Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura

www.acheronta.org

Número 13

Julio 2001

Reportajes a:

Diana Rabinovich, Isidoro Vegh, Juan David Nasio, Marc Valeur, Zorca Domic

Artículos de:

Michel Sauval, Norma Ferrari, Hector de Maio, Sara Hassan, Jean Allouch, Juan Carlos Cosentino, Guy Le Gauffey, Franz Kaltenbeck, Rithée Cevasco, Markos Zafiropoulos, Mario Pujó, Julio Ortega Bobadilla, Genevieve Morel, Gilsa F. Tarrê de Oliveira, Saralia Chiavaro, Dominique Inarra, Sergio Ribaudo Alberto Sladogna, Durval Mazzei Nogueira Filho, Fátima Aleman, Rosa Lopez, Vladimir Safatle, Rafael Lopez Asise, Peicheng Hu, Guillermo Delahanty, Leonia Calvante Texeira, Rosaura Oldani Felix, Alvaro Cuadra, y otros

www.psicomundo.com

PsicoMundo

La red psi en Internet

Número 13

Julio 2001

Sumario

Editorial
Michel Sauval

Reportajes
Presentación – Gerardo Herreros
Reportaje a Diana Rabinovich – Realizado por Norma Ferrari, Gerardo Herreros, Guillermo Pietra y Michel Sauval
Reportaje a Isidoro Vegh – Realizado por Norma Ferrari, Gerardo Herreros, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Corresponsales
Presentación – Gerardo Herreros
Reportaje a Juan David Nasio – Realizado por Emiliano del Campo

La enseñanza de Lacan
Presentación – Michel Sauval
El seminario Encore "de" Jacques Lacan. Comparación de cuatro versiones (segunda parte) – Norma Ferrari, Hector de Maio, Michel Sauval
Encore – versión de VRMNAGRLSOFAFBYPMB
Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto (conferencia de Baltimore) – Jacques Lacan; traducción de Leonel Sánchez Trapani
Notas de lectura de la propuesta de traducción de la conferencia de Lacan en Baltimore – Sara Elena Hassan

Política del psicoanálisis
Presentación – Michel Sauval
El sexo del amo – Jean Allouch (en francés y en castellano)
La práctica de los analistas – Juan Carlos Cosentino
El fluido de la tercera persona – Guy Le Gauffey (en francé y en castellano)
Trauma político – Franz Kaltenbeck (en francés y en castellano)
Odio y segregación – Rithée Cevasco y Markos Zafiropoulos
Fin de siglo y diálogo analítico – Mario Pujó

Psicoanálisis
Presentación – Albert García i Hernández y Sara Elena Hassan
Inconsciente freudiano y filosofía – Julio Ortega Bobadilla
Testimonio y real – Geneviève Morel (en francés y en castellano)
La melancolización del testigo (la impotencia de las palabras, el poder de las imágenes) – Geneviève Morel (en francés y en castellano)
La queja de carecer de imaginación – Franz Kaltenbeck (en francés y castellano)
O ex-sistencial da angustia - Gilsa F. Tarré de Oliveira (en portugués)
La disciplina del comentario – Sara Lía Chiavaro
Pulsión y razón gráfica – Dominique Inarra (en francés y castellano)
La era de los presentimientos – Alberto Sladogna
Practicar lo imposible (acerca de los bordes en psicoanálisis) – Sergio Ribaudo

Psicoanálisis y adicciones
Presentación – Michel Sauval
30° Aniversario del Marmottan
Reportaje a Marc Valeur – Realizado por Emiliano del Campo (en francés y castellano)
Reportaje a Zorca Domic – Realizado por Emiliano del Campo
¿Há diferença na clínica do toxicômano? - Durval Mazzei Nogueira Filho (en portugués)

Psicoanálisis y arte
Presentación – Julio Ortega Bobadilla
Pierre Klossowski: El erotismo del gesto – Fátima Alemán
Violencia metafísica e interpretação em Oscar Wilde e Gianni Vattimo - Rafael Lopes Azize (en portugués)
O jargão da autenticidade de Lars von Triers – Vladimir Safatle (en portugués)

Historias del psicoanálisis
Presentación – Michel Sauval
Psicoterapia y psicoanálisis en China – Peicheng Hu (en inglés y castellano)
El estilo en la transmisión del psicoanálisis: Pichon Rivière – Rosa López
Lou Salomé: en cualquier parte, en ninguna parte, pasando siempre de largo – Guillermo Delahanty

Psicoanálisis y antropología
Presentación – Sara Elena Hassan
Articulações entre Antropologia e Psicanálise: Mauss, Lévi-Strauss, Clastres e Freud - Leônia Cavalcante Texeira (en portugués)
Função paterna e individualismo (Dumont e Lacan) - Rosaura Oldani Felix (en portugués)

Extensiones
Presentación – Julio Ortega Bobadilla
La invención de Morel: Metáforas, imaginación y virtualidad – Alvaro Cuadra

Cosas Béteras
Presentación – Albert García i Hernández
La cosa / bétera – Julio Mañez

PsicoMundo
Presentación – Michel Sauval
El sitio de la melancolía – Gerardo Herreros
Foro de cine y psicoanálisis – Julio Ortega Bobadilla

Psicoanálisis y letras
Presentación – Norma Ferrari
Letras de Fuego (La letra en la tradición hebraica y en Lacan) - Asunción Alvarez Rodríguez

Poesías
Presentación – Norma Ferrari
Tributo a lo inasible - Victor Marcelo Clementi

Libros y revistas recibidos

Da carne a palavra (livro-referência de entrevistas com David Cronenberg) – Vladimir Safatle (en portugués)
Las estructuras clínicas a partir de Lacan (Volumen I), de Alfredo Eidelsztein – Gerardo Herreros
Vagamos en la inconsistencia, de Rolando Karothy – Gerardo Herreros
Le sexe du maître - Jean Allouch
Lo que no cesa del psicoanálisis a su extensión - Mario Pujó
El estilo en la transmisión del psicoanálisis - Rosa Lopez
Lacan, Foucault y la cuestión de la ética - John Rajchman
Lacan o Derrida (psicoanálisis o análisis deconstructivo) - Marcelo Pasternac
Tratado de cortesía - Alejandra Ruiz
Anatomía de la tercera persona - Guy Le Gaufey
Najda (Lo inquietante en la cultura) - Número 3: La huella y el pensamiento judío
Psicoanálisis y Hospital (Publicación semestral de practicantes en Instituciones Hospitalarias) - Número 19: Incidencias de la ley
Litoral (Revista de la école lacanienne de psychanalyse)
Cuadernos Sigmund Freud (Publicación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires)

Datos de los autores

Editorial
Michel Sauval

El azar de ciertas circunstancias ha retrasado la redacción final de este editorial.
A la hora de los retoques finales no puedo comenzar este pequeño texto de presentación general de este número de Acheronta, sino rindiendo tributo y despidiendo a un grande del siglo pasado, que acaba de dejarnos: Jorge Amado.

Durante la década del 80 participé de unas 7 u 8 procesiones del *Senhor do Bonfim*, Oxolufa, para el pueblo de Bahía, es decir, Oxalá viejo, es decir, Oxalá en su mayor dignidad (estas procesiones se realizan todas las segundas quinta-feira de janeiro). Algunos dicen que esta la mayor fiesta fetichista de Brasil. Mi experiencia fue la de una de las últimas culturas populares paganas.
Fue una época en que devoré todos los libros de Amado, en portugués, una época en que nunca sabía muy bien si cuando estaba en Bahía estaba dentro de uno de esos libros o cuando estaba en uno de esos libros, aún estaba en Bahía.
Desde aquél mítico "Capitanes de la arena", pasando por no se cuantas decenas de libros, este escritor de putas y vagabundos, como solía definirse el propio Amado, escribe desde el lugar del pueblo, de los marginales, con esa magia que logra que las particularidades e intimidades de cada uno de sus personajes constituyan también un fresco de toda una cultura. Un hombre querido por su pueblo (la blancura de su piel no fue obstáculo para que ocupara la máxima posición (pae de santo) en los candomblés), que difundió el embrujo de esa cultura a todos los confines de la tierra.
El siguiente es el epígrafe de la edición brasilera de la guía de "*ruas e mistérios*" de "Bahia de todos os santos":

> "- Você já foi à Bahia, nega?
> - Não!
> - Então vá..."
> *Dorival Caymmi*

Tampoco puedo dejar de mencionar otro elemento que, a mi modo de ver, conforma el contexto de la situación actual: las protestas sociales. No puedo no denunciar la salvaje represión en Génova y la criminalización de las protestas en Argentina, por tomar solo dos elementos representativos de una situación mundial que se vuelve cada vez mas crítica.
En particular, respecto de Argentina, tengo que denunciar que al momento de terminar de redactar este editorial se encuentran en prisión muchos luchadores populares y se encuentran procesados mas de 2000 trabajadores y activistas. La "democracia" se verifica, en ese sentido, tan "eficaz" como la dictadura.
La "razón" de la prisión de estos luchadores, o de los procesos judiciales en curso, es, en casi todos los casos, el haber cortado una ruta, ocupado una fábrica, o acciones políticas semejantes. La legalidad "burguesa" coloca así, "fuera de la ley", la protesta y la lucha de miles de trabajadores y desocupados cuyo último recurso, justamente, es el de simplemente exponer su miseria y padecimientos en algún lugar de tránsito público.
Como con los libros de Amado, no ha sido costumbre en mi vida mirar las cosas desde lejos, y si me refiero hoy a los presos de Salta es recordando también el secuestro y prisión de que yo mismo fui objeto en la década previa a la que mencionaba anteriormente.
Tolerar pasivamente el encarcelamiento de estos luchadores, así como dejar pasar impunemente la salvaje represión en Génova, o tantas otras instancias de represión política, permite que se consuman las mayores barbaridades.
No voy a cometer la tontería de pretender decir que hay que hacer.
Cada cual sabrá lo que tiene que hacer.
Solo hago lo que no puedo dejar de hacer: denunciar estos atropellos, no colaborar con los mantos de silencio que se pretende tejer sobre ellos, y en esta ocasión, pedir por la libertad de Barraza, Ali, Castells y demás presos políticos en Argentina.
La vida me enseñó que de su libertad depende la libertad de cada uno de nosotros (al menos la mía).

En estos contextos, ponemos en línea un nuevo número de Acheronta.

Quiero agradecer una vez mas a todos aquellos que han colaborado con artículos y textos, en este espacio de intercambio y debate.

Y quiero agradecer especialmente a quienes han aceptado nuestros reportajes, en esta ocasión Diana Rabinovich e Isidoro Vegh. Este es el segundo número en que desarrollamos esta experiencia de los reportajes. Creo que en ellos se han logrado, no se si podríamos decir presentaciones, pensaría mas bien en algo así como frescos, de la subjetividad y recorridos de cada uno de nuestros reporteados.
Creo que en cada uno de ellos se evidencia su práctica como analistas, y en los contrastes, las diversidades de esta práctica. Esto puede abrir la eterna pregunta de hasta donde algo es psicoanálisis o cuando deja de serlo, pero por ahora, en épocas marcadas por cierta tendencia a la homogeinización o doctrinalización del psicoanálisis, me parece mas importante percibir el filo de esta práctica en esa diversidad.
En otros términos, los contrastes de estas "variantes" quizás ayuden a evitar las "curas tipo". Que dos o mas analistas discrepen sobre temas muchas veces fundamentales, no quiere decir que solo uno de ellos sea el "verdadero" psicoanálisis. Cada psicoanálisis es una particularidad. Y como bien señala D. Rabinovich en el reportaje, nadie es psicoanalista para "todo el mundo": funcionará como analista para algunos, y no para otros. Y si no lo sabe con anterioridad, ya lo aprenderá a partir de los fracasos (me pareció una buena sugerencia la que nos propone I. Vegh de asociar la acumulación de experiencia, si esta tuviera algún sentido, a la posibilidad de extraer alguna enseñanza de los fracasos).
En todo caso, puedo decir que yo, al menos, he aprendido mucho en estos reportajes (y los del número anterior, así como aquellos realizados para las revistas hermanas de Acheronta: Fort-Da y Relatos de la Clinica).
Espero que cada lector pueda extraer de allí también algún pedacito de enseñanza.

Este número constituye también una nueva prueba de la contudencia de trabajo del equipo de redacción de Acheronta. Para mí, ese trabajo también viene siendo una escuela (en el sentido de fuente de enseñanzas). Todos los trabajos que publicamos se han discutido y han dado lugar a riquisimos debates, en algunos casos incluyendo intercambios con los autores. Vale recordar, una vez mas, que la publicación de un material no implica forzosamente nuestro acuerdo con lo que en él se dice, y que nuestra intervención editorial podrá seguirse mas en los contrastes puestos en juego *entre* los materiales publicados que en lo que se pudiera expresar *dentro* de cada uno de ellos.
La diversidad también se expresa en los diferentes matices con que cada cual ha realizado su parte en las presentaciones de las diferentes secciones (agrupamientos temáticos).

Los proyectos para el futuro son cada vez mas ambiciosos.
Pero de ellos daremos cuenta en la realización concreta del próximo número que, siguiendo la tradición, aparecerá en diciembre.

Les deseo a todos, una buena lectura para este número.
Y recuerdo a todos aquellos interesados en colaborar o participar de este espacio, que las puertas están abiertas.

6 de agosto de 2001

Michel Sauval

Reportajes

Presentación de la sección "Reportajes"

Gerardo Herreros

En la sección *reportajes* de este número presentamos a dos psicoanalistas de muy reconocida trayectoria: ***Diana Rabinovich*** e ***Isidoro Vegh***.

Las charlas tuvieron casi en igual medida, tantos puntos en común como diferencias, a pesar de las disidencias históricas que leerán.

En primer lugar la actitud distendida y predispuesta de ambos en todo momento como pueden leer en la introducción tanto al reportaje de Rabinovich como al de Vegh. Duraron entre 3 y 4 horas respondiéndonos a las preguntas en forma clara y sin ambages y creo que hemos podido presentar no sólo las ideas de ambos, sino también a las "personas" en su dimensión subjetiva, siendo ese uno de los objetivos de los reportajes. En ese sentido, hemos intentado en las desgrabaciones reproducir esas características que son tan difíciles de pasar del lenguaje oral al escrito y que los lingüistas llaman significantes supraestructurales, como la entonación, el timbre, las diferencias de tiempos en las latencias de respuesta, etc. Por el mismo motivo, si bien es posible trazar ejes temáticos, tales como historia del psicoanálisis, recorrido personal, la Institución, la transmisión y cuestiones clínicas, no se han agrupado los mismos y hemos privilegiado el discurrir de los diálogos.

Otro punto en común entre ambos, es la riqueza en la *praxis* desde sus propios comienzos: hospitales, mucha clínica, medicina, intercambio entre pares, actitud de apertura y crítica que les dieron una perspectiva muy interesante a sus recorridos. Sin dejar de anotar que ambos hicieron carreras brillantes y en poco tiempo: una psicóloga –pero luego cursó 5 años de medicina-, el otro médico. Además, como muchos intelectuales de esa generación, con cierta militancia política en una época de *Terror de Estado* en Argentina.

Por otra parte, ambos se zambullen en el psicoanálisis en el momento de casi mayor efervescencia de su práctica, con una primacía absoluta de la IPA, de las ideas de Klein y cuando el nombre de Lacan recién comenzaba a sonar en Argentina.

Del mismo modo, aunque con relaciones personales muy diferentes, tuvieron una actitud que podríamos llamar crítica en su historia hacia cierta falta de clínica de la línea que siguió a Massota. Siendo en este punto –no será el único - muy interesante el contrapunto de dos visiones similares desde lugares diferentes, pues Vegh estudió y trabajó con él.

El otro punto en común, aunque por motivos y en momentos diferentes de sus vidas, es su posición respecto de J. A. Miller, criticando sus estrategias institucionales, su posición en relación a la Escuela, su política editorial con el establecimiento de textos, y tal vez el manejo sobre Lacan en sus últimos años puesto que tanto Rabinovich como Vegh, conociéndolo, hacen diagnóstico de deterioro senil de Lacan.

Por último he de hacer notar, y a mi gusto meritoriamente, que ninguno modificó mucho de las desgrabaciones que se les acercó para que las leyeran, estilo valioso de alguien que se hace cargo de su decir.

Los puntos en los que divergen notablemente también son varios. El primero, en relación a la propia formación. En el caso de Rabinovich, no mencionó a ninguno que considerara su maestro, al parecer la transferencia a los textos y su propia experiencia fueron lo que predominó. En el caso de Vegh, nombró a varias personas que marcaron hitos en su vida; entre ellos, a Pichon Riviere. Una no soportaba los *grupos operativos* y para el otro Pichon fue uno de sus maestros.

También leerán que el gusto por el trabajo con psicóticos y la relación con la Universidad, es totalmente distinto, pero si tuviese que destacar el punto de divergencia más fuerte entre ambos, este es la Institución analítica. En el caso de Rabinovich, clara y expícitamente no acuerda con la práctica del pase (ver también el reportaje a Nasio), ni con el cartel y ninguna institución *la seduce*, mientras Vegh argumenta a favor no

sólo de estos dispositivos, sino de la Institución analítica, haciendo a mi gusto una argumentación no sólo novedosa sino también esclarecedora.

Por último, sus estilos expositivos totalmente diferentes hacen que aventure a decir que si bien Rabinovich es docente universitaria, al menos en la charla no dejó entrever mucho ese discurso, mientras que Vegh la mayor parte del tiempo tuvo en cuenta al otro oscilando entre ubicarnos entre compañeros de charla y alumnos a los que daba clase.

Esperamos que el lector disfrute de la lectura así como nosotros disfrutamos de realizar estos reportajes.

Reportaje a **Diana Rabinovich**

Reportaje a **Isidoro Vegh**

Reportaje a Diana Rabinovich

Realizado por Gerardo Herreros, Norma Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Texto establecido por Michel Sauval y corregido por Diana Rabinovich

M. Sauval: El formato electrónico, a diferencia de la televisión o los medios gráficos, donde los tiempos o espacios están siempre muy acotados, nos permite una amplia libertad en cuanto a extensión. Las cosas extensas no son forzosamente buenas: como con casi todas las cosas, todo depende de si se le sabe encontrar la veta. En nuestro caso, hemos verificado que, aplicado a reportajes, permite un diálogo, y una presentación, tanto de la persona como de sus ideas, poco habituales.

La idea entonces es un diálogo amplio sobre los temas que vayan surgiendo espontáneamente.

Pensamos que el psicoanálisis vive un momento especial. Esto implica ventajas y desventajas. Nuevamente, buscando la venta, pensamos que una de las ventajas sería que, a diferencia de otras épocas, se hace posible cierta transversalidad en la escucha.

Por esa razón hemos querido dialogar (y transmitir en nuestra revista esos diálogos) con algunas personas que nos parecen interesantes o que ocupan un lugar importante en la historia del psicoanálisis. Ud. es una de ellas.

D. Rabinovich: Gracias

M. Sauval: Entonces, para comenzar, podríamos ofrecerle dos preguntas, a elección.

Una opción sería la siguiente. Ud. vuelve a Brasil en julio, para dictar un seminario sobre las bases de la clínica lacaniana....

D. Rabinovich: "las bases" estaba mal... fue un malentendido. El título es una pregunta: "¿Existe una clínica lacaniana?".

M. Sauval: bueno... ese sería uno de los lados por donde podríamos empezar: ¿existe una clínica lacaniana?

La otra opción sería la siguiente: ¿cómo llega Ud. al psicoanálisis?

Por ejemplo, hace un rato Guillermo recordaba haberla visto entre los autores de un viejo libro sobre técnicas proyectivas, coordinado por Frank de Verteli.

Entonces.... uuuyyy....que hacía ahí una lacaniana? (risas)

N. Ferrari: ... Cómo se llega? (risas)

M. Sauval: Esto sin ánimo peyorativo, puesto que en esta transversalidad - que comentábamos recién - que caracteriza los diálogos, se incluye mucha gente que se ubica en instituciones mas propiamente postfreudianas que lacanianas, gente cuya lectura de Lacan es muy tangencial.

D. Rabinovich: gente que me conoce... y que aprecio...

M. Sauval: gente con la que, a veces, sorprendentemente, uno se encuentra con que prefiere charlar ellos antes que con muchos "lacanianos".

D. Rabinovich: no me extraña (risas)
No estamos con buena "presse"
Las dos preguntas son posibles para comenzar. Cual prefieren?

N. Ferrari: me interesaría si nos pudiera hacer una breve reseña de su recorrido desde.... (risas)

D. Rabinovich: Creo que tienen que tener claro una cosa para entender mi recorrido. Terminé psicología muy joven, a los 20 años. Después estudié casi toda medicina, pero no la termine porque me fui afuera.

En esa época no había psicólogos - aunque parezca increíble - y a los 18 empecé a trabajar, primero en el Israelita, y después en el Lanús, con Goldemberg.

Había poca gente, y como yo era muy joven como para hacer otra cosa ... empecé a trabajar en técnicas proyectivas. Incluso, mi primer concurso fue como Jefe de trabajos prácticos en Técnicas Proyectivas, en el año 1965....

M. Sauval: Es decir, de las primeras camadas de egresados de la facultad de psicología...

D. Rabinovich: La segunda.

Con una discrepancia de edad, porque eran todos más mayores que yo. Tengo una especie de desfasaje generacional, por esto. Es decir, mis contactos fueron personas mayores que yo. Mucha gente de IPA me conoce de otra época. A mí siempre me interesó el psicoanálisis. El rodeo por las técnicas proyectivas tiene un particular interés, sobre todo en torno al Rorschach, sobre el que escribí muchos trabajos, inclusive publicados en alemán y en inglés. Todavía hay gente que me llama para pedirme grupos de Rorschach (risas)

Sigo pensando que el Rorschach es un gran instrumento diagnóstico. Yo he trabajado mucho tiempo haciendo diagnósticos a ciegas, es decir, sin saber nada del sujeto. Y si se sabe analizarlo formalmente, que es lo que yo hacía –trabajaba con Vera Campo, que estaba en relación con la IPA – se pueden hacer diagnósticos bastante ajustados, especialmente si hay algo de organicidad, cosa que en los niños, a veces, es sumamente importante.

Esa fue, un poco, la primera época, hasta que empecé a ejercer el psicoanálisis...

G. Herreros: Diana, Ud. decía que estudió algo de medicina?

D. Rabinovich: Estudié 5 años. No terminé porque me había tomado una pequeña vacación - había nacido mi segundo hijo - y después me fui del país. Me fui en el 75, antes del golpe...

G. Herreros: Ud. ya tenía psicología y fue a estudiar medicina...

D. Rabinovich: Si, más grande, estando casada, empiezo medicina.

En ese momento con interés de entrar en la IPA, cosa que cuando ya estaba en tercer año de medicina no me interesó más.

En ese sentido, diría que una verdadera carrera, que permitiese ejercer, no solo psicoanálisis, sino también otras terapias, exige cierto "aggiornamiento" de los conocimientos médicos, cierto conocimiento global del saber médico, que es necesario. No hay que engañarse. Por lo menos el que se daba en alguna época en la carrera de Psicología, hace mucho tiempo, cuando se daba una fisiopatología aplicada a la psicología, muy detallada, cuando había toda una serie de materias que suplían eso, y que ahora casi no existen.

De este modo la gente no sabe la diferencia que hay entre un ataque histérico y una crisis epiléptica. Lo cual es muy grave. Son esas situaciones capitales de la clínica que un psicoanalista tiene que saber, como parte de su formación de base.

Después podrá ir aprendiendo otras cosas, y seguirá aprendiendo al respecto.

A mí, quizás la mezcla de las dos carreras, me sirvió mucho. Nunca tuve una tendencia biologista, pero lo que aprendí me sirvió, especialmente en lo clínico.

Cierto que yo ya era una estudiante más grande, que estudiaba desde otra posición. No es igual que alguien que entra con 18 años. Es decir, a mi no me pasaron por encima, como se usaba en esa época. Eso era el 67, estaba Lanusse, Onganía, era muy brava la Facultad, con una absoluta impunidad.

M. Sauval: Ud. parte a Venezuela en el 75. ¿Era Ud. misma activista o era familiar o amiga de activistas?

D. Rabinovich: Teníamos lazos, de los que podían tocarnos. Nosotros nunca fuimos partidarios de la lucha armada, pero como todos los que estuvimos en cierta época, teníamos suficientes contactos y participación activa en cosas como el Centro de Salud Mental – no se si lo ubican – el CDI – se llamaba Docencia e Investigación -.....

M. Sauval: Ud estaba ahí?

D. Rabinovich: Yo estaba ahí, en la cátedra de Rafael Paz y en la de Bleichmar. Mi primer teórico sobre el estadio del espejo - todavía hay gente que lo usa - lo di ahí. Debe haber sido en el año 73 o 74.

Estuve cuando se hizo el allanamiento buscando el cadáver de Aramburu. Con lo cual, aunque yo no estuviera en la "pesada", muchos amigos del medio psiquiátrico, económico, etc. comenzaron a caer... digamos que fue una decisión de judía paranoica (risas)

G. Herreros: Y como lo conoce a Lacan?

D. Rabinovich: La única persona que nos había hablado de Lacan fue Bleger, que nos había hecho estudiar un poco de la polémica Lacan-Lagache. Era en el 63 o 64. Era un poco un misterio: piensen que los Escritos salen en el 66.

Así que, había un pequeño grupo que sabía quien era este señor y que estaba haciendo unas cosas importantes, que había tenido una disputa con Lagache, etc...

Pero a mí llegó por Bleger, no por Pichon Rivière.

M. Sauval: La mayoría de los primeros lacanianos pasó por Pichon Rivière.

D. Rabinovich: Yo no. Nunca me gustaron los grupos operativos (risas)

No los soporto, desde chiquita. Eso de que la gente hable de lo que le pasa, en un grupo de trabajo, no lo soporto.

Quizás también de ahí viene mi resistencia a los carteles.

Porque tienen algo, al menos la gran mayoría de los que yo he conocido, por lo cual finalmente son una reunión social, donde se habla un poco de teoría, y nada más.

M. Sauval: Se supone que fueron creados justamente para que eso no ocurra.

D. Rabinovich: No lo dudo, pero Francia y la Argentina no son lo mismo, ni Latinoamérica.

Acá la gente se reúne demasiado. No es que se reúna poco.

En Francia juntar cuatro franceses es muy difícil. A mí me extraña que nadie haya hablado de esto con relación a los carteles. En la Escuela Freudiana, la gente no trabajaba entre sí, no se daban ni la hora.

Entonces tengamos claro que ciertas invenciones institucionales de Lacan estaban muy vinculadas a la situación francesa, con lo que era el tipo de relación de los franceses entre sí.

Y nuestro problema más bien es como trabajar solos.

Por un problema cultural: el cuidado, el sostener a la gente, un cierto "*maternage*" de la gente, es propio de nuestra cultura. Nuestra cultura es mucho más materna en ese sentido. Entonces hay que aliviar a este, hay que ayudar al otro; si se entiende, bien, y sino uno lo ayuda....

Es una actitud muy particular.

M. Sauval: Somos más cristianos que los franceses quizás....

D. Rabinovich: ... o más latinos!

Esto está en una tradición latina, en la cual entran España, Italia, etc.

Evidentemente España tenía un freno en esto por haber salido de Franco, y no tenían el hábito que teníamos nosotros, después, en los setenta, de encerrarnos en grupos poco visibles, para hacer las cosas, juntos.

Los grupos de estudio surgieron a raíz de la prohibición en entrar a la APA.

La gente se olvida de eso...

M. Sauval: por eso hacemos estos reportajes (risas)

D. Rabinovich: La gente empezó a pedir grupos de estudio porque no tenía acceso a la APA. Teníamos profesores que eran confiables, entonces íbamos a estudiar lo mismo, pero por fuera.

Esto también hace que todo ese gran descubrimiento francés de "el psicoanalista que se autoriza de sí mismo", y toda esa historia, realmente, acá muchos psicólogos lo habían asumido. Porque todos comenzamos a ejercer en una situación de ilegalidad, especialmente en la época de Onganía, en el 66, y con bastante miedo, porque no teníamos ninguna cobertura legal.

Hoy en día, la ley que determina las incumbencias de los psicólogos ya está. Pero en esa época se suponía que un psicólogo iba a hacer tests o investigación.

Así que para toda una generación, acá, algunas cosas que decía Lacan no eran lo más importante.

Ni los carteles ni, a mi gusto, "el analista se autoriza de sí mismo", "y de algunos otros", son nuevos en la Argentina. Porque aquí hubo para-IPAs de todo tipo.

Lo cual era mejor que los para-militares! (risas)

G. Herreros: y que es lo que la tocó de Lacan?

D. Rabinovich: Mire, yo empecé a leer seriamente a Lacan en el 66, cuando salieron los Escritos.

Hasta ese momento era muy difícil tener alguna información concreta.

Yo diría que después del shock inicial – los seminarios no estaban – vi que respondía a ciertos problemas que yo ya había visto en la clínica. Por eso me impactó.

Fue un esfuerzo de locos leer los Escritos.

Pero era real lo que Lacan planteaba en cuanto al olvido del Edipo clásico por los kleinianos de esa época, al exceso de énfasis puesto en el aquí y ahora transferencial, etc. Eran todas cosas sobre las cuales muchos de nosotros teníamos muchas dudas; por lo menos yo.

Y la lectura de Lacan comenzó a responderme preguntas que yo tenía. Se "olía", en algunos lados, que estaba hablando de una cosa clínicamente importante.

Es decir que no llegué a Lacan ni desde la literatura ni desde la filosofía. No tuve nada que ver con el grupo que estuvo al lado de Masotta. Eso es claro.

Yo respeto a Masotta, no niego su lugar. Pero su forma de enseñar a mi no me iba.

Además me parecía que había un enorme desconocimiento de las bases del psicoanálisis; eso implica tanto Freud, como Klein, como Winnicott, y muchos otros autores. Y no me parecía que fuese la mejor manera de acceder a Lacan.

G. Herreros: Ud. entra por clínica, digamos

D. Rabinovich: Exactamente. Y porque no había respuestas a ciertos problemas de la clínica en el kleinismo. Entonces hay una vuelta mía, tanto a Freud, como un empezar a leer Lacan.

Pero a mí, Lacan me agarró por ese lado, y no por el deslumbramiento filosófico o literario.

G. Herreros: No por el gongorismo...

D. Rabinovich: el gongorismo no me disgusta para nada... es mas, he trabajado sobre Góngora, bastante...

M. Sauval: No le parece que podríamos tender un puente entre ese tipo de aproximación que Ud. señala respecto de Masotta, con el tipo de aproximación que actualmente tendríamos por la vía del psicoanálisis derridiano?

D. Rabinovich: Que es un psicoanálisis derridiano?

M. Sauval: René Major, o los Estados Generales del Psicoanálisis, cierta idea de asociar el psicoanálisis al análisis deconstructivo.

D. Rabinovich: A lo sumo diría que hay cierta deconstrucción del fantasma. Y una construcción a su vez. Pero no puedo pensar que el psicoanálisis se apoya en el orden de la realidad.

Puede tomar cosas de Foucault, de Derrida, de Deleuze....

M. Sauval: Por eso pregunto si ese tipo de psicoanálisis no tiene parecidos con el tipo de psicoanálisis que se podía dar en los entornos de Masotta

D. Rabinovich: No. En los entornos de Masotta se planteaba un psicoanálisis - que es lo que a mí me alejó - en el cual la gente repetía consignas que no entendía. Eso a mí me ponía muy loca. Si yo no entiendo algo, no lo entiendo, y espero para hablar, a entenderlo.

Pero cuando la gente – estoy hablando de los sesenta y pico, setenta –citaba frases de Lacan, que cuando se arañaba un poco no sabían lo que era, a mi me parecía una locura.

Además, hablando de clínica, pero descontextuados de la clínica.

Porque esta gente que empieza a formarse en psicoanálisis, prácticamente, cuando salen algunos de medicina y otros de psicología, con Masotta, y algunos con Bauleo, y otro - que creo que está en Brasil - Baremblit...

G. Herreros: No, está en España

D. Rabinovich: No. Hay dos Baremblit. Está Valentín Baremblit, el psiquiatra, y hay otro psiquiatra, que en una época tuvo mucha convocatoria aquí, que es Gregorio Baremblit, que ahora está en San Pablo creo, y que estaba más bien acercándose a Deleuze, en algunos puntos: al AntiEdipo. Con mucha crítica a Lacan, pero a un Lacan que no conocían demasiado.

Estaban mas en las temáticas de salud mental, y muchos de ellos tuvieron que exilarse.

Es decir, me parece que no se pueden comparar los dos fenómenos.

M. Sauval: Lo pensaba por el lado de esta acentuación del carácter interminable de las conexiones significantes, por ejemplo, el trabajo que hacen Abraham y Torok con el hombre de los lobos.

D. Rabinovich: alcanzaron a terminar de leerlo? (risas)

M. Sauval: si, pero tomándolo por el lado del humor.

D. Rabinovich: esa es la única manera de leerlo (risas)

Yo empecé con mucha buena voluntad, y sin prejuzgar, y la verdad es que me empezó a aburrir de una forma ... porque llegan a un punto absurdo ....

M. Sauval: ... por eso. Hay que tomarlo con humor!

Pero ese es un tipo de psicoanálisis que se hace en las cercanías de Derrida

D. Rabinovich: Puede ser. Pero yo no me los encontré clínicamente.

Es decir, nunca oí posiciones – esto es lo que quiero decir – y voy bastante a París - de ellos, en el nivel clínico. No sé cuanto no es una cierta pose.

Como por ejemplo, para irme al otro extremo, el intento de Allouch de vincular Foucault y Lacan, es interesante, no digo que no, pero la verdad, que me parece que algo falla ahí, que hay que tomar Foucault, y transformarlo de algún modo, como Lacan transformó tantas cosas, para que eso tenga que ver con la clínica.

Es difícil. Me parece interesante. Yo leo casi todos los libros de él. Creo que ahora salió uno nuevo...

M. Sauval: "El sexo del amo"

D. Rabinovich: Pero es un libro?

M. Sauval: Sí.

D. Rabinovich: En el texto de Allouch hay un intento de articulación. Uno puede estar mas o menos de acuerdo.

Pero en los derridianos, no hay articulación explícita.

Eso no quiere decir que Derrida no diga cosas interesantes. Porque, siempre, leerlo, sugiere cosas. Pero hasta ahí.

Pasar, tal cual, la deconstrucción al psicoanálisis, ... es como si Lacan hubiese tomado al pie de la letra a Saussure. No se puede tomar al pie de la letra a Derrida para trabajar en psicoanálisis. Que clínica hay ahí?

M. Sauval: Me da la impresión de que esa línea permite ser menos rigurosos.

D. Rabinovich: El problema de la falta de rigor conceptual está, por un lado, en la vaguedad de los términos derrideanos, y por el otro también está en la banalización de los términos lacanianos.

Es decir que una ortodoxia nos ofrece el mismo panorama que nos ofrece otra creación un poco menos ortodoxa. Pero son muy parecidas: no se sabe muy bien de que hablan. El referente implícito está perdido; el referente en un sentido fuerte lacaniano, lo real lacaniano. Uno tiene la impresión de que se desliza todo el tiempo.

Y esas mismas personas que hablan todo el tiempo de lo real, yo tengo la impresión de que no tienen la menor idea de lo que hablan. A mí – como lo he comentado muchas veces con Eduardo – eso es lo que más me hastía. Gente que repite - incluso de buena fe, que ni siquiera lo hace de mala fe - y que no sabe lo que dice, pero en un sentido que no es el del inconsciente, sino el de la burrada (risas)

Como cuando Lacan dice, "a veces un lapsus es un lapsus, y a veces es ignorancia". Yo diría, de esta calidad.

M. Sauval: Y como fue su experiencia con Lacan?

Porque no deja de estar presente siempre la cuestión de la persona de Lacan.

Por ejemplo, me llamó la atención, en ocasión del reciente centenario de su nacimiento, que a diferencia de otras épocas, los periodistas, en las notas de los grandes diarios, han sido mas bien críticos y sarcásticos, subrayando lo que habría sido su carácter despótico, su soberbia,...

Hoy nos comentaba Norma su encuentro con una secretaria en el consultorio de un oculista, que al ver en sus manos un libro de Lacan, comentó haber visto un video en la Alianza Francesa y decía de Lacan...

N. Ferrari: ... que era un soberbio. Estaba espantada por el maltrato al auditorio, y por la soberbia... lo desagradable de ese hombre

D. Rabinovich: Eso es muy francés. (risas)

Está en la mejor tradición del "maître" francés: la de patear. Es casi un código establecido.

También eso hace problema, porque lo que en Francia puede ser tomado casi como una exageración burlona del código del maître francés, acá es tomado al pie de la letra.

Porque Lacan se reía con estas cosas. Nos olvidamos que Lacan se reía mucho, tenía mucho amor.

No digo el que yo conocí, porque el que yo conocí ya estaba muy enfermo.

No sé muy bien que puedo decir.

Quizás si, Lacan era un señor un poco despótico. Pero muy "maître" francés, en cierto punto, muy afín a esa cultura. Francia ha tenido muchos tipos así. Eso no hay que olvidarlo. Todo el *Collège de France* tiene cierta estructura de ese tipo, donde hay quienes son más altaneros y quienes son menos, pero un poco el clima general es ese.

Lacan no dio el seminario en el *Collège de France*, sino en la Facultad de Derecho, pero, bueno, creo que el clima es un poco el mismo. Digo, para aquellos que nunca han ido al *Collège de France* a escuchar una conferencia.

Es mas, Lacan habla muchas veces, no sé si lo habrán notado, con los tonos de un actor de la *Comédie Française*. Es impresionante, habla con los mismos tonos que cuando uno escucha cuando va a ver Molière o cosas por el estilo.

Entonces, cuando escucho esto, me empiezo a reír.

Que algunos lo tomen en serio, lo imiten.... cada cual hace lo que puede. (risas)

M. Sauval: En ese punto, ya que Ud. menciona como "hablaba" Lacan, hay una cosa que se está produciendo gracias a Internet: cada vez más gente lo escucha a Lacan.

Es como Gardel, cada día canta mejor. (risas)

Es un fenómeno nuevo respecto de otras épocas.

Y entre las cuestiones que esto plantea, se encuentra la diferencia entre escuchar y leer.

Justamente, hoy a la mañana trabajábamos con Norma la segunda o tercera sesión de "*Encore*", donde plantea un anticipo de lo que será la fórmula escrita en l'Etourdit: "*qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend*".

Este "*s'entend*", en francés, tiene tanto el sentido de entender como escuchar.

Hay algunos que plantean entonces que los seminarios deben escucharse, quizás olvidando que la dimensión de la escucha en juego en la transmisión del psicoanálisis hace a lo irrepetible de la situación. Es decir, no tiene nada que ver con estos registros sonoros de Lacan, que ahora se pueden escuchar una y otra vez hasta aprenderlos de memoria, como si fueran una canción de los Beatles.

Pero el hecho es que Lacan, evidentemente, quiso una enseñanza oral. No se preocupó por establecer los textos. Dejó que lo hicieran otros.

El le daba un valor a esa enseñanza oral, y por lo tanto, a esa transmisión de la que cada cual se llevaba un retazo, cada uno un retazo diferente, de esa única vez irreproducible.

D. Rabinovich: Si, pero al mismo tiempo aceptó la idea de publicarlos.

Creo que hay que ubicar las épocas. Una cosa era cuando Lacan tenía un pequeño seminario, en los años sesenta, donde no había demasiada gente. Y otra cosa es el Lacan de los grandes anfiteatros, muy posterior, que es el Lacan que decide que va a publicar sus seminarios.

Porque digo que es diferente?

Yo creo que, por eso, el tono de los últimos seminarios – ya que hablamos de la escucha – es tanto mas... como podría decir? ... apofántico, oracular, que el de los primeros.

Creo que los primeros estaban destinados a ser una enseñanza oral que se iba a perder.

Pensemos en la época: recién salían los grabadores como estos; antes uno grababa con esos grandes aparatos de cinta abierta. El cambio de la multiplicación de la escucha, una vez que los grabadores están, es notable. Pero antes era un pequeño grupo de alumnos que seguían la enseñanza de Lacan. Y luego Lacan la resumía en sus escritos, donde obviamente no se veía el trabajo de construcción, como se ve en los seminarios.

Pero creo que a medida que lo fue haciendo público, cada vez se hizo mas parecida su forma de decir a su forma de escribir. Su enunciación se fue acercando a la de los Escritos.

Porque el único gran escrito de la última época es *l'Etourdit*. Después no hay otro

"*La troisième*" es de la misma época, pero de "*la troisième*" él nunca estableció un texto, es una conferencia.

M. Sauval: Y "*Lituraterre*"

D. Rabinovich: "*Lituraterre*" es una clase del "Semblant", que fue grabada como clase, y que él después rescribe.

M. Sauval: Por eso, la escribe.

D. Rabinovich: Salió en una revista y ahora aparece.....

M. Sauval: ... encabezando los "*Autres écrits*".

D. Rabinovich: exactamente. Que en realidad, cuando uno mira lo que hay ahí, piensa que lo podrían haber hecho hace veinte años, porque ya todo el mundo los tiene

M. Sauval: ... no todo el mundo...

D. Rabinovich: .... bueno, digamos... el que quiere... va pidiendo, y los encuentra. Por lo menos en la Argentina. Y en Brasil bastante

La Argentina tiene una relación muy rápida con los textos. No sé porque. Digo la Argentina porque no se como llamarla. (risas)

Es un país en deconstrucción, es un país derrideano.(risas)

Un comentario al margen: estuvimos con mi marido en Barcelona, por la editorial, por Manantial, y hablamos con editores, con libreros, y nos asombró escuchar que el principal mercado de ensayos es aún la Argentina. Con nuestra falta de guita, con la falta de laburo, con todo el empobrecimiento que tenemos, el lugar donde se consume más ensayos y materiales teóricas es la Argentina. En España casi no se venden.

Por eso acá fueron las primeras traducciones de los seminarios.

Hay algo muy particular en este país que no he visto en México o en Venezuela.

Pero pienso que no hay antagonismo teórico entre lo escrito y lo hablado en Lacan, sino cierta sinergia, si uno sabe hacerla.

A veces el cotejo es muy interesante porque muestra alguna cosa que Lacan no incluyó en algún escrito, y que sin embargo, desde nuestra perspectiva, hoy, tiene mucho interés.

De modo tal que es muy difícil juzgar qué es primordial, como por ejemplo lo establece Milner. Es muy interesante su planteo, pero es un planteo absolutamente alejado de la clínica.

Se ve porque hace una sola mención del objeto *a*, una sola mención. Entonces, como puede hacer una periodización de Lacan, sin objeto *a*.

De todos modos, es un libro que vale la pena leer. Incluso lo traduje yo, porque me parece que sirve para pensar. Eso me parece que es muy valioso en Milner, ese rasgo.

Pero oponer.... oponer tanto los escritos y los seminarios?

M. Sauval: Quizás la difusión de los registros sonoros mueva las "certezas" generadas a partir de las ediciones actuales de los seminarios.

Por ejemplo, como lo señalaba antes, esa anticipación en la segunda o tercera sesión de "Encore", de la fórmula de *l'Etourdit*, Miller la escribe tal como Lacan la escribe en l'Etourdit, es decir, "*qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend*". Pero en esa sesión de "Encore", Lacan no la formula así. En esa sesión él dice "*le dire reste oublié derrière le dit dans ce qu'on entend*". "*Le dire*" no es lo mismo que "*Qu'on dise*", y lo mismo con las otras diferencias entre las dos fórmulas.

Al poner la versión de *l'Etourdit*, Miller borra el rastro de la construcción de esa fórmula.

En suma, son dos seminarios diferentes el establecido por Miller y el que se desprende del registro sonoro.

No es que sea malo el que estableció Miller, pero se abren otras perspectivas cuando pueden trabajarse cosas como estas.

D. Rabinovich: Estoy de acuerdo.

Yo soy alguien que hace esas cosas. Yo soy de juntar todas las versiones que encuentro y compararlas entre sí. Me parece que esto es algo que ningún lector serio de Lacan puede dejar de hacer. Y más allá de todas las malas intenciones.

Creo que estos registros sonoros son un gran aporte. Incluso le dejé de regalo a la asociación española, cuando estuve, estos seminarios orales grabados en CD-ROM.

M. Sauval: Estas cosas no circulaban antes?

D. Rabinovich: El único que las tenia, en forma sistemática, era Patrick Valas. Sé que fue juntando de diferentes lados. Sé que incluso hizo un trabajo de filtrado y mejoramiento del sonido.

Yo hace mucho tiempo que andaba a la búsqueda de estos registros.

La biblioteca de la *Ecole de la Cause* no tenía todos los seminarios de Lacan. La biblioteca de la *Ecole de la Cause* se fue configurando porque distintas personas fueron trayendo los seminarios, pero no porque los diera Miller.

G. Herreros: Ya que estamos con estas cosas, cuéntenos un poco mas como fue su relación con Lacan, como lo conoció, etc.

D. Rabinovich: Lo conocí a través de Jacques-Alain, y estuve en las últimas jornadas de la Escuela, en el 79.

Yo ya lo había leído mucho. Antes del 75, en que me fui a Caracas, pase por todos los distintos maestros que enseñaban acá Lacan: Macci, Masotta, Yankelevich, en fin varios. Pero con todos me parecía que no sabían de lo que hablaban. Entonces me encerré a estudiar sola Lacan. (risas)

Tenía la suerte de saber francés, lo cual me abría el contacto directo al texto en francés, y eso para mí fue fundamental. Si yo no hubiera conocido el francés desde niña, no sé si hubiera sido tan fácil entrar. Porque además yo tenía mucha de las referencias de lecturas de Lacan: para mí no era raro que citara ciertas cosas como las preciosas o Port Royal, etc. Eran referencias que yo conocía.

Fue un trabajo muy duro, me rompí la cabeza con los Escritos.

Y recién accedí a los seminarios cuando llegué a Caracas, por unos amigos que vivían en Francia, y cuando comencé a viajar a Francia. Antes no tenía los seminarios. Tenía versiones muy malas, creo que la de la Angustia y de algún otro más.

Ese encuentro con Lacan fue muy grato. A las puteadas (risas)

Cuando uno se pregunta porque no aclaró que estaba hablando de una cosa que tengo que descubrir que es una referencia encubierta....

N. Ferrari: porque me dice que va a Cracovia? (risas)

D. Rabinovich: Mas o menos!!!

Lacan es un poco así.

Lo que sí puedo decir es que nunca tuve una relación de adoración a los textos de Lacan ni con la persona de Lacan.

Lo conocí en el 78, en esas jornadas de la Ecole, que eran sobre las psicosis, y me pareció que era un señor grande....

Y a partir del 79 - que viene Miller a hacer un seminario a Caracas - se arma la idea del encuentro de Caracas.

Comenzó, insisto siempre, con la idea de un reencuentro de toda la gente del medio, digamos, que estaba dispersa por América Latina, incluida la Argentina. El grado de exilados en nuestra profesión era y es muy alto

M. Sauval: Hay psicoanalistas argentinos por todo el mundo. Creo que debe haber al menos uno en la dirección de cuanta institución psicoanalítica tenga existencia en el mundo.

D. Rabinovich: Por eso nos tienen tanta bronca (risas)

Yo creo que nos tienen bronca los franceses.

Siempre va a haber "el amigo judío", es decir, la excepción, pero creo que nos tienen cierta bronca, porque acá se leía más Lacan que en Francia.

Cuando hablé por primera vez con Jacques-Alain, se quedó muy sorprendido que yo trabajara con los Escritos - y yo lo invité a comentar partes específicas de los Escritos - porque, aparentemente, en París, todo el mundo leía los seminarios, y nosotros, acá, perdidos donde estábamos, solo teníamos los Escritos para leer. Fue una sorpresa, para mí, descubrir cuanta gente, en Francia, no conoce en detalle los Escritos. Conocen, por ahí, los seminarios, pero no mucho los Escritos.

No han hecho reuniones dedicadas a los Escritos, como hemos hecho nosotros....

Fíjense en las listas de carteles, de las distintas escuelas, van a ver que la mayoría son sobre seminarios, y no sobre los Escritos. Por ejemplo, no he visto un solo cartel sobre *l'Etourdit*, que es un escrito, aunque posterior. O sobre Televisión – para hablar de cosas publicadas.

Ahora también tenemos la posibilidad de escuchar conferencias como, por ejemplo, "La tercera". Traducir ese texto, que además no está establecido, fue un lío. Yo estoy segura que hubo errores ahí, como tenía errores la versión francesa. Estoy prácticamente segura. Entonces, ahora quiero escucharla.

¿Uds. se dieron cuenta de la enorme diferencia que hay entre Televisión hablada y la Televisión impresa?

Todo el orden está cambiado. Y la forma de decir de Lacan, para algunas cosas, es mucho más suave que como aparece en el texto impreso, muchísimo más suave.

N. Ferrari: Eso es lo que notábamos también nosotros en "Encore"....

G. Herreros: ... será por eso cada vez que lo leía no entendía nada.... (risas)

D. Rabinovich: Es más clara la lógica.

N. Ferrari: Si, si

D. Rabinovich: Porque Lacan tiene ciertos hilos lógicos que si los cambias de orden, es muy difícil, reencontrarlos en el texto. Televisión tiene ese problema.

Pero está la grabación. Jacques-Alain debe pensar que somos todos idiotas y que nunca vamos a comparar con la grabación, como si la grabación fuera algo fetichista, para ver la imagen de Lacan hablando – yo lo tengo pasado a casettes, para escuchar, no para ver; hasta me molesta a veces el ver, para poder escuchar.

Y hay muchas cosas que uno podría interpretar diferentemente que como ha sido editado en Televisión.

No es un trabajo que se haga demasiado. Yo creo que se hace, incluso, mas, en algunos puntos acá que en Francia.

G. Herreros: Podría contarnos un poco mas acerca de cómo fue la organización y desarrollo del encuentro de Caracas?

D. Rabinovich: Uds. saben cual es el mito. Y es cierto.

El encuentro de Caracas se armó en una playa, que se llamaba Chichiriviche, comiendo langostas, Miller, Judith, mi esposo y yo.

Empezó a partir de la idea de un reencuentro de la gente exilada.

Y ahí fue Miller el primero que dijo que quizás Lacan podía venir.

Obviamente, ahí cambió todo (risas)

Cuando volvimos a Caracas lo llamamos por teléfono a Lacan, y Lacan aceptó venir.

Ahí tienen como nació. Casi les diría que de un azar muy llamativo. No puedo decir otra cosa.

Porque toda esa cosa que se lee en Roudinesco, tan planificada, en realidad se debió a una serie de contingencias. No digo que Miller no tuviera sus intenciones, sin duda. Pero se dio la contingencia de que Lacan aceptó venir a América Latina, a partir de una invitación, que fue la mía. Porque hasta entonces había rechazado las de todo el mundo.

Ahora, yo sé que hubo muchos manejos con todo esto. Yo era la responsable de organización pero para América del Sur, entonces no podía hacer demasiado. En el sentido de que Miller decidió exactamente a quienes invitar y a quienes no.

N. Ferrari: En todos los países o solo a los franceses?

D. Rabinovich: No, solo los franceses. Aquí no conocía a nadie.

Fue más bien una cadena de amistades que se fue corriendo.

Nosotros hicimos una amplia convocatoria. Hay mucha gente que no vino porque pensó que Lacan no iba a venir. Y es cierto, estaba muy enfermo.

M. Sauval: La crisis de la AMP, a partir de la ruptura del sector encabezado por Colette Soler, volvió a poner en el tapete algo que ya fue planteado en diferentes momentos, por ejemplo en el 91 cuando un sector de SABA y del Seminario Lacaniano no entraron a la EOL, o aún antes, cuando se producen los hechos entorno a *Stécriture*, por la publicación del seminario sobre la transferencia.

Algunos lo dicen así: "nosotros, esto, ya lo vimos desde Caracas".

¿Cuál es su balance, su visión actual, sobre qué es lo que pasó?

Recuerdo una intervención suya, muy dura, en una charla del Foro Psicoanalítico de Buenos Aires, en los comienzos del mismo, es decir, principios del 99.

D. Rabinovich: Diría que el punto de *après coup* es individual, tanto de los distintos grupos como de las distintas personas. No puedo decir que muchos franceses no me hubieran avisado. En ese momento - es decir, en el 80 - Jacques-Alain no se mostraba tan claramente como se mostró después de la creación de la AMP. Si no yo me hubiera ido mucho antes.

Empecé a percibir algo alrededor del 85/86, cuando Miller empezó, como se dice en francés, a "*déconner*".... es difícil traducir....

M. Sauval: ..patinar ..

D. Rabinovich: si,.. patinar, en cuanto a toda una posición en la cual él se colocaba como el responsable del psicoanálisis en el mundo, dicho explícitamente...

M. Sauval: ... l'au moins un ...

D. Rabinovich: exactamente

M. Sauval: En realidad, dicho por Lacan....

D. Rabinovich: No estoy segura.

M. Sauval: Lo dice en...

D. Rabinovich: No estoy segura.

Eso nos llevaría a Caracas. La versión que se vende del seminario de Caracas, escuchen y verán que la frase famosa "*yo soy freudiano, a Uds. les toca ser lacanianos*", Lacan no la pronunció.

Como el seminario llegó escrito a Caracas, con esa frase, antes de que llegara Lacan – Lacan hizo varios cambios respecto de la versión escrita – esa versión escrita fue traducida tal cual. Y yo confieso que fue un error mío, no me di cuenta. En la comisión organizadora éramos 5 o 6, y estábamos como locos: era un paquete organizativo terrible.

Yo me di cuenta bastante tiempo después. Un día me puse a escuchar el seminario y me dije: "acá falta algo". En realidad faltan varias cosas. Lacan no quiso pronunciar esa frase, y otras que, no puedo jurar que no fueran escritas por él, pero tengo grandes sospechas que no fueron escritas por él.

Esto lo dije públicamente en Brasil y en España.

G. Herreros: Y como se fue dando cuenta como "venía la mano"?

D. Rabinovich: Por las presiones directas.

G. Pietra: .. "me dolía"...

D. Rabinovich: Exactamente (risas)

Pienso más bien en algunos posteriores, del 79 u 80.

En esa época, Lacan tenía momentos de lucidez y momentos en que no reconocía a la gente. Bueno, un señor con arterioesclerosis. Había momentos que estaba bárbaro, que era Lacan, y momentos en que era un señor viejo que no sabía a quien tenía adelante. Bueno, es algo normal.

Por ejemplo, tomemos el seminario de Caracas: es una vuelta muy jodida y antifreudiana del seminario RSI y de algunas partes del *Sinthome*. Hay frases que son casi textuales y que están articuladas de un modo tal que no tienen nada que ver con lo que Lacan dijo realmente, enunció, en esos seminarios. Pero es prácticamente lo mismo, un resumen.

Desde ya, en ese momento, en el 80, yo no conocía RSI.
Posteriormente, teniendo que hablar sobre el seminario de Caracas, pensaba "pero esto, donde lo leí?". Entonces hago un cotejo con una parte de RSI y otra parte del Sínthoma, y veo que es una *melange* de todo eso con algunas frases, y un tono antifreudiano, que no es claro en los seminarios.

Aún con una versión mal escrita del seminario, bastante catastrófica, como la de RSI - al menos la primera que yo tenía, ahora hay una que es un poquito mejor – no daba la impresión de una pelea con Freud sino un cotejo entre sus cosas y las de Freud, en particular como interpreta lo que Freud presentó en un espacio tridimensional, y que él lo interpreta desde su espacio topológico y lógico. Si eso es traicionar a Freud...

Esto es muy llamativo como experiencia que hace pensar que algo en esas últimas cosas que escribió Lacan, tiene el carácter de un collage. Yo tenía y tengo mis dudas, mis reservas.

Durante varios años pude parar a Miller en Argentina.

Cuando llegué de Caracas, en el 83, él quería que yo hiciera una escuela aquí, que declarara disueltos todos los grupos. Yo le dije que no estaba loca. Que si hacía 8 años que no estaba en el país, como iba, después de 8 años de ausencia, arrogarme esa decisión. Era desconocer el trabajo que habían hecho las personas, acá, en una situación muy difícil. Me parecía, absolutamente, una burrada, una falta de seriedad. Fue el primer encontronazo serio.

Creo que ahí ya se comenzó a marcar cierto distanciamiento.

Yo no soy una persona muy obediente para ciertas cosas (si para otras), y a mi no me gustó nada el énfasis cada vez más importante que Miller le daba a la centralización de las cosas.

En el primer encuentro que se hizo en Buenos Aires – y en el de Caracas también – el papel de los latinoamericanos fue muy importante. Tuvimos libertad de organización, en el 84, sin muchos problemas.

Los problemas comienzan después de eso, después del 84.

Creo que Miller quedó ensoberbecido por el éxito del 84, y empezó a plantear cosas, a las que yo le contestaba que no, en la mayoría de los casos. Igual se hacía un poco difícil.

Cosas como por ejemplo discutir las publicaciones de Manantial. Yo no iba a publicar artículos por cuestiones políticas. Si eran malos eran malos. Y si alguien que no me gustaba políticamente había hecho un buen artículo, era un buen artículo. Un poco idealista de mi parte, pero bueno....

Creo que acepté un 10 % de cosas con las que no estaba totalmente de acuerdo, pero que tampoco eran catastróficas. Porque había algunos que eran catastróficos, y a mi no me importaba que el señor fuera no sé quien o la señora no sé cuanto.

El tema publicaciones trajo muchos roces todo ese tiempo.

La otra cosa que trajo muchos roces fue el proceso de apuro que tenía Miller por crear una internacional y por forzar a los grupos a una escuela.

Eso se manifestó en el 90, pero comenzó mucho antes. Eso empezó en el 86 u 87.

Diría que, como cada vez estaba mas en desacuerdo con lo que él hacía, esto culminó en el desacuerdo cuando SABA no se plegó a lo que sería la EOL. Diría que, para mí, las razones son siempre las mismas. Uds. van a ver que se repiten. Colette dice lo que yo dije en el 90, y lo que otros dijeron en el 83 – ciertas cosas que yo dije, y otras que no, porque también había ciertos desarrollos diferentes. Entonces diría que el momento de *après coup* para cada uno tenía que ver con el momento en que estaba en su relación con Miller y como estaba en su relación con el psicoanálisis en general.

Justamente acá fui muy cauta porque yo hacía años que no veía a la gente. Durante 8 años no pisé Argentina. Era muy difícil venir y decir "no existen".

Y uno veía la centralización cada vez creciente.

Y como iba a ser el pase, estaba escrito en el 90; cosa que no estaba clara en el 80.

M. Sauval: Sin embargo, quisiera marcar algunas diferencias. Hay una manera de plantear la discusión que es decir que Miller es "malo". Lo cual puede ser cierto pero....

D. Rabinovich: ... pero eso no agota la discusión...

M. Sauval: exactamente, no nos saca del impasse....

D. Rabinovich: ..claro, está demostrado eso.

M. Sauval: Yo encontré dos lecturas que me resultaron interesantes. Una es la hipótesis planteada por Jean Allouch en términos de que es una relación a Lacan la que se sostiene en la queja de que Miller es "malo", es decir, una queja donde no se cuestiona el hecho de que es el propio Lacan el que avaló a Miller...

D. Rabinovich: ... estoy de acuerdo...

M. Sauval: ... y que por lo tanto, la cuestión no es quedarse en que Miller es "malo" sino analizar cual es la relación a Lacan que se plantea en esa queja. Mas allá de las particularidades de la transmisión epiclérea, lo que me parece interesante es interpretar esa queja contra Miller en términos de una demanda de formar parte de la "familia" de Lacan.

D. Rabinovich: Estoy de acuerdo

M. Sauval: Y la otra lectura es la que Ud. planteó en aquella famosa "Velada de la garantía", con la contraposición de dos lógicas, entre la escuela única y la lógica del no-todo.

Porque esto también se sigue repitiendo. Por ejemplo, los foros del movimiento que lidera C. Soler, a semejanza de la AMP, también van a una escuela única, es decir, a la centralización.

Todo empuja para el lado del Uno.

En aquella velada Ud. planteaba, con la lógica del no-todo, que quizás era preferible optar por varias escuelas...

D. Rabinovich: ...Lacan propuso su escuela para París.

Ni siquiera era Francia.

M. Sauval: La pregunta es: que piensa de esta situación de impasse? Una situación de impasse que tiene su costado positivo, en el sentido de la apertura que genera, pero también parece que nos encontramos con una eterna irresolución del problema, y esto también implica cederle terreno a los discursos más inconsistentes, oportunistas o eclécticos

D. Rabinovich: Aparte de contar lo que para mí era bastante evidente en la relación con Miller, creo que también cambió la relación de Miller con los textos de Lacan.

Es una cosa muy sutil.

Uno no puede decir que fuera explícita.

Creo que él vino a ocupar, para muchos, el lugar de Lacan, que se había muerto.

Yo nunca entendí la veneración personal por Lacan. Y digo veneración y no respeto, que es otra palabra. Uno puede respetar a Lacan, pero venerarlo?

Hay cierta hagiografía lacaniana, que uno la ve instalarse, del lado bueno y del lado malo, pues están las dos.

Yo creo que lo que no hay es un cuestionamiento de aquellos puntos en las obras de Lacan que permiten una deriva semejante. Incluso que permiten sustentar ciertas ortodoxias. Porque están en el texto de Lacan.

Me parece que faltan lecturas críticas de Lacan, críticas en el buen sentido, es decir, en el sentido de hacer una lectura muy detallada de sus seminarios, de sus referencias, y de sus posiciones en relación con el momento histórico.

Por ejemplo, a mí siempre me pareció que el pase fue una medida demagógica del 68, respuesta a mayo: los jóvenes al poder! No digo que sea todo o que se reduzca a eso, pero hay algo de eso.

Yo nunca estuve a favor del pase, nunca. Siempre desconfié de que eso pudiera funcionar.

M. Sauval: En que sentido?

D. Rabinovich: En el sentido de que era un procedimiento, y es imposible que no se "emputezca", para decirlo groseramente. Es imposible por estructura.

G. Herreros: Que sinónimo le vamos a poder encontrar a ese término??? (risas)

D. Rabinovich: Me parece que eso es muy importante.

Se van creando diferentes Lacan, con distintos énfasis, de un modo atemporal.

Es decir, algunos enfatizarán más la propuesta del pase, otros enfatizarán mas el discurso de Roma, por decir algo, y otros enfatizarán los nudos.

Y esto no es muy diferente de lo que pasó con Freud. Cada uno tomó un girón y lo llevó como la reliquia del santo, para armar una nueva iglesia – las iglesias se armaban en torno a las reliquias del santo.

Ese es el problema que hay con los seminarios, y por eso no circulan: son las reliquias sagradas, sobre todo los orales.

G. Herreros: Ud. decía que siempre desconfió del pase. Esto nos lleva a la pregunta acerca de la garantía y la certificación del analista. ¿Cómo la pensaría Ud.?

D. Rabinovich: No sé (risas)

N. Ferrari: Con relación a esto, Ud. decía que en el 91 había algo que ya estaba jugado con relación al pase. ¿Que es lo que estaba jugado?

D. Rabinovich: Que todo iba a depender de un grupo selecto de personas – en el cual yo estaba incluida – que iba a decidir de los análisis de todo el mundo en todo el mundo. Y uso el "todo" a propósito.

Entonces estaban en cuestión los analistas y los analizantes. Lo que se impulsaba era una "prise en main" escandalosa.

Lo que determina el lío con el grupo de Solal Rabinovitch, de la Escuela Sigmund Freud, es precisamente: "mis pacientes no pasan". Yo lo escuché.

Entonces, ¿estamos lejos de los didácticos de la IPA?

Para mí eso fue definitorio. Si yo no quise entrar en la IPA, ¿voy a entrar en una nueva ortodoxia?.

Yo hubiera podido entrar en la IPA, con un pequeño esfuerzo. Pero no me interesó.

M. Sauval: Ahora, es un problema, porque el pase es una cosa casi sagrada. No hay grupo lacaniano que no lo reivindique. Es la marca con la que se pretende distinguir a las instituciones lacanianas.

D. Rabinovich: Será la opinión de muchos, pero no es la mía. Diría que en esto yo estoy bastante a contra mano del criterio general. No digo con esto que uno no examine el problema del final de análisis.

Lo que yo digo es que no veo forma en que el procedimiento del pase funcione sin grandes interferencias institucionales. He escuchado a gente de varias escuelas diferentes, hablar de su pase, y en cada uno se reconoce la posición teórica de la escuela de la que viene.

Y no es de uno, estoy hablando de unos cuantos.

Porque escuchar, escucho. Me interesaba saber si estaba yo tan loca o si se verificaba algo. Y para mí se verifica el postulado que el mismo Lacan hizo, en cierto momento, sobre "Variantes de la cura-tipo". Porque el pase, y lo que yo he visto en su introducción, es la producción de curas tipo.

M. Sauval: En ese sentido hay algunos clichés mas que se producen con relación a la cuestión del pase, en particular la cuestión del deseo del analista, pensado como deseo de saber.

D. Rabinovich: Lacan dice explícitamente que no hay deseo de saber.

M. Sauval: Pero los lacanianos dicen que lo particular del deseo del analista, en tanto deseo "nuevo" es ser un deseo de saber.

D. Rabinovich: Lacan no lo dijo en ningún lado. Creo conocer bastante bien los seminarios, por ahí se me escapó algo, pero...

Incluso, sobre el final dice claramente "no hay de deseo de saber, lo único que hay es horror de saber", en el seminario 21

M. Sauval: No sé si recuerda aquel número de *l'Ane*, donde se publicó "*Acier l'ouvert*", cuando la crisis del 91. Ahí Miller dice explícitamente que los AE deben pensarse como analistas "de jure", a diferencia de los AME, que serian analistas "de facto". Es decir, los AE serían analistas que se podrían garantizar en tanto tales aún antes de haber dirigido una cura, en la medida en que se habría verificado, en el pase, que su deseo se adecua a los X parámetros que definen al "deseo del analista". Y ahí Miller señala claramente que debe ser un deseo de saber.

Quizás por esto sea una idea muy difundida.

Por ejemplo, recuerdo un muy interesante trabajo de Quinet sobre el estilo, que circuló bastante por Internet, y que termina diciendo, negro sobre blanco, que el deseo del analista es un deseo epistémico, un deseo de saber.

D. Rabinovich: Sé que dice eso porque cuando en noviembre del año pasado, cuando dije "no hay deseo de saber" se quedó impactado. Creo que es un error de buena fe.

En todo caso, diría que, en lo que hace al saber, lo más importante que dijo Lacan es su referencia a la docta ignorancia. Creo que el deseo del analista no tiene que ver con el saber.

Obviamente que hay una dimensión en la cual el saber se juega. Pero no culmina en una episteme. Sino sería lo mas antilacaniano posible.

M. Sauval: Volviendo a su rechazo del pase, a esta dificultad para encontrarle una vía que no lo someta a las interferencias institucionales, una de las cosas que se puede verificar es que gran parte de lo que se dice sobre el pase empuja a identificar el deseo del analista con un modelo de deseo para los analistas.

D. Rabinovich: Lacan dio una respuesta clara a esto, en el seminario sobre los cuatro discursos: usar la posición del deseo del analista, vinculada al deseo del Otro, para fines propios, es una canallada.

Entonces depende de cómo se lea el deseo del analista, se puede caer en una cosa u otra.

Para mí nunca fue una confusión con un deseo subjetivo. Para mí está claro eso.

Es una función que viene a sustituir la contratransferencia, si vamos a hablar estrictamente.

Es una formalización de la teoría de la contratransferencia manejada de un modo particular.

Pero acá está ese problema del que hablábamos hoy: no se hace una genealogía de los conceptos en Lacan, ni dentro de su obra ni en su relación con otras obras.

Porque no olvidemos que en el seminario sobre la transferencia dedica largas discusiones acerca de artículos kleinianos. Y lo mismo hizo en el seminario anterior.

Es decir que está buscando diferenciar algo que permita salir de la contratransferencia puesta en un nivel tan idealizado, y siendo una respuesta tan subjetiva. Lacan está intentado acotar la dimensión imaginaria y ubicarla en otro contexto.

La contratransferencia es la reacción del sujeto analista confundiendo ese lugar de analista con su subjetividad. Pero un analista no responde en función del deseo propio, sino en función del deseo del paciente. Si no, hace adoctrinamiento.

El deseo del analista es una función que actúa operando sobre la base de ciertas subjetividades que tienen que haber depurado ciertas cosas - es decir, la contratransferencia - para poder responder, por ejemplo, en el caso de la vacilación de la neutralidad, desde otro lugar que la contra transferencia.

Me da la impresión de que estos problemas fueron sacados del contexto genealógico en que se dieron. El deseo del analista, en Lacan, no es lo mismo la primera vez que lo menciona en el seminario 8 sobre la

transferencia, que cuando lo retoma en el 11 - donde no existía el pase - que cuando lo retoma en el seminario del acto - donde recién aparece el pase - y después hay muchas variaciones sobre eso.

Creo que había una ubicación en la obra de Lacan y en la realidad de lo que Lacan estaba enfrentando, clínicamente me refiero, que hacía las cosas diferentes.

Me parece que es una formulación eminentemente teórica de Lacan, y si uno piensa que Lacan nunca quiso dar indicaciones técnicas, sino cosas muy generales, que debían ser moduladas sobre cada sujeto, pienso que confundir las dos cosas es una forma de borrar los conceptos lacanianos.

Para mi no hay otra forma de entenderlo.

G. Herreros: Ud. decía que escuchando algunos relatos sobre pases uno podía darse cuenta de a qué escuela pertenecían, por ejemplo...

D. Rabinovich: ... si uno conocía la posición teórica de cada escuela...

G. Herreros: ... justamente, Ud. piensa que hay diferencias teóricas entre las escuelas? Piensa que esas diferencias teóricas marcan diferencias clínicas?

D. Rabinovich: Creo que sí. No puedo jurar del todo.

De lo que más puedo hablar es de la Argentina.

Yo diría que, en general, cierto grupo de analistas, que se formó con Masotta, tiende a enfatizar en exceso el juego del significante en la dirección de la cura. Digamos que llega un momento en que se pone un poco pesado, un poco a lo Torok, digamos...

M. Sauval: ... Interminable...

D. Rabinovich: Interminable. Pero además, algo falla.

Uno ve, a partir de ahí, un análisis centrado en el significante, con muy poca idea de la función del objeto en el análisis. O pasan muy rápido – algo que les permite atar con el significante – a la identificación con el síntoma.

Ahí es fácil ver por qué lado la gente hace el salto de toda la época media de Lacan, digamos - esa época que va del seminario 11 al seminario 17, que a mi me parece es una época riquísima – hay un rodeo de eso, y se llega a los últimos seminarios.

Eso hace que los análisis tengan una tendencia a ser muy largos, que descuiden enormemente la dimensión imaginaria....

M. Sauval: ... en que sentido descuidar la dimensión imaginaria?

N. Ferrari: ..primacía de lo simbólico?

D. Rabinovich: Primacía de lo simbólico, y de un real difícil de entender.

Esto es algo muy interesante. Por ejemplo, los franceses no consideran el problema de la envidia.

La palabra "envie" que traduce envidia, también es ganas, lo cual ata a cierta dimensión imaginaria del deseo. Es un problema propio de esa lengua. Nosotros, en cambio, tenemos una palabra diferente. Ellos tienen "jalousie", y "jalousie" no es para nada "envie". Los celos son una cosa y la envidia es otra. Ahí, como ven, hasta hay problemas de lengua, lo que ciertas lenguas permiten y otras no. En inglés existe "envy" y también existe "jealousy".

En cambio en inglés no hay una palabra para "pudor".

Bueno, podemos jugar con ciertas especificidades lingüísticas, pero lo que veo como problema es que todo lo que es del orden de ciertas relaciones duales mortíferas, como puede ser la relación de envidia - en eso Klein no se equivocó; lo teorizó mal, está bien, pero que hay relaciones duales mortíferas, las hay; y donde la envidia es un componente importante, las hay; pensemos que es un término que viene de Freud en alemán –*neid*– la impresión que tengo, últimamente, es que hay una dimensión del imaginario kleiniano – vamos a llamarlo así o winnicotteano – que no se sabe manejar. Y lo digo simplemente porque conocí las variantes. De hecho, los análisis kleinianos no fueron exclusivamente sin éxito. Hubo muchos éxitos. Y quienes no los conocieron no se dan cuenta de lo que Lacan está elaborando sobre la base de ciertas cosas de Klein o de Freud o de Abraham.

Entonces terminamos con curas “tipo”. Por ejemplo, en Francia, estuvo un tiempo centrada en el fantasma, otro tiempo en el síntoma

Se observa sobre todo en la cantidad de actings que hay en los análisis o pasajes al acto.

Esto tuvo un gran desarrollo en la escuela Argentina: de hecho está Racker, de hecho está Liberman y también algunas cosas de Grinberg, quienes, aún usando el término contratransferencia, algo pescaron de la diferencia. Por ejemplo, Racker tiene que diferenciar dos contra transferencias: una que sirve y otra que no. La que no sirve se empieza a acercar a lo que llamaríamos el deseo del analista. Es decir que no eran tan tarados.

Y como en esa perspectiva estaban todos muy preocupados por el problema del acting, aunque no hablaran claramente del pasaje al acto, yo creo que eso hizo que mucha gente, aquí, lo tenga en cuenta sin saberlo, sea porque tuvo experiencias con kleinianos o se formó con un kleiniano. Entonces lo tiene incorporado, aunque no lo ve; lo cual le da cierta libertad para moverse con el objeto, sin imaginarizarlo como lo hace Miller.

Para mí, Miller vuelve a una imaginarización del objeto, peor que la de Klein. Y aquí no estoy hablando de Miller "malo", sino de lo que para mí es un error teórico. Porque es como si el objeto fuera decible, como si el objeto fuera – a pesar de todo lo que dicen – la meta. Porque lo están manejando mas como la meta que como la causa. La causa se convierte entonces en una palabra vacía, mas allá de todas las concesiones del tipo "la causa está atrás". Porque en los hechos funcionan con el objeto como meta. Lo cual da lugar a la producción de analizantes muy caracteropáticos.

Hay que acordarse de que el carácter no hace síntoma.

Una cosa es identificarse al síntoma, y otra cosa es identificarse al carácter, el cual – Lacan mismo lo dijo – es el núcleo que el objeto **a** sostiene.

Ellos hablan de los "caracteriels". Para nosotros serian los caracterópatas; un término que nosotros conocemos por tradición, por haber leído Fenichel, por un montón de cosas, y por haber leído Freud. Y lo único que retienen en Lacan es la crítica de Lacan a Reich, cuando Reich es uno de los tantos, y no de los más importantes, que trabajó el tema del carácter.

Entonces, no es lo mismo que la identificación con el síntoma. Es el objeto *a* como algo con lo que el sujeto queda identificado. No desidentificado.

M. Sauval: Sería el peor obstáculo para la producción de analistas.

D. Rabinovich: Sí. Por eso Lacan dice que el analista debe hacer semblante de a.

Algunos se creen que ellos son un objeto.

Volviendo entonces a la pregunta primera: una clínica lacaniana, ¿qué implica?

En primer término, el logro de una cierta libertad respecto al encuadre clásico.

Cuando el encuadre lacaniano se transforma en encuadre clásico, y son rigor las sesiones de 2 minutos, estamos en una ortodoxia igualita a la de los 45 o 50 minutos.

Lo que Lacan planteó es la libertad con el tiempo y no el tiempo corto. Habló de un tiempo lógico y no de un tiempo cronológico. Dos minutos no tienen nada que ver con el tiempo subjetivo: eso es confundir la brevedad de la aparición del inconsciente - como Lacan lo define en el seminario 11 - con el tiempo subjetivo. A veces en 2 minutos la gente no llega ni a hacer un lapsus.

M. Sauval: Hasta la sociedad es capaz de percibir este tipo de abusos. Supongo que recordará aquella serie de spots publicitario que realizó Telecom, que cubrían una serie de situaciones mas o menos graciosas y que contrastaban con lo "barato" que resultaba "hablar por teléfono". Uno de esos spots mostraba una sala de espera de un consultorio: se abre la puerta, sale un paciente y el psicoanalista se queda parado en la puerta, el paciente que está en la sala va a ingresar, y el psicoanalista le da la mano, le dice "no confunda necesidad con demanda" y lo despide.

D. Rabinovich: Esto es importante. Así como en el kleinismo ortodoxo, fin de los 50, principios de los 60, los pechos y los penes volaban... (risas). .. ahora vuelan los objetos, el falo, la necesidad, la demanda, que sé yo.

Son términos que no se pueden usar en la clínica. ¿Cómo le van a decir eso a un paciente, en la clínica? Cuando el paciente es analista, se pueden dar otros matices, pero a una persona lega, como le voy a decir que hay que separar necesidad y demanda.

Bien, entonces, primer punto, la libertad que Lacan dio respecto al encuadre.

Hay algo que todos los analistas hacían y ninguno lo confesaba: la vacilación de la neutralidad.

Pero nadie lo confesaba. Todos los analistas, los más kleinianos que yo conocía, tenían lugares de puntuación en torno a la transferencia en donde cambiaban y usaban eso para salir.

Evidentemente, les costaba mucho hablar de eso porque era ser poco ortodoxo. Pero lo hacían.

Dentro de este mismo punto, con relación a la libertad y la vacilación, hay otra cosa que noto: la vacilación ha sido entendida básicamente en el sentido del amor, y se supone que no podría ir para el lado del odio, es decir para el lado de la transferencia negativa.

La vacilación analítica toca los dos puntos. Conozco distinguidos analistas lacanianos que se sorprenden ante la posibilidad de una vacilación para el lado negativo.

Este es un punto muy importante porque esto crea unas erotomanías... maravillosas, y creo que son bastante visibles a menudo.

Otro punto donde Lacan cambia respecto de Freud, pero siempre en la línea de Freud, es el concepto de transferencia, con la noción de sujeto supuesto saber, objeto, deseo del analista. No es el mismo concepto de transferencia. Y también con los matices que introduce en el concepto de repetición. Lacan tiene una manera de manejar la repetición, que no es exactamente la de Freud y que creo que presenta muchos problemas, porque es un colador demasiado grande que deja filtrar demasiadas cosas. Hablo desde la operatividad clínica.

Señalo puntos de problema.

Está muy bien teorizado, muy inteligentemente teorizado, pero la articulación con la clínica no es clara. Este es un punto que marcaría.

Pero tanto el sujeto supuesto saber, el deseo del analista, o conceptos diferentes de fin de análisis, todo eso es un grupo de cosas fundamentales, que Lacan abre.

Abre, y muchas veces no resuelve. Es claro: no resolvió todo.

El otro punto es la interpretación. Y creo que ahí es tan válido el Lacan del discurso de Roma como el de *l'Etourdit*. Sostener que uno es mejor que el otro me parece incorrecto.

Que quiero decir con esto? Que según el momento de cada paciente, en cada momento, uno tiene que operar diferentemente. Tiempo con sesiones más cortas en algunos casos, mas largas en otros casos; operar con una vacilación amorosa o agresiva, según el caso. No hay una norma.

Si hay algo que queda claro en la teoría lacaniana – aunque después se ha desfigurado – es que no hay una norma. Yo esto lo llamo la libertad que nos dio Lacan, y que no sabemos usar.

Entonces, los tres puntos en que Lacan resume la interpretación en *l'Etourdit*: equívoco, lógica y gramática, recorren gran parte de su enseñanza. Pienso que *l'Etourdit* es un magnífico resumen de Lacan. Muy difícil, pero es un resumen. Hace una nueva síntesis de distintas cosas, una nueva organización de la estructura. Me parece vital percibir que la interpretación tiene esas tres dimensiones y que por lo tanto Lacan no nos deja una técnica sino una cierta guía sobre la operación.

Respecto de lo que me preguntaban, acerca del planteo de Miller de poder garantizar el analista antes de que el mismo ejerza, me parece que se abre a esta crítica precisamente. ¿En qué sentido? En el sentido de que Lacan nos enseña algo que a Freud le costó mucho llegar a formular, que es que, en el psicoanálisis, todas las necesidades son *après coup*, que no hay necesidad *avant coup* o a priori. Decir que el pase asegura el deseo del analista antes de que el analista empiece a operar, para mí, francamente, es decir un a priori idealista sobre su análisis. Es un idealismo - como yo siempre digo - como el de la posición depresiva.

Si uno parte de estas cosas uno puede pensar que una clínica lacaniana se tiene que caracterizar por un alto grado de particularidad. Es decir, que no hay, en un sentido profundo, común medida. El enorme esfuerzo que hizo Lacan para que no se construya una ortodoxia – que ya está construida de distintas maneras – y por último la riqueza de medios que se pueden jugar para pensar en psicoanálisis en el nivel de la interpretación y del manejo de la transferencia, donde Lacan nos dejó un montón de cosas que en general no se toman en cuenta.

Y diría que en ese sentido hay que reencausarlo. Mi impresión es que no se ha visto que Lacan hablaba desde una experiencia de ciertas cosas: una experiencia de los análisis como el que él tuvo, una experiencia de ver ciertos análisis kleinianos. Cuando Lacan hablaba de los posfreudianos hablaba desde ahí. Hay que conocer desde donde habla para significar adonde va. Y en general las lecturas de otros autores por parte de los lacanianos, son pobres

G. Herreros: Y en ese sentido, la práctica analítica, en su experiencia clínica, ¿que tipo de fines de análisis se producen? ¿que tipo de analistas estamos produciendo? ¿qué fines de análisis se producen?

D. Rabinovich: Creo que no hay una unificación, salvo cuando hay una ortodoxia muy definida, como alguna de las que hemos mencionado, donde se produce mas de lo mismo.

Por eso tampoco hay producción en los AE. Porque los AE, para producir, deberían ser diferentes del propio analista o de la institución a la que pertenecen.

De eso se quejaba Lacan amargamente. Cada vez que iba a un congreso tenia que escuchar todo lo que ya había dicho (risas)

G. Herreros: Eso va a favor de su idea del pase.

D. Rabinovich: Por eso Lacan empieza el seminario *Encore* diciendo "yo sigo pasando". No es inocente que Lacan inicie así. Quiere decir que cada seminario es una demostración que él no olvidó como llegó a ser analista.

M. Sauval: Justamente, en ese mismo comienzo del seminario *Encore*, Lacan también hace una referencia a sus analizantes...

D. Rabinovich: ..si han llegado al mismo punto ... o no.

E. Albornoz: En el seminario XVI, cuando dice "yo hablo como analizante", en realidad le está diciendo a los otros: "yo trabajo".

D. Rabinovich: Ahora, tengamos claro, los "maître" como Lacan suelen producir cierta pereza alrededor de ellos, porque es alguien que piensa por todos.

M. Sauval: Volviendo al tema de los analizantes, hay quienes plantean que actualmente quizás haya demasiados analistas y pocos analizantes.

D. Rabinovich: No estaría tan de acuerdo.

Yo diferenciaría dos situaciones. Uno puede tener análisis didácticos, es decir análisis de analistas, de colegas; y uno puede tener, lo que yo llamo, pacientes de la calle.

Yo diría que estos abundan. A veces no tienen plata. Pero no es que no existan.

Existen y tienen ganas, aunque a veces no tienen como.

En este sentido, no faltan analizantes. Yo diría que la influencia del psicoanálisis en la Argentina no ha bajado. Ha tomado modos diferentes, por la crisis económica. Obviamente, ya nadie puede ser el rentista que eran los analistas del 60 que tenían aseguradas colas para entrar a la IPA. Ahora nadie entra ahí.

M. Sauval: Lo decía más bien en el sentido de la promoción característica de nuestros tiempos de la queja y la tendencia a la desresponsabilización de los sujetos

D. Rabinovich: Yo diría que ciertos "maîtres", en ciertos grupos, tienden a inducir una posición de queja, porque les conviene, porque les sería difícil enfrentarse con rivales. Creo que eso lo vemos muy claramente, al menos yo lo he visto muy claramente.

Para decirlo muy sintéticamente, si el inconsciente es solo tomado en su dimensión de demanda de amor, nunca va a surgir el inconsciente como trabajo, y entonces sí vamos a tener sujetos que no son capaces de usar sus recursos para hacer otra cosa además de quejarse.

En ese sentido, la teoría de la demanda de Lacan, al no ser comprendida a fondo, crea muchos problemas. No responder a la demanda, que quiere decir?

Depende de cada caso.

Por ejemplo, con un paciente silencioso, que no habla, ¿que demanda es esa? ¿Que forma de demanda es el silencio?

Porque el silencio también es una demanda, aunque más de un lacaniano va a decir "no hay demanda", porque no habló, porque supone que el silencio no está incluido en lo simbólico.

Lo que sí se observa, en la gente joven, son pacientes cada vez menos capaces de articular discursos coherentes. Son más bien discursos fragmentados. Y muy pasivos. Que ya no tienen una preocupación tan

grande en torno a lo sexual, sino mas bien por las inhibiciones, como puede arreglárselas para defenderse, etc.

Volviendo al problema de la fragmentación en lo institucional, ¿cómo es posible, en Lacan, encontrar un tipo de uno que no sea el unificante en su sentido catastrófico? Y que tampoco lleve al autismo completo. Creo que ahí, la respuesta está mas bien del lado de lo que Lacan sostenía al final, del lado del "tourbillon", de las turbulencias.

Y todas estas escuelas tienden a estabilizar todo.

Creo, además, que en este país esto cumple una función política: tranquiliza.

Hay muchos analistas que se esconden en las escuelas para no estar desprotegidos y para no tomar la responsabilidad que les toca en otros campos.

Las sociedades de analistas casi siempre son pequeños grupos de amistades. La fragmentación se hace así: grupos de gente que está mejor entre sí que con otros, y después vienen las excusas teóricas.

Pero tengamos claro: si Colette no hubiese sido acusada de plagio, se hubiese ido?

Yo creo que no.

Ojo, hay mucha gente que yo quiero mucho, en el nivel personal y amistoso, y que los aprecio y respeto como psicoanalistas, entre ellos sin duda a Colette.

Pero, realmente, cuando están como institución son insoportables (risas)

Cuando están afuera son bárbaros, hacen pequeños grupos.

Entonces, ¿cómo hace uno para crear una forma de reunión que permita un intercambio, pero que no sea unificadora en ese sentido totalitario? Es un desafío.

Para mi no hay una respuesta clara.

Porque, además, en el minuto en que uno habla – y lo digo por experiencia propia – en que uno habla de institucionalización, de la que sea, empiezan las peleas: por los puestos, por esto, por lo otro, etc.

G. Herreros: Sería un imposible una institución analítica?

D. Rabinovich: Diría que todas las posibles no son demasiado seductoras (risas)

Además hay una cosa que me parece importante: que es como se olvida el trabajo intelectual, teórico, clínico, en estas escuelas. La comodidad intelectual se instala.

Les digo porque se instaló en SABA también, igual.

M. Sauval: No le parece que esa instalación de la comodidad intelectual podría deberse a la suposición de que la institución analítica tiene sus fundamentos en algo propio del psicoanálisis? Como si la creación de la institución analítica – y su posterior pertenencia a la misma – hubiesen resuelto, ya, las cuestiones más difíciles de la relación de cada cual con el psicoanálisis.

D. Rabinovich: Y si, yo creo que sí.

M. Sauval: Y uno de las más graves consecuencias de esto es que cualquier discusión entre analistas se transforma en un juicio sobre el estatuto analítico del otro: el de enfrente ya no es analista.

D. Rabinovich: Ahí vienen problemas serios. A mí me parece que la institución, tal como la concibió Lacan, es inseparable de los códigos franceses, no es exportable.

Por ejemplo, cuando Miller quiso forzar – y de hecho forzó – la unión de la EOL, repitió una historia en Argentina, que es la poca durabilidad de las instituciones.

Justo cuando había algunas que tenían alguna chance de existir y, más o menos, conversar entre si, hizo una gremialización forzada, un gremio único, sin permitir las transferencias, las particularidades de las transferencias en juego.

Eso me parece muy equivocado, así como el repetir de manera estereotipada los carteles, y aquello y lo otro.

Yo me acuerdo que todo el mundo se reía mucho de que en los reglamentos de la Asociación Psicoanalítica Internacional dice, estrictamente, que el psicoanálisis es practicado en sesiones de 45 a 50 minutos. Y acá estamos en algo diferente?

Ahora "psicoanalista" es el que hace el pase, el que tiene carteles, el que hace tal cosa en la escuela, el que es "trabajador entusiasta" y militante por la escuela. Cambiaron los parámetros, pero el fondo no cambió.

Y yo diría que el gran excluido de todas estas asociaciones es la clínica.

En ese coloquio en el que estuve, en Brasil, en las charlas de pasillo se hablaba mas sobre lo que uno hace en el consultorio, que lo que se habla en la gran sala. Entonces alguna gente me pidió que hiciéramos un grupo para discutir perversiones. Porque un grupo? Porque es necesario un ámbito que no sea indiscreto, donde la gente no juzgue de manera ortodoxa y pelotuda lo que el otro dice, etc. Se requieren una cantidad de condiciones para eso.

Entonces dijeron, bueno, podríamos hacer eso una vez por año.

Pero eso, por fuera de toda institución.

Y en el minuto en que sea una institución, se fue todo al diablo. Porque enseguida aparece los que están "adentro" y los que están "afuera", etc.

Entonces, esos intentos de "exogamia" saludable... (risas) .... son mal vistos por las instituciones, porque quiere decir que el otro no sé que está haciendo con tal otro, están transando, etc.

Por eso creo que espacios como Acheronta tienen eco, porque no plantean lo partidario - vamos a decirlo así - en el psicoanálisis. Y sirve: la gente lee otras cosas, se entera, es un foro de otro tipo.

Pero donde están jugados los prestigios personales, todo se complica.

Respecto de esto la gente joven podría hacer más: yo casi no puedo hablar de ningún paciente, aán pacientes que no son analistas. Y eso me pone de muy mal humor, porque no puedo hablar de mi clínica, porque voy a cometer infidencias.

N. Ferrari: Que tema ese.

D. Rabinovich: Es un tema que hay que plantearse. Creo que eso lo tocaba a Lacan. Y por eso dice en algún seminario que cuando habló, por única vez de un paciente, a la reunión siguiente del seminario todo el mundo lo tenía identificado. Lo dice el propio Lacan, no recuerdo bien en qué seminario, en el 7 o en el 8. Es el paciente respecto del cual comenta que la madre hubiera preferido que fuera homosexual o impotente.

Y ese es un problema enorme. Lo que se podía hacer en época de Freud no se puede hacer en época de la transmisión en tiempo real. Y del mismo modo que Lacan podía insinuar. Hoy en día, en una discusión muy grande, es muy difícil encontrar casos clínicos que no sean de hospital – en cuyo caso no son verdaderos casos de psicoanálisis – de los cuales alguien pueda hablar. En mi libro de las impulsiones tomé un caso prestado, no porque no tuviera casos en mi propia clínica, sino porque no puedo exponerlos.

M. Sauval: Y aún así se supo qué caso prestado era.

D. Rabinovich: Bueno, lo pusimos explícitamente, para que no hubiera ninguna duda. Pero porque sabíamos que esta persona no podía llegar a mezclarse con el medio analítico, etc.

Pero ¿como puedo yo poner un historial en Internet?, cuando por Internet se pasea cualquiera.

Son preguntas que plantean problemas de ética. Porque si no, lo que tenemos, es pornografía psicoanalítica.

N. Ferrari: Me gustaría retomar esto de que en los hospitales no habría verdaderos casos de psicoanálisis.

D. Rabinovich: Son muy excepcionales los pacientes que uno puede seguir a lo largo de años, como son, en realidad, los análisis que se acercan a un fin. Si vamos a investigar el fin de análisis es casi imposible hacerlo en el contexto hospitalario. Lo cual no quiere decir que no haya intervenciones psicoanalíticas. Pero estoy hablando de lo que nos permite hacer el análisis en su sentido más puro.

También es cierto que en las instituciones hospitalarias argentinas, no hay chance. En algunas francesas sí, por como está armada la seguridad social, donde pueden coincidir en una sala de espera un ministro y un linyera. Eso en Francia y en algunos lugares privilegiados.

Pero ¿donde vamos a encontrar nosotros eso en Argentina? ¿Dónde vamos a encontrar alguien que no esté apurado porque lo llaman de aquí o de allá?. Es difícil.

Cuando me refiero a esto, lo que digo es que los grandes casos, los que han hecho progresar las cosas, son casos privados, donde uno ha podido darse el lujo – porque es un lujo - de trabajar largos años. Largos años y ni siquiera estoy hablando de análisis terminados, sino de 4 o 5 años, para que uno empiece a tener cosas que decir. Es muy problemático esto, y creo que en general no se discute.

G. Herreros: Se discute de cuantos análisis terminan respecto de cuantos empiezan?

D. Rabinovich: No en términos cuantitativos. Es difícil plantear las cosas en términos cuantitativos en psicoanálisis. Yo diría que eso depende de los casos y de lo que el sujeto espera del análisis.

En esto estaría el problema de no llevar a un sujeto adonde no quiere ir. Porque uno, entonces, ejercería una especie de violencia psicoanalítica sobre el sujeto y esto es bastante frecuente.

Puede ocurrir que alguien logró, en análisis, en 3 o 4 años, cierto alivió de sus síntomas, y no quiera más. No es lo mejor, pero tampoco es lo peor. Muchos terminan así, sobre todo los casos de personas que no tienen que ver con el psicoanálisis.

Pero diría que tengo tal cantidad de reanálisis... ... aunque no habría que ser injustos con los analistas anteriores. Muchas veces es porque aparecieron cosas nuevas en la vida. Freud lo dice en análisis terminable e interminable: las circunstancias de la vida siempre nos pueden sorprender.

M. Sauval: Si, pero, por lo menos es la hipótesis de Lacan, después de un análisis lacaniano que terminó, ¿como volver a engañarse para empezar de vuelta?, si es que realmente hubo una caída del sujeto supuesto saber.

D. Rabinovich: Si, pero la caída del sujeto supuesto saber no es la caída del SSS en todos los ámbitos.

Tomemos un ejemplo banal. Una primera camada de discípulos de Lacan, que eran imitadores absolutos de Lacan: hablaban igual, tenían hasta las mismas inflexiones, se vestían igual, etc.

Era para pensar que el fin de análisis como identificación con el analista había funcionado bastante.

A mí me parece que ese es el momento super optimista de Lacan, y después fue temperando, como pasó con Freud.

De todos modos es muy difícil pensar... como puedo decirlo?

Vamos a empezar por el caso inverso. Todos conocemos mucha gente, cada uno en distintos ámbitos, que ha tenido buenos análisis, que les ha ido bien, y que en cierto momento se han conflictuado por ciertas cosas. Y, aunque no lo dicen en términos lacanianos, porque algunos no son lacanianos – otros sí – dicen "no hay nadie que yo pueda poner en el lugar del SSS".

Pero sin embargo sienten necesidad de analizarse, y honestamente, por cosas que le pasan con su vida, con su síntoma, etc. Hacer una "tranche". No estoy diciendo un largo análisis, sino volver a ubicar algunas cosas.

Y que respuesta hay para los que dicen eso, y no pueden crear una nueva transferencia.

Es difícil.

Por eso la caída absoluta del SSS me parece un poco mítica.

M. Sauval: Forzosamente será fallada.

D. Rabinovich: Por eso. Y cuando es lograda, crea un escepticismo importante. No me refiero a un escepticismo banal de desengaño, sino saber muy de entrada los límites del Otro. Saber que no van a poder idealizar como cuando entraron en análisis por primera vez.

N. Ferrari: Esto impediría un reanálisis o un retome?

D. Rabinovich: No. Pero cuando finalmente logran hacer un poco de transferencia con alguien – estoy hablando de mi experiencia clínica – son análisis que en general se desarrollan sentados, no en el diván, y donde, yo diría, si uno es sabio, la persona que viene habla mucho mas que uno. Es alguien que necesita una escucha. Uno podrá aportar alguna cosita, pero no le va a vender la pólvora a alguien que viene con 20 años de análisis (risas)

Uno ya sabe, de entrada, que no está colocado en ese lugar de arriba. No hay transferencia ingenua, para llamarlo de cierto modo.

Pero también está el otro polo: la gente que viene después de 15 o 20 años de análisis y uno les pregunta lo primero que tiene que preguntarles, es decir, "que sabe sobre Ud. después de tanto tiempo de análisis" – porque uno supone que con esa persona tiene que partir desde otro punto, sino se desvaloriza todo el trabajo anterior, eso llevaría a una repetición muy aburrida de cosas que ya se vieron en el otro análisis, e incluso porque uno tiene que encontrar una forma de operar de otra manera - y a esa pregunta, no saben que decir.

Entonces tenemos los dos extremos.

Y por la cantidad de gente que viene diciendo esto último, uno se da cuenta que lo mismo que pasó con el kleinismo, ahora ocurre con el lacanismo.

N. Ferrari: En que punto?

D. Rabinovich: En este punto muy especifico: el grado de minuciosidad de los análisis hace perder el bosque. Uno ve que en esos análisis, a veces, cosas enormes, freudianas de la primera época, no fueron nunca analizados. Esa persona puede contar sobre su saber y esto y lo otro, pero de repente una cosa de elefante, por ejemplo, que siempre odió a su hermano, que nunca le pudo perdonar tal cosa, nunca fueron vistas, sea porque "los celos no son importantes", porque el fantasma quedó en un punto de construcción que lo reforzó en vez de aliviarlo, etc.

M. Sauval: No se lo podría pensar también por el lado de que tanta difusión del psicoanálisis hace que se olviden las condiciones en que el hablar tiene sentido? Es decir, gente que empieza a hablar de la papa, la mama, comienza a asociar, a hablar, presentar todo un saber sobre su vida, pero sin puesta en forma del valor de la palabra, de una manera hueca, es todo un saber que no hace efectos.

G. Herreros: También es cierto que los analistas no preguntamos sobre cosas importantes, gruesas.

D. Rabinovich: Bueno, eso es lo mismo que se hacía en el kleinismo extremo, eso mismo. No se hacia mas, por ejemplo, anamnesis. Entonces eso trae agujeros enormes en el análisis.

Acá es donde entramos en un terreno delicado. Para mí esto no es un problema de escuelas, no es problema de lacanianos y no lacanianos, hay de los dos en todos lados.

La pregunta es cuál es la concepción correcta de un analista, mas allá de la respuesta que dio Lacan, que no existe "el" psicoanalista, existen psicoanalistas, en plural, como las mujeres.

(se produce un intermedio, buscar cigarrillos, ir al baño, etc.)

M. Sauval: Una última preguntita que quisiéramos hacerle sobre el tema de la formación.

Se suele decir que en cada análisis hay que reinventar el psicoanálisis. La invención no es cualquier cosa. Se suele banalizar este término, perdiendo las diferencias respecto de creación, etc.

Como entiende que habría que pensar la formación para llegar a esta "reinvención"?

Y en ese sentido, el lugar de la universidad.

D. Rabinovich: Es un problema complicado porque no es lo mismo en cada lugar. Los países son diferentes, las culturas son diferentes.

Yo creo que no se puede llegar al psicoanálisis sin una cierta formación. Que sea la de la residencia, que sea la que sea, pero que implique una cierta inmersión en la clínica no psicoanalítica. Porque sino, uno nunca va a entender cual es la diferencia con el psicoanálisis.

Porque hay otras prácticas que son eficaces, y no se pueden descartar. Por lo tanto, conocer solo la práctica psicoanalítica, y la de una orientación, es un disparate.

Diría eso.

Entonces creo que el camino es largo, y la mayoría lo quiere hacer cortito.

Cada vez me parece más importante que la gente conozca la historia del psicoanálisis. Y no me refiero a la historia cronológica, sino a una historia conceptual.

Uno no puede partir de Lacan. Hay que tener cierto zócalo. Desde ya, Freud. Y una serie de herramientas, que cada cual se las aprende como puede.

En ese contexto, diría que la función que tuvo la universidad, en la Argentina, para el grado de difusión que tiene el psicoanálisis, fue enorme. Nunca hubiera llegado a ser lo que fue sin una inserción universitaria.

Hay muy pocas cátedras de psicoanálisis en las universidades de Francia

M. Sauval: O de España o de México

D. Rabinovich: De España y México ni hablemos, de Estados Unidos tampoco.

Entonces tenemos el privilegio de tener una Universidad que da psicoanálisis – lo cual no deja de implicar otros problemas.

Una vez aclarado eso, es decir, que es bueno que este en el currículum – por lo menos alguien cursa Freud con Cosentino, es decir, tiene un panorama, no digo que sea perfecto, pero tiene un mapa para ubicarse sobre lo que es la teoría freudiana; tendrá un poquito de teoría lacaniana, no mucho, porque en tres meses de Escuela Francesa uno puede enseñar seriamente muy poquito, si tuviéramos un año sería otra historia; y después en psicopatología y otras materias.

Pero le da la ventaja – y hay mucha gente de medicina que cursa psicopatología o materias así, donde se da Lacan – le da la ventaja de tener una formación de base, que todavía no es la del especialista – el problema justamente es suponer que van a salir especialistas de Freud o de Lacan; no, no son especialistas, han visto un abecedario – pero salen menos perdidos que gente de otros lados. El énfasis mayor es en la formación de posgrado.

Entonces, yo creo que es bueno que el psicoanálisis esté en la universidad. Además ha infiltrado casi todas las otras prácticas.

En cuanto a la formación del analista, todos estamos de acuerdo sobre ciertos puntos clásicos: el análisis, supervisión y estudiar.

Por lo tanto, mucha gente puede dar eso.

Tengo la impresión de que lo que se espera, cada vez mas, de los que vienen a aprender psicoanálisis, es una cosa ya hecha, bastante a la ligera, un poco como los hombrecitos de Schreber. Evidentemente, si alguien cree que se puede llamar analista, a un año de haber salido de la facultad, salvo alguna honrosa excepción, que siempre existe, es imposible.

Acá es donde creo que las escuelas, ninguna de las dos formulas, tuvo éxito.

Ni la fórmula de la IPA, del curriculum fijo ni la fórmula más laxa, lacaniana, de seminarios diversos, ninguna de las dos sirvió.

G. Pietra: Y entonces?

D. Rabinovich: Entonces... no sé.

Pero por lo menos planteemos bien el problema. Sabemos que cosas no anduvieron - o tuvieron un éxito muy parcial, porque con alguna gente sirvió.

Ahora, ¿cómo hay que pensar un curriculum?, no sé

Por ejemplo, una de las cosas que más impresiona, es el debate sobre el control en análisis.

Yo creo que es muy importante, pero no sustituye los otros controles, las otras supervisiones.

Porque la supervisión en análisis apunta a problemas vinculados a la subjetividad del analista, lo cual no quita que hay un cierto saber hacer que él tiene que aprender también con otros colegas de mas experiencia. Además tampoco conviene que el control sea exclusivo porque sino el grado de fijación, de adherencia, sobre la figura del analista hace las cosas imposibles.

Yo creo que, de hecho, la gente, en Argentina, lo hace. Se analiza con uno, controla con otro, incluso mas allá de la escuela en la que está. Muchas veces no lo dicen, pero es una práctica muy extendida.

M. Sauval: Pero esto no es tan viejo, no lleva tanto tiempo, me parece

D. Rabinovich: Creo que es más viejo de lo que imagina.

Yo, cuando volví a Buenos Aires, empecé a recibir, muy rápidamente, gente de la IPA, y gente de las escuelas lacanianas. Y mientras yo no me metiese con la transferencia de trabajo, salvo que eso causara algún obstáculo con el análisis, el análisis funcionaba.

Justamente, fue una de mis grandes discusiones con Miller: si alguien se quiere ir a otro lado, porque se lo voy a prohibir? Si alguien no quiere enrolarse en el movimiento en el que está su analista, lo menos que tiene que hacer el analista es dejarlo ir y no transformar la sesión en una especie de adoctrinamiento barato.

Estas cosas se hacen desde hace tiempo. Lo que pasa es que no se decían.

Entonces mucho de esto ha quedado en el dominio de lo privado. Lo cual es razonable: ¿porque hacer público eso? Mucha gente viene a verme muy preocupada por su privacidad, por poder hablar sin compromisos de diversos tipos respecto de los grupos o escuelas en los que están.

Quiere decir que hay algo de ese sistema que no funciona: ni la lejanía total de una época, ni la proximidad extrema de otra.

Lo cual no quiere decir que la vía media sea la correcta (risas)

Hay que intentar otra, y eso lleva mucho trabajo.

Además uno no se pone a "inventarla". Yo creo que no. Creo que va saliendo, si uno tiene suerte.

Es una apuesta en el vacío.

Indudablemente hay gente que enseña más o menos bien la teoría psicoanalítica.

Pero el problema grave no está ahí, sino en el nivel de la formación, al nivel de los análisis, y donde es muy difícil juzgar. Porque alguien que fue mal analista para este fue excelente analista para el otro. Esa es una realidad a la que estamos acostumbrados, que es cotidiana, y que tenemos que respetar.

Hay gente con la que uno no entra. Ni sé si vale la pena refinarlo mucho, pero hay gente con la que uno no es efectivo, y con otra persona sí.

La razón exacta, no la sé.

M. Sauval: Hay algo de la contingencia, de la tyche

D. Rabinovich: Si, hay algo de la contingencia, del encuentro, que hay que respetar profundamente. Y después de un tiempo de ser analista, uno se aviva cuando esa tyche no se da, cuando uno no entra a jugar, no digo como sujeto supuesto saber, es como otra cosa. Puede haber respeto, pero no hay como esa dimensión mas agalmática de la transferencia funcionando. Y si no la hay no se la puede inventar, ni llamando por teléfono a la gente, ni... (risas)

Creo que esto si es muy problemático. Entonces quien resultó un buen analista para alguien puede resultar un pésimo analista para otro, esta es una realidad de esta profesión que la hace tan especial.

M. Sauval: Por eso señalaba la cuestión de las instituciones que insisten en ser "psicoanalíticas", porque estos problemas surgen al generalizar al analista: si es bueno con uno tendría forzosamente que serlo con todos, olvidando que no hay "el" analista, que habrá habido un analista para cada analizante. Le habrá servido....

D. Rabinovich: ...le habrá servido como instrumento adecuado para analizarse.

M. Sauval: Con lo cual puede haber un analista bueno en la escuela de enfrente

D. Rabinovich: Exacto, no tengo dudas.

¿Porque no aceptar instituciones perecederas y variables, según los momentos de cada cual? Porque hay gente con la que a uno le interesó trabajar en cierta época y no en otra. Y eso no está mal. Por ahí no paso nada jodido, simplemente los intereses se van abriendo, uno se encuentra pensando otras cosas y busca otra gente.

Lo que a mí me molesta de las escuelas es el coartar esta libertad.

Porque además, reconozcámoslo, la producción de las escuelas, es una producción tipo.

Yo diría que más bien hay que aceptar diversos grupos, quizás pequeños, quizás otros más grandes, que tengan posibilidad de reunirse entre sí.

Pero para eso hay que aceptar que los otros también son psicoanalistas. Después me pueden gustar o no, como personas, pero esa es otra historia. Si alguien no puede hacer transferencia con cierta persona, bueno, está bien, cual es el problema?

Pero cuando le propuse esto a Miller, "porque Ud. quiere forzar la unión de la gente?"...

M. Sauval: Porque para los negocios hay que ser muchos (risas)

D. Rabinovich: Si, ya sé, pero a veces, esta forma de psicoanálisis termina siendo muy mal negocio para todos los psicoanalistas.

M. Sauval: Por supuesto, nos hundimos todos.

D. Rabinovich: Nos hundimos todos.

En la Argentina, en torno a una figura carismática, como la de Miller – que sin duda es carismático, no se lo puede discutir – están los enamorados – el amor que llega hasta la religión, o distintas variantes – están los oportunistas – porque existen las dos variantes: hay gente que honestamente cree en Miller y hay gente que es arribista y que lo único que le interesa es trepar. Entonces uno no puede decir "toda la EOL es mala". Yo no estaría de acuerdo, y hay gente que aprecio. Lamento que estén ahí y no entiendo como pueden ser tan pelotudos, pero... (risas)

M. Sauval: ... ellos dicen lo mismo!! (risas)

D. Rabinovich: Evidentemente, definimos de diferente modo la pelotudez .. (risas)

Yo siempre consideré pelotudos a los creyentes. Nunca tuve una relación personal de creyente, con Miller; si de respeto. Pero respeto no es devoción, no es que el otro no se puede equivocar.

Bueno, me parece un poco difícil.

Es una de las cosas que incluso discutí con Colette: "¿porqué precipitar la formación de una escuela de los foros? porque no dejar un poco de libertad, que el tiempo pase". Pero ya está la escuela casi armada.

En el coloquio en Brasil, una mañana, entré a una de las reuniones donde se discutía la escuela, entre cinco minutos, y me fui corriendo, porque era un embole absoluto. Que me importa que el reglamento, que lo otro.

Ellos no creen que las comunidades de trabajo primero se crean y después se fundan.

Cuando Lacan funda su escuela tenía una comunidad de trabajo de hecho.

N. Ferrari: Ud. hablaba antes de la clínica lacaniana. Hay un tema que nos interesa a todos: el de las psicosis.

D. Rabinovich: Yo no soy tan optimista como muchos con las psicosis. Me parece que, en los hechos, por lo menos en Francia, nadie trata a un psicótico si no está medicado.

Nuevamente, no se dice, pero eso es lo que yo observo.

Creo que el psicoanálisis es un instrumento entre otros para lograr la estabilización, pero no es el único. Tengo la impresión que a veces se han extrapolado, de una manera diferente que en el kleinismo, cosas de las psicosis a las neurosis o a las perversiones. Y creo que no se toma cuenta que el último Lacan, el Lacan de los nudos, no solo replantea la teoría de las psicosis, sino que replantea todas las estructuras clínicas. Es decir, que la forma de anudamiento de cuatro implica una nueva forma de pensar las estructuras clínicas. Habitualmente no se hace eso, se piensa únicamente en Joyce.

Considero que hay poco trabajo sobre lo que significaría sustituir el modelo de la metáfora paterna por el nudo de cuatro. Que significa eso? Tiene efectos en la clínica, o no? Implica una forma diferente de pensarla, o no? O es otro modelo mas?

Sobre esto, en general no se contesta.

Estoy hablando de cómo eso tiene impacto sobre la clínica.

Y por otro lado, hay cierto gusto para el trabajo con la psicosis, que alguna gente tiene y otra gente no.

N. Ferrari: Totalmente de acuerdo

D. Rabinovich: Yo no lo tengo. Me aburren infinitamente. Puedo tratar perversos, psicópatas, todo eso sí, pero los psicóticos me generan aburrimiento. Por eso no tomo psicóticos, excepto alguno que se me psicotice en análisis, y entonces no tengo mas remedio, pero por suerte pasa muy poquito (risas)

Pero, bueno, es una decisión personal.

Volvemos al mismo punto: no todo el mundo es analista para todo.

La famosa frase de Lacan "no retrocedan frente a la psicosis"....

M. Sauval: Que lo haga el que quiera (risas)

G. Herreros: Que no retroceda el que le guste (risas)

Esto no quiere decir que no haya análisis para los psicóticos. Pero seamos realistas: nadie los analiza sin medicación. Entonces es difícil saber la parte de cada uno. Yo estoy convencida que algunos cuadros se compensan con medicación, otros no. Así como hay depresiones severas que se compensan con medicación y otras no.

Entonces estamos ante fenómenos muy específicos.

Otra cosa no puedo decir.

Creo que en ese punto, hay un punto muy extraño de contacto, pero al revés, entre Klein y Lacan. Porque Klein llega de una práctica con chicos, y muchas veces con chicos neuróticos, severos pero neuróticos, a toda la cuestión del núcleo psicótico. Lacan parte de la psicosis, hace un movimiento inverso, hacia la neurosis. Pero en última instancia, hay un punto, en que todo neurótico es alguien que zafó de ser psicótico.

Y no sé si es tan sencillo. No estoy segura.

Creo que para algunos psicóticos, es el caso, pero para otros, no estoy tan segura.

Porque nadie puede desconocer el efecto de la medicación sobre ciertos pacientes, que cesan de delirar, etc... Y si pasa eso, yo tengo que pensar que están operando causalidades múltiples, por lo menos.

Y eso trae problemas con el psicoanálisis, cuando el psicoanálisis se erige en único sistema de causalidad. Es como pensar que el discurso analítico puede existir sin los otros. Para que haya discurso analítico se necesitan los otros. Y el error de los analistas, en las escuelas, es creer que el discurso analítico manda. El discurso analítico, el único lugar donde manda, es en el consultorio.

G. Herreros: Y en determinados momentos. Porque a veces, en el mismo análisis, se lo piensa como único discurso. Me parece que ahí se olvida el tema de la rotación discursiva

D. Rabinovich: Si, se lo toma como un discurso sostenible, como que uno sostiene el discurso, en vez de pensar que es el discurso el que lo sostiene a uno, como dice Lacan. Una sutil diferencia que no se escucha a menudo. No es uno el que sostiene el discurso, es el discurso el que lo sostiene a uno.

M. Sauval: Eso es el retorno del sujeto del conocimiento

D. Rabinovich: Exacto. Si el no cree que lo maneja, ya le pueden hacer una multa. Porque esa es otra cuestión: un analista, cuando termina su análisis, no tiene más inconsciente?

Ya Freud lo planteaba: la persona perfecta, habría eliminado el inconsciente?

No suena viable.

M. Sauval: Ya que estamos volviendo por esos lares, ¿que modificación en la pulsión después del fin de análisis??

D. Rabinovich: Muy difícil

M. Sauval: Porque es una de las patas importantes del asunto. Para ser extremistas, si no se modifica algo de la pulsión, para que hacer análisis?

D. Rabinovich: Ahí entramos en un tema especial.

Primero, las oscilaciones, no de Freud, sino de Lacan, entre deseo y pulsión. A veces se reúnen, a veces se ponen en divergencia y en oposición. Depende de los momentos.

Segundo, creo que una reorganización pulsional, como tal, es un efecto a leer en la economía de alguien que termina un análisis. Me refiero a la economía en términos psicoanalíticos.

La pulsión tiene que primar sobre el deseo?

Que dirían Uds.?

M. Sauval: Por eso decía lo de las dos patas.

Por el lado del deseo, puedo pensar el pasaje de lo necesario a lo contingente, pero la disolución de esa consistencia que aportó para darle a esa contingencia inicial su carácter de necesidad, no deja de implicar alguna operación al nivel del goce, es decir, de la pulsión.

Los cambios por la vía del deseo implican cambios en la pulsión?

D. Rabinovich: Yo creo que sí. Lacan insiste tanto en que la pulsión es muda, punto en el que insistía Freud, que yo pienso que la pulsión no habla sino a través del deseo. Y que ciertas reestructuraciones del deseo son las que permiten un reordenamiento de la estructura pulsional.

Porque digo esto? Porque si no es muy fácil caer en medidas educativas. La pulsión, no el deseo, la pulsión, automáticamente trae la disciplina.

Yo me resisto.

Yo diría que así como la cura es por añadidura, la modificación de la pulsión en un análisis, también es por añadidura.

Pero si se pierde el eje del deseo, no se va ni para adelante ni para atrás.

Y creo que una muy mala lectura de Lacan es la que parte absolutamente del goce, y lo parcializa.

No digo que el goce no cuente. Cuenta. Pero no cuenta el goce sin su relación con el deseo.

M. Sauval: Me parece muy cierto, y pienso por ejemplo en las cosas que se hacen con las anorexias o ese tipo de pacientes donde, como supuestamente no hay demanda, no hay deseo, no hay Edipo, etc., con el cuento del goce, se termina en posiciones kleinianas y aplastados en las rivalidades de los ejes imaginarios – que es donde se presenta ubicada la rivalidad madre-hija en esos casos. Con lo cual el tratamiento por la vía del goce termina siendo una forma mas de acción directa para, por ejemplo, obligar a las pacientes a comer.

D. Rabinovich: Pero todo esto varía según las épocas de Lacan

A su vez, el plus de gozar, ese *lustgewinn* de Freud, eso ¿no es un lazo que remite a la erotización del proceso primario vinculado al deseo?, y ¿no es ahí donde se infiltra la pulsión? Por lo tanto, ¿donde va uno a pescar la pulsión si no es ahí?.

Ojo, esto ha sido aprovechado para justificar analistas mudos, que no hablan durante 5 o 6 años, que representan algo así como el silencio de la pulsión. En fin, toda clase de delirios.

Pienso que - y Lacan lo dice hasta el final – el deseo es el vector que sigue orientando el análisis.

Ahora, tiene que haber modificaciones de cierto equilibrio pulsional, en el análisis. Pero uno las ve en *après coup*, o también, a veces se producen en análisis y uno no sabe como se produjeron, porque aparentemente uno no tocó directamente la pulsión, sino que aparece como una especie de ganancia que aparentemente no trabajó. Es muy difícil trabajar sobre la pulsión. ¿De que va a hablar?

Con esto quiero decir que el concepto de goce es muy problemático.

A mí me resulta cada vez más problemático.

Podemos decir muchas cosas del goce, pero hay algo estructural de ese concepto que es problemático. Una vez que Lacan comienza a utilizar goce casi no usa más pulsión. ¿Que es ese goce, luego definido como plus de gozar, como ganancia en lugar de una pérdida?

Es como una vuelta, en cierto punto, al primer Freud. Sobre todo porque es la traducción estricta de *lustgewinn*, vinculado al beneficio primario del principio de placer. Ahí ¿se pueden separar deseo y pulsión? ¿Como?

Mi miedo, además, es que, en general, las teorías de la pulsión – hay teorías de la pulsión, en psicoanálisis – tienden a reificarse mucho. Es lo que da la imagen de una sustancia.

Cuando Lacan habla de la sustancia gozante, en su seminario, justamente ahí está el problema. Cada vez que vuelve a entrar la sustancia, yo creo que hay un problema.

Y por eso uno encuentra en mucha gente, posiciones sustancialistas. Miller es uno de ellos, con el goce cínico, y ese tipo de cosas.

O, por ejemplo, un problema que llama la atención, que yo no entendí, lo leí varias veces del libro de Allouch, donde habla del descubrimiento del objeto a – vaya novedad – cuando dice que el Otro deja de existir, que en vez del Otro está el a. ¿De donde cae el a?

A mí me impactó mucho porque dice, "a partir de acá Lacan no es más hegeliano, no hay mas deseo del Otro". Creo que es en el primero de los libros sobre la erotologia.

Si Lacan empieza el seminario de la angustia diciendo en qué, el deseo del Otro, se diferencia en él de Hegel, pero sosteniendo que sigue siendo un Otro, pero barrado, a partir del cual puede operar la existencia del a, no entiendo por qué dice que Lacan deja de ser hegeliano, porqué no hay mas deseo del Otro.

Volviendo al problema de la pulsión, para Lacan hay análisis cuando se pone en marcha el mecanismo del inconsciente, no el de la pulsión. Entonces me parece complicado

Yo creo que se producen cambios, pero que son cambios que, en todo caso, cada sujeto va a obrando sobre eso.

Pero las medidas educativas no sirven. Y es muy fácil caer en eso.

M. Sauval: Tomar lo real como la realidad. A menudo escucho hablar de frenar el goce como quien frena un auto, en vez de pensar en los vaciamientos por la vía del deseo.

D. Rabinovich: O por lo menos haciendo alguna operación en la cual la satisfacción se desplace de otra manera. La palabra satisfacción aparece poco en Lacan. No es una palabra muy frecuente. En "Encore" es donde habla de la otra satisfacción. Es una de las pocas veces. Quizás hay algunas menciones más muy esporádicas.

Entonces ahí volvemos al problema del origen: Freud habló de realización del deseo y de satisfacción de la pulsión. ¿Son compatibles? No sé.

Digo para problematizar un poco el campo. Creo que hay que problematizarlo en la clínica.

Es cierto que Lacan, en la última época, estaba tan pesimista como Freud en su última época. Cuando Lacan plantea la resistencia dada por el goce está como Freud cuando hablaba de la resistencia dada por la pulsión, o Melanie Klein con la resistencia dada por el exceso de pulsión de muerte.

Entonces, creo que lo que está en juego acá, es la tendencia a la omnipotencia de los psicoanalistas. No digo del psicoanálisis, digo de los psicoanalistas, que quieren el todo, quieren curar todo – aunque digan que no – quieren arreglar todo...

M. Sauval: ... y explicar todo ..

D. Rabinovich: Y hay cosas que no tienen explicación.

Por eso yo tengo tantas dudas con lo del pase, porque me parece una especie de intelectualización ... la gente habla de lo que sintió, de lo que le pasó .... pero ahí se vuelven todos un poco místicos.

M. Sauval: por eso suelen bajar la intensidad de las luces (risas)

D. Rabinovich: Eso ya es un extremo de parodia.

M. Sauval: Y los títulos de las revistas se parecen a los títulos de Crónica: "Testimonios del pase conmueven Buenos Aires" (risas)

D. Rabinovich: Así salió?

M. Sauval: Si, en la "Uno por Uno" número 41, si no me equivoco.

D. Rabinovich: Miller, pese a sus orígenes, ha tomado y adaptado los métodos del capitalismo en forma muy eficiente. Pero ya no me interesa. ¿Que quiere decir esto? Que no se lucha contra Miller hablando de él, sino haciendo otra cosa.

M. Sauval: Me parece muy importante este punto que Ud. mencionaba respecto de la libertad de poder hacer – por ejemplo con el tiempo de la sesión – la libertad de poder decir, de poder pensar, creo que es algo muy importante. Porque los encasillamientos superyoicos sobre lo que es ser analista, estar pendiente de cómo se va a ver o escuchar lo que uno diga, si uno repite bien la doxa....

D. Rabinovich: En Brasil mas de uno decía que yo no era lacaniana porque no aceptaba el pase.

M. Sauval: Tal cual.

D. Rabinovich: *Je m'en fou* (risas)

¿Por qué? Porque no tienen libertad para pensar.

Lo productivo de Lacan es lo que él escribió y su pensamiento. No es un modelo institucional. Eso es empobrecer a Lacan de un modo espantoso. Además Lacan siguió aceptando, hasta el final, a gente que no era de su escuela. Aceptaba en su escuela a gente que se hubiera analizado con cualquiera, de la IPA, incluso, como Silvestre. Entonces, ¿de qué estamos hablando?

Lacan era mucho menos ortodoxo que los lacanianos de ahora.

M. Sauval: Muchísimas gracias por todo este diálogo, ha sido muy interesante.

Reportaje a Isidoro Vegh

Realizado por Gerardo Herreros, Norma Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Texto establecido por Michel Sauval y corregido por Isidoro Vegh

Gerardo Herreros: Para comenzar, ¿podrías contarnos como llegaste al psicoanálisis?

Isidoro Vegh: Cómo llegué al psicoanálisis?

La pregunta que me hago es como contestarles de un modo que pueda serles interesante. Y con interesante quiero decir, que sea apropiado a lo que Uds. intentan interrogar, dado que es fácil que me quede en mas o en menos de lo que tenga que ver con lo que llamaríamos mi biografía.

Pero, bueno, voy a tratar, hasta donde puedo, de desdoblarme, de lo que sería mi narcisismo, y lo que supongo que Uds. podrían rescatar como lo mas valioso.

Cuando comencé mi formación, en Argentina, la ley social, incluso la tradición, decía que el psicoanálisis era una práctica de médicos, a diferencia de Freud, que en su famoso texto sobre el análisis profano, dijo muy claramente que el psicoanálisis estaría mucho más cerca de la poesía que de la medicina, sin negar nunca algo que yo sigo manteniendo, que el psicoanálisis se sustenta no solo en una teoría sino en una práctica, y en una práctica privilegiada que es la cura. Y en esto de curar nos acercamos a algo que, en nuestra cultura, está ligado a la medicina.

Por esa situación de aquellos tiempos yo empecé a estudiar medicina. Es decir, entré a medicina con la idea de ser psiquiatra. No sabía muy bien que era eso. Lo único que sabía era que me gustaba el encuentro con la gente; que no me podía ocupar de máquinas, de números; que lo que me interesaba era el encuentro con la gente. Podría también haber llegado a ser un buen clínico, pero lo que me gustaba era charlar con la gente, los conflictos, los temas....

G. Herreros: ... entras a estudiar medicina....

I. Vegh: ... con la idea de ser psiquiatra. Del psicoanálisis, tenía una vaga idea, pero no más.

Me acuerdo que en segundo año - creo que tenía 10 en todos los parciales de fisiología - tenía esperanzas de entrar a investigar en la cátedra. Era una cátedra muy prestigiosa, porque era como la herencia directa de Houssay. Y en el final, por esas cosas de la vida, me saco un 7 y no un 8, que era lo necesario para entrar. No hubo caso, por mas que fui a hablar con el titular, que era Virgilio Foglia, uno de los discípulos de Houssay. Y me acuerdo que en ese momento, un amigo, que también es un colega, que hoy vive en España, me dijo "no te preocupes, si vos entraste a medicina para ser psiquiatra. Siempre hablamos de eso. Mirá, me dijeron que hay un tipo interesantísimo que habla en la Facultad de Psicología, un tal Bleger, vení, vamos a escucharlo".

Yo estaba con esa sensación de depresión que uno tiene cuando a esa edad uno recibe un golpe fuerte, así que para cualquier lado me daba lo mismo. Pero por suerte mi amigo, al cual le debo, quizás, eso, con gran agradecimiento, me llevó a escuchar a Bleger. Y quedé impactado.

Tuve por primera vez el sentimiento de "esto es mío, me lo apropio ya". Por supuesto, no es algo inmediato, yo tenía que hacer psiquiatría, pero ya empezaba a pensar "esto era más interesante", el psicoanálisis, "esto es lo que me gusta".

Bueno, y con algo que es un estilo mío, cuando algo me gusta y me entusiasma, me largo, y averiguo quien es el maestro de Bleger: Pichon Rivière.

Voy a estudiar con Pichon Rivière. Entonces me encuentro que ya en tercer año estoy en un grupo de estudio de Freud con un discípulo de Pichon Rivière, que en esa época era Bauleo. Entro a la escuela, fundada por Pichon.

En esa época era jovencito. Yo había entrado a medicina con 16 años porque había dado dos años libres. Cuando estaba en segundo año me aburría y di tercer año libre. Me mandé todas las materias en diciembre (NR: se refiere a los años del secundario).

Bueno en cuarto año de medicina estoy en la escuela de Pichon, como alumno, estudiando, empiezo a analizarme, entusiasmado con el psicoanálisis.

Entro a la guardia del Fiorito, que era una guardia muy especial, con ideas muy progresistas, por decirlo así, y, a la hora de la siesta, cuando todos los practicantes se iban a dormir, empiezo a atender pacientes. Como era discípulo de Pichon, ejercitaba la heterodoxia que Pichon transmitía: me iba a la sala de cirugía de mujeres, había 6 u 8 camas, ponía una mesa y decía "vamos, vamos, a despertarse, vamos a hablar, cuéntenme como se sienten". Totalmente heterodoxo.

Ya en quinto o sexto año de medicina participo con un grupo que tenía una cierta orientación política - en una línea donde después estuvo el padre Mujica, al que mataron los militares; yo, por suerte, fui antes – hacíamos un trabajo mitad político y mitad de atención a la gente, donde la atención era, por un lado médica, al nivel de lo mas elemental - los chicos se morían como moscas cuando venía la diarrea, y en invierno la tuberculosis - en fin, conseguir los remedios, llevárselos, atenderlos, etc.. Pero por otro lado, con esta heterodoxia que me venía de Pichon, atendía a la gente, en entrevistas. Atendía pacientes, incluso parejas. Ahí descubrí que uno de los problemas más graves de la clase obrera es el alcoholismo. Por algo muy simple - eso lo aprendí ahí, sin leerlo en los libros – que si en la vida uno no encuentra algo que le dé sal y pimienta, la vida es insoportable. Si somos obreros y no tenemos ni para comer, y nuestra mujer es fea y bigotuda y no tenemos ni ganas de acostarnos – porque el pobre obrero no solo es pobre por no poder viajar a Europa, es pobre hasta en los niveles mas elementales - es decir, si está casado con una mujer llena de arrugas porque no tiene plata ni para cosméticos, es atroz. Y eso no se dice.

¿Y entonces que le queda al obrero para encontrarle un gusto a la vida? El alcohol.
Por supuesto, las señoras gordas le dicen "borracho, negro, andá a trabajar". No, es el anhelo de encontrarle un sabor a la vida.

Entonces yo atendía la gente. Fueron mis primeras experiencias, los antecedentes.

Hasta que me recibí, y de inmediato empecé a atender pacientes. Junto con otros jóvenes analistas fundamos una clínica, que entonces se conoció como la Clínica Díaz Vélez. Al comienzo se llamaba Centro de Medicina. Imaginen, éramos jóvenes, yo tenía 21 años, y tenía la idea de conjugar todo, una especie de ideal hegeliano, donde íbamos a atender a los pacientes en una perspectiva total. Era una idea de Bauleo. Entonces, psicoanálisis, pero también atender el cuerpo, etc.

Hasta que después de dos o tres años me curé de eso. Mi jefe de clínica en el Sanatorio Municipal, y me dijo "Vegh, Ud. dio una magnifica charla sobre el asma bronquial – me tocaba a mi dar el ateneo - me doy cuenta que es estudioso e inteligente, pero si sigue así no va a ser ni buen clínico ni buen psicoanalista; le prohíbo que venga los próximos tres días y defínase".

Ahí me di cuenta que mi vocación era el psicoanálisis, absolutamente, y de ahí en más, eso continuó.

Norma Ferrari: Cómo se llamaba ese jefe?

I. Vegh: Era un excelente clínico, el Dr. Giberti.

Guardo hacia él mi agradecimiento porque me ayudó en un momento clave.

De ahí en más ya no tenía ninguna duda que ese era mi camino y, en la medida en que avanzaba mi propio análisis, avanzaba también mi práctica. En aquél entonces, en Buenos Aires, ¿cual era el horizonte de nuestra disciplina? ¿que era lo máximo? En Buenos Aires, ¿qué dominaba? El kleinismo.

Entonces, kleinismo, hasta el extremo. Adelante.

Me leí toda la bibliografía de Melanie Klein. Seguí un control kleiniano. No solo kleiniano, sino meltzeriano. Seis años controlando, como se hacía en esa época, todas las semanas. Mi análisis, que era una mezcla de kleiniano y pichoniano - mi primer analista fue Amalia Radaelli – 4 veces por semana. Era lo clásico en esa época.

G. Herreros: Cambiaste de analista?

I. Vegh: Al comienzo yo había hecho algo que era una terapia de grupo, una prehistoria que no tiene mucha importancia. Y ese es mi primer análisis verdadero, duró varios años, 4 sesiones por semana y control.

Michel Sauval: El grupo de Pichon Rivière no estaba muy integrado a la APA

I. Vegh: Esto es interesante. En ese grupo teníamos una formación similar. Por un lado, veníamos todos de la facultad, o la mayoría. Por otro lado, todos éramos militantes de izquierda, con la ilusión de que íbamos a cambiar al partido comunista desde adentro (risas).

Guillermo Pietra: En que año era eso?

I. Vegh: Eso empieza en el año 62 al 66 o 67.

Bueno, teníamos esa militancia. Teníamos una formación muy heterodoxa. Estudiamos filosofía durante muchos años con Raúl Sciareta. Ya ahí habíamos hecho algunos cursos con Oscar Masotta, cuando Masotta no tenía ni idea de que existía Lacan, sobre Sartre, fenomenología, y unos atisbos de estructuralismo que recién comenzaba a escucharse en Buenos Aires.

Y todos nosotros habíamos decidido – ahí venía la impronta de Pichon Rivière – no entrar a la IPA.

Yo podía haber entrado perfectamente: era médico (encima, diploma de honor), tenía el camino hecho. Es más, tenía la convicción de que si lo decidía, llegaba a didacta.

Pero considerábamos que la IPA era una institución burocrática. Todavía de Lacan, nada, pero ya nos parecía burocrática, que no era para nosotros. No estábamos de acuerdo.

Veíamos que el viejo Pichon hacía las suyas, tenía sus síntomas, y le habían suspendido la función didáctica.

Pero para nosotros era un maestro. Además había un estilo de Pichon Rivière, que para mí fue una marca, un estilo surrealista.

Con el viejo Pichon viví experiencias que son marcas para toda la vida. Fue mi maestro.

¿Que les puedo contar?

Por ejemplo encontrarnos después de terminar el consultorio, todo el grupo con él – imagínense, nosotros éramos jóvenes, y él era el gran Pichon Rivière – a comer, en Pippo. Y como tenía la teoría de que la vida tiene que tener un continuo de creación, lo que él llamaba la espiral dialéctica, entonces en los papeles de Pippo hacía unos esquemas. No servían para nada, pero todos teníamos la idea de que estábamos creando algo maravilloso, mientras comíamos y bebíamos fuerte. Y después nos íbamos al café La Paz, hasta las doce, hablando de cualquier cosa. Y después al consultorio de él – tengan presente que Lacan en Argentina no había entrado – decía "tomen pajeros", y nos daba unas revistas de chicas desnudas, un

rato, y después decía "y ahora, vamos a leer hasta la mañana". Tomaba el libro de Norbert Wiener, el creador de la cibernética, y se ponía a leer. Y mas o menos a las 3 de la mañana caía dormido uno, a las 4 caía otro, yo no se si aguanté hasta las 5, y a las 7 decía "bueno, vamos, váyanse que tengo que atender". Se tomaba un vaso de wisky, y atendía. (risas)

Ese era Pichon Rivière. No se si les transmito el clima que promovía

A través de él fue el contacto con el surrealismo - él fue amigo de Aldo Pellegrini, en su revista publ icó sus textos sobre Isidore Ducasse, el conde de Lautreamont, que dio origen a toda una historia que después les voy a contar de Pichon con Lacan, para ver como se juntan las cosas.

Como decía un amigo mío, no es que el mundo es chico sino que uno vive en un mundo chico.

Hasta ahí, como venía la historia.

Yo me pongo a estudiar Melanie Klein porque averiguo que, mas allá de Pichon Rivière, eso era presentado como lo máximo, incluso por Bleger, que era el gran discípulo de Pichon Rivière. La teoría de Melanie Klein, con la cuestión del vínculo y la relación objetal, parecía que era un avance respecto de Freud, inclusive con la teoría del aquí y ahora.

La aprendo. Tanto la aprendo que me acuerdo que un caso que yo controlé con un conocido psicoanalista de IPA, lo llevó a un congreso internacional de la IPA.

Pero ¿qué me empieza a suceder?

Me empiezo a morir de aburrimiento. No sé si Uds. conocen la teoría kleiniana, o alguna vez tuvieron que soportar eso. Que me disculpen los kleinianos, yo digo que es una teoría simplista. Porque: te escupo - me escupís, te cago - me cagas, te chupo - me chupas, es lo más sencillo que hay. El paciente llega tarde y ya le interpretamos que desprecia la teta que tengo para él.

Yo estoy caricaturizando. Es verdad que hay desarrollos kleinianos importantes. Lacan decía que hay tres grandes teorías, la de él, la de Freud y la de Melanie Klein. Yo coincido con él. Creo que hay cosas muy valiosas en Melanie Klein, pero...

Yo les cuento, a nivel existencial, llegó un momento que me resultaba desesperante. Yo pensaba "si toda mi vida me voy a tener que dedicar a esto, no sé que voy a hacer", porque me gustaba el psicoanálisis. Me acuerdo que un día lo veo a Arensburg, que era un hombre inteligente que se había formado en Francia con Lagache, pero claro, estaba con toda la influencia Meltzeriana, fanatizado con Meltzer, íntimo amigo de Echegoyen, y le digo "mire, no hay caso, yo no sé que pasa, me leí el caso Richard, las 900 páginas, pero no encuentro lo que encuentro como creación en un historial de Freud". Me acuerdo su respuesta, textual, "no Isidoro, lo que pasa es que Freud no había descubierto este gran hallazgo de Melanie Klein, que es el aquí y ahora en la transferencia". Yo me quería morir.

Y aquí tengo otro agradecimiento, con Masotta. Oscar, que venía del estructuralismo, la fenomenología, lo conocía porque en esa época, en el ambiente, nos encontrábamos todos, Oscar venía a la presentación del libro de Politzer que había hecho Bleger, y le discutía; me dio la oportunidad, por primera vez de acercarme a los textos de Jacques Lacan

Era un ambiente andaba por ahí, en Psicología, el Di Tella, el mundo de Pichón.

G. Herreros: Vos vinculaste a Pichon con los kleinianos. ¿Cómo era eso?

I. Vegh: Pichon tomaba de la teoría kleiniana la teoría del vínculo. Pero como él no quería – es mi interpretación – quedar acorralado en el instintivismo kleiniano – no se olviden que Pichon tenía bien incorporado a Freud, lo sabía muy bien – Pichon hace un movimiento – lo comprendo, no estoy de acuerdo pero lo comprendo – se va a la psicología social americana, especialmente a Herbert Read (desde una perspectiva lacaniana les diría que es un recurso a lo imaginario). Pero ¿por qué va él a eso? Pichon

advierte que no podemos abordar al sujeto sin tener en cuenta como el otro incide en la subjetividad. Todo lo opuesto a lo que sería, como lo hace Melanie Klein, decir que en última instancia todo depende del montante de instinto de muerte con que el sujeto llega a la vida.

Pero Pichon valoraba, de la teoría kleiniana, la teoría del vínculo. Uds. saben que estuvo casado con Arminda Aberasturi. Él siempre contaba como la acompañó a Arminda a controlar con Melanie Klein en Londres. Y él en su escuela daba la teoría del vínculo como algo muy importante.

Bueno, qué es lo que le debo yo a Oscar?

Un día me invita a formar un grupo – me acuerdo que estuvimos Bernardo Arensburg, yo, un amigo que murió, Federico Schmidt, otro que también falleció, que después fue didacta de la IPA, que fue Martinez Luque – sobre un tipo nuevo, que "suena" en Francia, un tal Jacques Lacan.

Nos propone empezar por "La carta robada".

Yo no les puedo contar lo que fue eso para mí. Más todavía que escucharlo a Bleger por primera vez. Se los digo con estas palabras: fue algo así como "ah ¡entonces existía eso que yo quería pero no sabía que existía!" . No lo podía creer, porque era reencontrarme con Freud, con el Edipo, con la lógica freudiana, pero llevada a un nivel de rigor y de creación donde se conjugaban: la poesía, la filosofía, el trabajo conceptual, la clínica.

Quedé impactado.

A partir de ahí, creo que a la segunda clase Bernardo no vino, el otro tampoco, yo seguí firme. Oscar tenía un estilo que era muy provocativo - provocaba rechazo. Después se metió otra gente que venía de distintos modos de relación con la IPA, aunque no eran miembros de la IPA – la IPA tardó mucho en que alguno de sus representantes quisiera leer un renglón de Lacan. Se armaron unas peleas brutales con Oscar.

Hoy les diría que dependía muy poquito del carácter de Oscar, que era, a veces un poco violento. Pero más que nada era que no podían tolerar que la enseñanza de Lacan interrogue lo que viene antes, y lo interrogue polémicamente. Y no lo podían aceptar.

Me acuerdo una violenta pelea entre Hugo Bleichmar y Masotta, violentísima, donde Masotta, le dijo de todo, y creo que tenía razón.

M. Sauval: Se agredían personalmente?

I. Vegh: Sí. Una violencia enorme. Porque el otro entraba a hacer chicanas con las preguntas, pero era que no podía soportar la innovación que implicaba el pensamiento de Lacan.

Yo me hice un día una pregunta: como puede ser que no haya ni un psicoanalista de la IPA – durante muchos años así – que cuestione la teoría de Lacan, pero a partir de haberlo leído. ¡Que no lo hayan podido ni leer!. Era un rechazo absoluto.

Hasta que no tuvieron mas remedio: me acuerdo un día, un amigo mío de la IPA me dijo "Isidoro, me enseñás que es el estadio del espejo?". "Y a vos que te pasa con Lacan? Si con Lacan no la vas ni con broma", "sabes lo que pasa, si no estudio un poco Lacan, los pibes que vienen ahora me pasan por encima".

Pero eso fue muchos años después. Durante mucho tiempo el lacanismo quedó reducido a pequeños grupos, marginales para quien crea que el centro es el oficialismo – aunque yo no me sentía para nada marginal, estaba muy contento con lo que hacía - totalmente fuera de lo que era la internacional.

Eso, por supuesto, dejó sus marcas. Hay un síntoma en la historia del psicoanálisis argentino: ¿Cómo puede ser que el primero que introdujo el pensamiento de Lacan, fue alguien que no era psicoanalista?

Que ni siquiera era analizante, porque la verdad es que Oscar se analizó algunos meses, no creo que más, y tenía sus dificultades con eso. Creo que él pudo hacerlo, primero porque era un hombre muy inteligente, con una gran cultura, y también porque no pertenecía a la IPA y no estaba habitado por esos prejuicios que a ellos les impedía siquiera acercarse al texto de Lacan.

A partir de que empecé a estudiar la obra de Lacan, intensamente, con mucho entusiasmo, Oscar me invita a formar parte del comité de redacción de una revista que había fundado: los Cuadernos Sigmund Freud. El primer número lo había fundado con otro grupo que él llamaba "mi equipo", que luego renunciaron. Para el número 2/3 me invitó a mí, y a otro psicoanalista que ahora vive en Francia, que es Hector Yankelevich. Y ya para el número 4 los demás renunciaron y quedamos como codirectores Oscar y yo. Fue el número donde se anunció la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Ese fue el motivo por el que todos los demás renunciaron. Todo ese "equipo" no estaba de acuerdo con esa fundación.

Oscar, en cambio, pensaba que el psicoanálisis, para su transmisión, hacía necesario que hubiera un lazo entre analistas que estuviera realizado bajo el modo de una institución.

De hecho, Uds. saben que en la historia del psicoanálisis, todos los grandes psicoanalistas estuvieron en instituciones. Eso no es forzosamente una prueba de la bondad de las instituciones, pero muestra que, por alguna razón, cada uno de ellos pensó que era necesario. También sabemos todos los lastres que cada una de esas historias trae.

Esto fue en el año 74.

M. Sauval: Para ese entonces ya estaba la proposición de octubre del 67 también.

I. Vegh: Si, Oscar la conocía muy bien. Es mas, él presentó la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires en París. Fue la primera escuela que se fundó fuera de la *Ecole Freudienne de París.*

Por lo cual, en este momento, la *Escuela Freudiana de Buenos Aires* es la institución lacaniana más antigua que hay en el mundo.

Bueno, a partir de ahí se fundó la escuela – por supuesto que hay muchas, muchas historias, que podríamos contar – y empezaron una serie de escisiones. De hecho ya hubo una antes de la fundación que fue ese primer "equipo".

M. Sauval: ¿Por qué Oscar presentó en París a la EFBA? ¿Cómo fue eso?

I. Vegh: En Buenos Aires se concretó el acto que tuvo que ver con su fundación. Y Oscar escribió a los directivos de la EFP, y fue invitado a presentar la fundación.

Lacan apoyó totalmente, inclusive en los comienzos. Recuerdo que le habíamos mandado una carta preguntándole si nos autorizaba a publicar sus seminarios, y nos dijo que sí, para discusión interna.

Eso fue importante para los juicios que se armaron después, que llegaron a ser juicios penales.

Inclusive en el año 77 fui a París con otros colegas – yo ya había ido antes, como miembro fundador de la EFBA - y fuimos recibidos con todos los honores – la verdad es que estaba sorprendido - por la comisión directiva de la EFP. Me acuerdo que en esa reunión estaba Christian Simatos, que era el secretario, estaba Clavreul que era vicepresidente, estaban Serge Leclaire, Melman, Maud Mannoni, Octave Mannoni, estaban todos - me acuerdo que, yo creyendo que los franceses tenían las mismas costumbres que nosotros, la reunión estaba citada a las 7 de la tarde y nosotros llegamos a las 7 y media, nos miraban...

Fue interesante esa reunión. Se las cuento.

De los argentinos el que mejor hablaba francés era yo, así que hacía de portavoz (y también por mi temperamento). En esa época ya estaban todas las líneas de quiebre de la EFP, así que ya había bastante

pica entre ellos. Por ejemplo, apenas llegó Maud Mannoni que era muy peleadora, empezó con Leclaire, se tiraban dardos. En un momento dado Octave dice, "la verdad, no entiendo para que vienen Uds. acá".

Ubíquense, 1977, ya estaban los militares en Argentina, con su ideología, ubiquémonos bien de que se trata, era febrero del 77.

Le contesto "mire Octave, me sorprende lo que Ud. dice, estamos acá porque acá está Lacan, su seminario, la obra, me parece importante" (después les cuento mi entrevista con Lacan).

Pasa un rato, se siguen peleando entre ellos, violentamente, y Octave que vuelve a decir "la verdad no entiendo para que vienen acá, me parece que venir acá es como un acto de colonizados, que vienen a buscar que alguien los colonice". Ya, ahí, me empezó a molestar, además yo ya sabía que él había sido funcionario en las colonias francesas. Entonces le digo, "mire Octave, me sorprende que Ud. me diga eso. Yo vengo de un país donde, casualmente, los militares que están en el poder, la dictadura, dicen que hay que prohibir a Marx y a Freud, porque son literatura foránea. Me sorprende que Ud. me diga lo mismo. Venimos acá porque la palabra de Lacan nos parece valiosa, no porque sea francés, sino porque nos parece que hay ahí una verdad importante para el psicoanálisis".

Se siguen peleando entre ellos. Y Octave vuelve a decir "no entiendo para que vienen acá; Uds. tienen buenos literatos, buenos escritores, Borges, Cortázar, qué tienen que venir a buscar acá? Esto es de colonizados". Ya ahí no les puedo negar que me irritó, entonces le contesté "mire Octave, sabe lo que pienso? Si fuera otro el que me dice esto pensaría que es alguien que está en posición de colonialista y que piensa que somos tan tontos que no sabemos lo que hacemos. Pero como es Ud., no puedo pensar eso. Creo que Ud. está desplazando sobre nosotros un problema que Uds., los franceses, no pueden resolver. Son Uds. los que no saben como situarse ante la enseñanza de Lacan".

Y desde ahí quedó la cosa bien, desde ese momento nos respetamos bastante. De hecho tengo una relación muy cordial con todos. La última vez almorzamos en el Racing club de los bosques de Boulogne, con Maud Mannoni, poco antes de su muerte.

Me acuerdo otra discusión fuerte cuando Maud Mannoni, y otra psicoanalista que no me acuerdo ahora como se llama, las dos cada una por su lado, me dijeron "y Uds. en Argentina trabajan como psicoanalistas?". "Si", le respondo. "Pero, ¿como puede ser? si hay muertes, torturas". "Si, hay muertes, torturas, es peligroso, hay un riesgo que todos corremos, sin duda todos los días uno piensa en irse". Y me dicen, pero con desprecio, "pero entonces ¿como pueden dedicarse a eso?". Les dije "miren, vamos por parte, en la Argentina, tienen razón, la revolución socialista no la hicimos, pero Uds. los franceses ¿creen que ya la hicieron? Hicieron la revolución burguesa, pero ¿Uds. creen que acá no hay proletariado, gente que vive muy mal? ¿Cree que solo en Argentina hay oprimidos? La segunda cuestión que voy a decirle es lo siguiente: hay torturas y muertes, pero la gente sigue soñando, y por eso nosotros atendemos".

No era fácil todo esto. Porque lo que se llama la "gauche caviar", la izquierda cómoda, es muy rápida para criticar, aunque lo que hacen no es demasiado revolucionario.

Hablaban como si ellos fueran almas honestas, que tienen todo resuelto, ejemplos de humanismo, y nosotros fuéramos unos salvajes que se dedican a psicoanalizar cuando la gente muere.

G. Herreros: O sea que estas discusiones se daban con el fondo de la política. No había discusiones fuerte en el campo de la clínica?

I. Vegh: El campo de la clínica era acá en Buenos Aires. Acá en Buenos Aires, por ejemplo, un día me invitaron de la Asociación de Psicólogos, para participar en una mesa redonda, donde otro sector de la misma asociación – estaban enfrentados entre ellos por cuestiones teóricas, no solo políticas – lo trae a Hugo Bleichmar, desde Venezuela, para refutar la estructura del inconsciente lacaniano.

Esto está publicado, no sé si lo han leído. Salió en Agenda. Después lo publicó, en su revista, Sergio Rodríguez, en la revista Psyche. Un texto que aún hoy me atrevería a recomendar.

Entonces, en público, hice una crítica muy fuerte, tomando ejemplos clínicos y del texto freudiano, para explicar que es lo que quiere decir cuando Lacan dice "un sujeto es lo que representa un significante para otro significante", o qué quiere decir que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje". Porque la tesis de Bleichmar era que en el inconsciente no solo hay significantes sino también significados. Uds. saben que esta no es una discusión bizantina. Según como uno se ubique teóricamente va a determinar el modo de conducir la cura.

Ahí fue fuerte la discusión.

Ahora quiero aclarar: las discusiones que yo tuve en público, sobre cuestiones teóricas, siempre las sostuve en un nivel teórico, jamás en un nivel de invectivas personales, de agresiones personales. Eso, a lo sumo, a nivel de pasillo, en público no (risas).

Jamás acepté rebajar una discusión teórica a una invectiva personal.

En esa oportunidad también tuve ocasión de visitarlo a Lacan. Ya lo conocía, yo lo había escuchado años antes en su seminario. En esa época lo daba al lado del Panteón, en la Facultad de Derecho. Y en el 77 lo fui a ver a su consultorio.

Me acuerdo que fuimos con otro colega, del que después nos separamos, porque hubo varias escisiones en la EFBA, que entre los lacanianos las escisiones son casi como una marca en el orillo, desgraciadamente. Es un síntoma en el lacanismo, pero, bueno, ese es otro tema que después podemos abordar.

En ese momento fui a visitarlo a Lacan con Juan Carlos Cosentino, que también estuvo entre los fundadores. Fuimos los dos, y me acuerdo que cuando llegamos, serían las 5 y media, la secretaria Gloria nos recibe, y viene Lacan a la sala de espera, pero viene al humo – como se dice en criollo – "*Pourquoi est-ce que vous êtes arrivés à cette heure*?", "Porque llegaron a esta hora?".

A mí, en general, cuando alguien me topa, me produce el efecto contrario.

Entonces lo miro y le digo "porque quedamos en este horario". Estaba convencido de eso: no iba a demorarme, justo con Lacan, con todo lo que significaba.

"Está seguro?", "Sí", "Entonces disculpe".

Después me contaban, amigos míos, que esto era muy de Lacan. Lacan tendía a humillar a quien se dejaba humillar. Pero cuando percibía que del otro lado había alguien que no lo iba a aceptar, cambiaba de rumbo.

Entonces, como ya me había mojado la oreja, y a mí no me gusta que me mojen la oreja impunemente, cuando nos sentamos, yo que era el que hablaba francés le digo "bueno, aquí estamos, con unos colegas, venimos a hablar. Nosotros fundamos una Escuela Freudiana en Buenos Aires y estamos viendo ahora la cuestión del pase. Quiero decirle que fundar una Escuela Freudiana es apostar a algo mas que una teoría, es apostar a algo en serio en nuestras vidas, quiere decir que elegimos no entrar en la IPA. Quiero aclarar que yo podría haber entrado a la IPA perfectamente y ser didacta – y en esa época, todavía, ser didacta te garantizaba un confort en la vida – así que yo elegí. Estamos apostando en serio. No lo vine a ver a Ud. como lo viene a ver tanta gente porque Ud. es alguien famoso. Y le quiero decir lo siguiente, yo escuche, acá en Paris, que a Ud. lo cuestionan sus alumnos, y que cuestionan lo que Ud. dice sobre el pase. Nosotros estamos apostando fuertemente a eso porque nos parece bastante importante eso que Ud. dijo sobre el pase. Ud. lo mantiene?"

Entonces se entró a reír y dijo, "bueno, si, lo mantengo. Pero antes le quiero hacer unas preguntas?", me dijo. Y me tomó examen: "estuvo en tal conferencia?, leyó tal artículo? Fue a tal mesa redonda?". Y entonces, cuando vio que todo eso era verdad, dijo "entonces si hablemos".

El viejo no quería perder el tiempo, evidentemente.

Y dijo: "sabe por qué es necesario el pase? Porque un analista tiene que dar razones de por qué quiere ser analista. Ud. va a estar de acuerdo conmigo que el hecho de querer ganar plata, no es una razón suficiente".

La entrevista habrá durado media hora. Después me dijeron mis amigos, con Lacan, eso era una eternidad. Al final me acuerdo que Lacan dijo "tenemos que volver a vernos; Gloria tome los teléfonos". Yo, la verdad que ya tenía las suprarenales fundidas, le dije "cuando Ud. quiera me llama". Porque todo eso era para que yo diga "bueno, arreglemos un horario". Pero yo no quería más. Era muy fuerte, era bravo. Por el momento era suficiente.

G. Herreros: Fuerte en qué sentido? Estabas dando examen?

I. Vegh: No, yo no me sentía dando examen. Pero tenía la sensación de que estaba con alguien que, primero, yo valoraba mucho. Por lo que yo conocía de sus textos, de su vida y su obra, era alguien que no gastaba su vida en frivolidades. Lacan sabía divertirse, pero sus diversiones no eran frivolidades, las jugaba fuerte.

Tenía la sensación de que no tenía sentido encontrarme con él por encontrarme. Ahí era algo muy fuerte, porque de vuelta de ese viaje era cuestión de sostener en serio la cuestión del pase. Yo sabía lo que se venía después.

Cuando fui a buscar el aval de Lacan en esto, sabía la que se iba a venir.

Recuerdo que Lacan me preguntó también si él firmaba o no el manifiesto que le habían ofrecido, contra los militares, y si eso podía comprometer el destino de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, en Argentina. Yo le conté lo que pasaba y le dije que hiciera lo que quisiera.

Eran momentos bravos.

En general Lacan era reacio a firmar manifiestos. Pero por supuesto que él estaba totalmente en contra y no quiso venir a la Argentina porque estaba la dictadura y por eso fue a Venezuela. Fue el argumento explícito que él alegó.

Bueno, cuando volví a Buenos Aires, ya estaban sucediendo cosas muy desagradables, al menos para mí. Oscar ya se había ido, en parte porque había visto que se venía la represión, y también por razones personales. Creo que el no estaba preparado para sostener la transferencia que implica ser fundador de una institución.

Se lo digo en jerga porteña: si sos el centro delantero, tenés que estar preparado para que te den en las canillas. Esta claro?

Y si vos querés sostener, o lidiar, con instituciones psicoanalíticas, o de lo que sea, tenés que saber que en ese lugar van a soñar con tu muerte. Es como en los cuentos infantiles, es siempre contra el rey o contra la reina. En los cuentos infantiles se suaviza. Pero en las instituciones no es tan simple.

Por eso también se fue.

Conclusión, acá quedó la fratría. Y la fratría, cuando no hay alguien que sostenga una cierta función, es a muerte.

Pero el problema era con qué términos.

Les cuento el sofisma de alguien que no voy a nombrar, porque no lo valoro y, en esos casos, como me enseñó Lacan, no vale la pena nombrarlo. Pero es alguien muy renombrado del millerismo. Decía frases como esta: "Lacan nos demostró que los didactas son el emblema de la burocracia, por lo cual, nos damos cuenta que el didáctico es también una práctica burocrática; luego, lo único que sirve es el autoanálisis".

Lacan dijo textualmente "el autoanálisis no existe". No hay analista si primero no hay analizante. En la Escuela Freudiana de Paris podía entrar alguien que no fuera analista. Entraban filósofos, matemáticos, etc., con transferencia con Lacan. Pero lo que no podía entrar era alguien que no fuera analizante.

Ahí se armó la discusión esencial y la primera escisión de la escuela.

Hubo un grupo que se fue y que, desgraciadamente, por cuestiones de amistad que había desde otros tiempos con Oscar, tuvo el apoyo de éste.

Oscar estaba en Barcelona.

G. Herreros: Cuando Oscar se va renuncia a la escuela?

I. Vegh: No, esa es la cuestión. Él se va pero, esto parece un chiste, identificado con Perón, mandaba " comunicado numero 1", etc., como mandaba Perón desde España. Es un chiste.

Pero... se va, pero quiere seguir dirigiendo.

Yo le escribo una carta en esos momentos donde le digo "Oscar, no te metas, esto no es contra vos. Está sucediendo esto, y esto, y esto, y la escuela está casi vacía". Porque con este discurso la gente mas capaz se quería ir, o ya se había ido.

N. Ferrari: Con este discurso del autoanálisis?

I. Vegh: Con este discurso del autoanálisis, querían un instituto de investigación, etc. Lo que estaba negado, dejado de lado, era la clínica. Y un analista solo puede sostener lo que es el horror del sexo y la muerte, como dijo Freud, si pasa por su propio análisis.

M. Sauval: Este grupo que formó la EFBA, inicialmente, con quienes se analizaban? Con la gente de APA?

I. Vegh: Muchos con gente de APA y algunos cuantos que no se analizaron nunca o se analizaron muy poquito.

M. Sauval: Al mismo tiempo que fundaban la EFBA se analizaban con gente de APA?

I. Vegh: Bueno, era muy variado. Por ejemplo, yo me había analizado con Radaelli. Radaelli no era de APA. Había sido discípula de Pichon, de Bleger. Pero tenía toda la formación kleiniana. No era de APA porque era psicóloga, no era médica. Y en APA cambiaron eso cuando se quedaron sin pacientes. Esa es la verdad. No fue porque hubieran hecho una crítica teórica. Jamás la hicieron. También ahí se ve su hipocresía. Nunca tuvieron la valentía de decir "hay un cambio teórico, y por eso dejamos que ingresen los psicólogos". No hubo un cambio teórico, fue un cambio por que no tenían pacientes.

Siempre les digo lo mismo a mis amigos de la IPA: "yo, a Uds. les voy a creer el día que cuestionen el didáctico". Me refiero a los "lacanianos" de la IPA. Porque, qué quiere decir ser "lacaniano" en la IPA? Sostienen la columna vertebral de lo que es la burocracia psicoanalítica. Juegan a qué? A la clientela cautiva. Por qué no lo cuestionan?

Como dijo Lacan: ¿Quién es un didacta? Aquel del que se demuestre a posteriori que dirigió un análisis de donde salió un analista. No es algo que uno tiene como sello y garantía.

Bueno, ahí se produjo la escisión, donde, contra todos los pronósticos, en una asamblea, la mayoría de la gente votó la propuesta mía y no la de Oscar.

Estos que se fueron estuvieron juntos muy poco tiempo, y ese grupo estalló en 3 o 4 pedazos distintos. De ahí salió la Escuela Freudiana de Argentina, que, las vueltas de la vida quiso que después nos acercaráramos. De ahí salió también el grupo de Jorge Jinkis, que funciona alrededor de una revista,

Conjetural. Y de ahí salió también otra gente, como Hugo Levín, con quien también estamos cerca. Y también un grupo que se fue con el millerismo, lamentablemente.

G. Herreros: Cuando empiezan a escribirse con Oscar, que estaba afuera, empieza el roce?

I. Vegh: El roce no fue con Oscar. Oscar toma partido cuando llega al extremo la divisoria de aguas, y lamentablemente lo hace por el otro grupo. Me acuerdo que yo le había escrito a Oscar diciéndole "Oscar, esto no es un cuestionamiento a vos".

En realidad, había un cuestionamiento a Oscar, en un aspecto, y es que Oscar saca una resolución en la cual dice "los AE dirigen, teórica y prácticamente, la escuela". Si Uds. conocen la proposición de octubre del 67, es todo lo contrario de lo que propone Lacan. Todo el esfuerzo de Lacan es por separar lo que llama grado de jerarquía. Que sea AE o AME, no da derecho a dirigir nada. La dirección es una cuestión política, que se juega en las estructuras de una institución al modo en que se hace en cualquier institución: hay una asamblea, se vota, se presentan listas, proyectos, etc. Es otra cosa

Que para esos lugares sería preferible que se presenten los AE, o los AME o gente que tiene experiencia, sin duda. Esto lo hablamos con Safouan más de una vez. Pero no quiere decir que por ser AE uno entonces ya tenga asegurado el lugar de dirección.

Ese es el esfuerzo de Lacan. Una de las claves de la proposición del 9 de octubre es distinguir grado de jerarquía.

No podíamos estar de acuerdo con la propuesta de Oscar.

Desgraciadamente ahí hubo una ruptura, dolorosa - por lo menos para mí lo fue.

M. Sauval: Hay una coincidencia en lo que Ud. plantea, entre el hecho de que los que se abrían aquí lo hacían por sus cuestionamientos al didáctico y con una reivindicación del autoanálisis, con el recorrido particular de Masotta y no haber hecho análisis.

I. Vegh: Creo que sí.

Aunque Oscar tenía alguna noción de eso porque si Uds. leen lo que él publica en el Cuaderno Sigmund Freud 2/3 sobre por qué invitamos a Maud y Octave Mannoni a la Argentina - él era consciente de este problema - dice: "los invitamos porque tienen una clínica". Él sabía bien que el psicoanálisis lacaniano, que los Escritos de Lacan, no son escritos de un filósofo, sino de un psicoanalista, que vuelve a darle dignidad de teoría a la teoría psicoanalítica.

Es un psicoanalista que rescata el espíritu de Freud. Porque Freud teorizaba a los mas excelsos niveles de abstracción, como cuando hace su metapsicología, como se dice, pero era un clínico.

Y de Lacan no se sabe, pero puedo demostrar con los textos, donde nos enseña cómo se lee, que Lacan era un clínico delicado. Cuando digo delicado sería lo opuesto a un elefante en un bazar. No se si alguna vez leyeron un historial kleiniano, donde se tira lo que llamo la interpretación perdigonada, largan 10 interpretaciones distintas.

La clínica lacaniana es una clínica delicada. Lo que Lacan llama seguir el discurso a la letra.

Bueno, Oscar, eso lo advirtió. Y por eso mismo, el plantea una relación con la clínica.

Lo planteaba y al mismo tiempo tenía su dificultad. Por eso seguramente también se juntó con el otro grupo.

M. Sauval: Ahora bien, después de la muerte de Lacan estuvieron juntos con Miller.

I. Vegh: En los primeros tiempos, cuando Miller todavía no vendía que él era Lacan, cuando era un discípulo inteligente de Lacan, riguroso, Lacan le había dado para que compaginara sus escritos, armara la bibliografía al final, el índice del libro, que estableciera su seminario. Y mientras vivió Lacan lo hizo bastante bien, no podemos negarlo.

El ya lideraba un grupo de jóvenes, dentro de la Escuela Freudiana de París, ahí donde se peleaban todos con todos.

Cuando Lacan está muy viejo... yo creo que Lacan, en sus últimos años, sufrió lo mismo que Pichon Rivière, de una arterioesclerosis senil, con periodos de lucidez y periodos absolutamente confusionales – conozco testimonios directos de gente que fue a verlo para saludarlo a quienes les decía "acuéstese en el diván": no sabía con quien estaba – porque era un ser humano, como cualquiera, llegado a los 80 - espero que a ninguno de Uds. ni yo nos pase esto, pero a un ser humano le pasa.

En esa época, Miller, que era el yerno, lo tiene a Lacan en su casa, lo cuida - la hija cuida al padre – pero no solo hace eso, sino que además – todo París se enteró de eso, Melman lo echa del análisis a Miller – no lo dice, pero lo dice – porque firmaba cartas en nombre de Lacan. Es decir, usurpa un lugar.

Si alguien me dijera, pero lo usurpa totalmente?, diría que lo usurpa en parte con el aval de Lacan. Es verdad. Creo que si, que Lacan lo eligió para que cuide su herencia, creo que sí.

Eso no quita que, de cualquier modo, él usurpa ese lugar. Lo usurpa bajo qué modo?

Una cosa sería que hiciera el establecimiento del seminario diciendo "esta es la versión que yo propongo" y al costado, "y hay estas 3 o 4 versiones, Uds elijan", que decir, "esta es la versión". Eso ya es un abuso, que él hace.

Mucho mas serio es cuando él empieza a decir qué dijo Lacan, entonces empieza a decir cosas – que fue algo que yo escribí, en un libro que se llama "Matices del psicoanálisis", donde hice una crítica, que se llamó "Crítica en el campo freudiano"; luego les voy a comentar un último trabajo de Miller – donde él empieza a hacer oposiciones, que yo llamé de disyunción absoluta, por ejemplo, significante por un lado y objeto por el otro, interpretación por un lado, escansión por el otro, síntoma por un lado, fantasma por el otro, formaciones del inconsciente por un lado, fantasma por el otro, donde todo lo que está en primer lugar es desechable, y lo otro es lo valioso, cosa que en Lacan no existe.

Llegó un momento en que me di cuenta que eso era insostenible y también vi el modo en que él comenzaba a armar una estructura – era la famosa *Ecole de la Cause*. Yo no tengo alma de esclavo - nunca la tuve, ya les conté mis inicios, políticos incluso – me dije, esto no va conmigo, esto yo no lo avalo; pero no solo no lo avalo, sino que no voy a hacer una retirada silenciosa, eso no va con mi estilo, yo no soy cómplice, esto yo lo denuncio.

Y me preparé para hacerlo.

Les aclaro que antes había una relación de amistad, el vino a mi casa a cenar, yo fui a su casa, inclusive me llegó a invitar si yo quería ir a Vincennes como profesor.

Dos veces fui así invitado. Una vez fue con Oscar, que me dijo "pero qué querés? Sos AE, sos director de la revista, estas en la dirección, que más querés?¿Por qué no la terminás?

Y porque no puedo. Tendría que morirme y nacer de nuevo. No puedo, si no estoy de acuerdo con algo lo voy a decir.

La otra fue cuando Miller me dijo si no quería ir como profesor a Vincennes, con mi mujer, y mi hijito chico. Lo miré de reojo y le dije, "mira, yo no, pero si querés le pregunto a alguno de la escuela".

Entonces me preparé

Ya en Venezuela había visto como venía la mano, me retiré dos días antes que termine el congreso. Había ido a Venezuela porque iba Lacan, pero ya Raúl Sciareta, maestro, muy querido, me había dicho "Isidoro, no hay que ir. No te das cuenta que está manipulado?". Raúl ya se había dado cuenta. Yo le dije, "pero bueno, viene Lacan, viene el maestro, como no vamos a ir?, yo voy".

O sea que ya veíamos como venía la mano. Allí, no podía creer lo que vi. Era un grupo de militantes, donde estaban los hermanitos Miller, las mujeres respectivas, estaba Silvestre, estaba Serge Cottet, estaba Eric Laurent, Colette Soler, que como militantes, en un cuadernito anotaban todos los datos de cada uno, averiguaban todo, manipularon el congreso, etc. Cuando vi eso, dos días antes dije " me voy", les dije "me voy a pasear con mi mujer y mi hijo al Caribe" y mantuvimos la elegancia. Eso hizo que todavía, cuando se organizó un congreso acá, en el San Martín, no tuvieran mas remedio que invitarme.

Pero yo ya era de desconfiar.

Me acuerdo que hubo una reunión en la casa de Diana Rabinovich, donde Miller dice, "bueno, ahora Eric Laurent, vamos a trabajar con todos los colegas que están aquí, la estructura del congreso, deciles, Eric, como va a ser", y durante dos horas dijo qué lugar tenía que ocupar cada uno, incluyendo las mujeres de cada uno. Cuando terminó, preguntó "¿que les parece?", y yo no pude contener la carcajada. Me dio un ataque de risa. Y me pregunto "y vos Isidoro?", le contesté "extraordinario".

A mí me tocaba estar en una de las mesas redondas que se llamaba tribuna. Cuando me toca, yo ya me había preparado, e iba a denunciar. Ellos también intuían que algo se venía.

Me acuerdo que esa mesa la dirigía Diana Rabinovich, al lado mío estaba Maeso, que después se hizo milleriano, y otro mas que no me acuerdo. Estaba lleno el San Martín. Yo tenía que hablar. Y no me pasan la palabra, no me largan el micrófono. Hasta que le digo a Maeso: "decile a Diana Rabinovich que me pase el micrófono". No pasa nada. A la tercera vez le digo "decile que me pase el micrófono o lo agarro y se lo parto en la cabeza delante de todos". Ante eso, me pasan el micrófono. Lo comento para que se vea el nivel gansteril que ahí se jugaba.

Me dan el micrófono, y digo "bueno, yo me llamo Isidoro Vegh, soy porteño, y esto de la tribuna me gusta". Así empecé. "Me gusta", digo, "porque le da cierto tono como para que juguemos, pero juguemos bien. Cuantas veces los lacanianos criticamos el café con leche de la IPA donde todos se ensalzan, como en esas peñas literarias, y el psicoanálisis queda muerto? Yo tengo una crítica para hacer", y entonces empecé a hacer una crítica teórica, dirigida a la teoría de Miller. Y se armó un lío que no se imaginan ...

M. Sauval: ¿una crítica a la teoría de Miller?, ¿se refiere a esta cuestión de las oposiciones?

I. Vegh: Exactamente. Y encima me di el gusto de decir, "como puede ser que colegas tan capaces, de quienes hemos leído textos tan valiosos, lleguen a semejante error?" Creo que llegan a este error porque hay un concepto que no trabajaron, el concepto de letra. Porque la letra, como dice Lacan, es litoral entre el saber significante y el goce del objeto. Esto es Lacan, textual, en "*Encore*". Y se armó un lío.

Resultado de eso – hay que reconocer que Miller sabe hacer trabajo de cortesano – la escuela se volvió a dividir. Un grupo se apartó. Después, pasados los años, algunos dijeron "Isidoro tenía razón".

Pero durante años estuvieron ahí.

Estuvieron a punto de quebrar la escuela, y no lo lograron. Otra vez, contra todos los pronósticos, la mayoría votó por lo que yo proponía.

Pero fue duro. Me acuerdo un diálogo con mi colega y amigo, Benjamín Domb, después de aquella charla, donde le dije "mirá Benjamín, se viene una escisión y podemos llegar a quedar los dos solos", y me acuerdo, mi amigo me dijo "Isidoro, que querés que te diga?, yo no puedo hacer otra cosa; y vos?", "bueno, la verdad, ahora que vos lo decís, yo tampoco", "entonces quedémonos tranquilos". Pero era duro.

G. Herreros: Siendo la escuela freudiana la institución más vieja, y dada que la historia está marcada por escisiones, cual es tu apreciación de porqué se mantiene la EFBA?

I. Vegh: No podemos negar que hubo escisiones.

M. Sauval: Siempre fueron minorías?

I. Vegh: Si, siempre fue por votación en asamblea: hubo escisiones pero figura en actas, hay testigos, etc. O sea, nunca consiguieron tener una mayoría para quebrar a los que sostenían las propuestas que yo hacía.

G. Herreros: Es decir, es gente que se fue yendo....

I. Vegh: Si, gente que se fue yendo y fundaba otras instituciones, por eso digo escisiones. No negamos que fundaron otras cosas.

En la segunda escisión se fueron en bloque al millerismo, y después una parte quedó en el millerismo y otra parte se abrió.

N. Ferrari: Hablaste como de un síntoma de la institución analítica, esto de la escisión.

I. Vegh: El lacanismo se caracterizó, después de la disolución de Lacan....

porque hay que tener presente que Lacan realizó un acto de disolución. Yo lo apoyé en su momento. Hoy no se si lo apoyaría, sobre todo por lo que hizo después. Si él hubiera disuelto y no hubiera hecho lo que hizo después hubiera sido distinto. Pero él disolvió y después le dio su apoyo a su hija y a su yerno, con lo cual creó una herida espantosa - especialmente entre sus discípulos más cercanos: no se olviden que muchos de ellos habían sido analizantes, se jugaron amores de transferencia pasionales – de la cual los franceses no se han recuperado, y que provoca que se funden un montón de instituciones que no aceptan quedar bajo el mandato de Miller.

Miller tampoco quería que se quedaran. Él quería tener un lugar que fuera indiscutible. Un solo discurso, el tenía su seminario y nada que viniera a hacerle sombra.

El millerismo por un lado, y por el otro todas las demás instituciones, algunas con mejores desarrollos, otras con menos, pero creando ya una modalidad de escisión, que se reproduce en todos los lugares del mundo, y que, a mi entender, salvo contadas excepciones, no se sustentan en verdaderas diferencias teóricas, sino mas bien en cuestiones transferenciales que no se terminan de resolver.

La creación de Convergencia fue un intento de ponerle un coto a esto. Por lo menos, de hacer explícito que esa serie en cascada de fragmentaciones no era ningún azar, era un síntoma. Y como síntoma, adolece de un goce parasitario, que no le hace nada bien al psicoanálisis.

Recuerdo cuando fui a Australia, a dar un seminario, invitado por un colega argentino, Oscar Zentner, y su mujer, que fueron pioneros en la introducción del lacanismo en Australia, en Melbourne. Recuerdo que yo tenía que dar charlas en muchos lugares, en el hospital, en la universidad, etc. Y cuando voy a dar una charla en la cátedra de psiquiatría, el profesor titular de psiquiatría, que venía recién de París, nos dice a Oscar Zentner y a mí, "quiero decirles que el Dr. Vegh no va a poder dar su charla". "Por qué?". "Porque Miller me dijo que no lo deje". Como Australia no es como Argentina, ahí las leyes se respetan, Zentner dijo "yo soy adjunto, también tengo un lugar para hablar; Vegh va a hablar en mi lugar". Y entonces pude hablar. Pero quería contárselos para que vean el nivel gansteril con el que este señor juega.

Yo jamás le prohibiría la palabra a nadie. Puedo discutir con alguien, pero prohibirle la palabra a alguien? No va conmigo.

M. Sauval: Quisiera retomar lo de Convergencia. Convergencia surge en un momento en que se producen una serie de reordenamientos en el psicoanálisis, de crisis.

Por ejemplo, por mas que a Colette Soler se le pueda endilgar que siga reproduciendo la estructura de funcionamiento de la AMP, su ruptura con Miller no deja de dar cuenta de un momento de crisis.

O también lo que ocurrió con los Estados Generales del Psicoanálisis que convocó a muchísima gente en su encuentro, en julio del año pasado, en París.

Hay una mayor laxitud, por parte de muchos psicoanalistas, en sus pertenencias institucionales. Hay una tendencia a diálogos más horizontales.

Y Convergencia parece que se hubiera quedado a mitad de camino en esta tendencia porque respeta mucho, en su estructura, los grupos. Es decir, por mas que promueve un diálogo entre los grupos, defiende la estructura de estos grupos...

I. Vegh: ...más que de los grupos, de las instituciones.

Es una decisión explícita. Les voy a decir cómo lo hemos pensado.

Primero, nos parece bien que en vez de una institución haya unas cuantas. Lo opuesto a lo que Freud llamaba "las masas artificiales", la iglesia, el ejército, es decir, la pirámide.

Ud. me podría decir "bueno, pero para obviar eso también se podría hacer que cada cual hable en su nombre propio, como en los Estados Generales". Pero entonces, la estructura general vuelve a reproducir la pirámide.

Por ejemplo, los Estados Generales – donde fui invitado personalmente por René Major - ¿cómo se distribuyeron los lugares? A dedo.

M. Sauval: Eso es cierto, y me consta en tanto miembro del comité internacional de los Estados Generales. Es una de las razones por las que no fui al encuentro en París.

I. Vegh: ¿Que sucede cuando no hay una normativa simbólica institucional? Surge, porque se desconoce que igual va a haber, de hecho, una normativa, una normativa incuestionable.

Por ejemplo - no voy a decir de quien hablo, pero Uds. lo pueden sacar - supongamos que yo digo "yo no estoy con las instituciones, yo solo voy a dirigir una revista psicoanalítica". Me parece muy bien, pero después voy a decir "tu trabajo no me gusta", "el tuyo puede ser", "vos, para la vez que viene escribís esto". "No estoy de acuerdo", puede decir alguno, y la respuesta es: "la revista es mía". Como ven, es el peor autoritarismo.

Entonces, nosotros elegimos que sea un conjunto de instituciones, aceptamos que no hay una pirámide, no hay una "bajada de línea". Porque hay otras propuestas, no solo el millerismo, por ejemplo Melman, la Asociación Freudiana Internacional, crea filiales de la Asociación en distintas partes del mundo. Ahora *Espace Analytique* quiere hacer lo mismo. Nosotros no le decimos a la gente "creen filiales de la Escuela Freudiana en Bahía Blanca". Les decimos "creen su institución".

Ahora, ¿por qué instituciones?

Por un lado, por lo que dije, porque si no la estructura se vuelve a armar como pirámide. En los Estados Generales, de hecho, pasan a tenerlo. Si yo hubiera aceptado, hubiera tenido un lugar, los cabezas de serie, un negocio. Pero como no transo... por eso no estuve.

Nosotros no quisimos. Entonces dijimos: un conjunto de instituciones, en igualdad de derechos, y de deberes, la multiplicidad de enlaces: tres instituciones se reúnen y tienen el derecho a hacer un evento invocando el nombre de Convergencia, al modo que se les ocurra.

Ahora Uds. me podrían hacer una pregunta mucho mas fuerte: ¿para qué las instituciones psicoanalíticas? Por algo muy simple.

Hay grupos que tienen sus intercambios horizontales. Son muy buenos, pero no alcanzan. A veces también es necesario aprender de alguien en una dirección vertical. Eso no quiere decir que aquel del cual

aprendo, y que es mi maestro, tenga derecho a someterme y que yo tenga que quedarme ahí toda la vida. Pero si primero no pasamos por un tiempo de aprender de alguien, va a ser difícil que podamos crear.

Supongamos alguien que diga "pero yo soy un autodidacta". Y que "como autodidacta, descubrí la teoría de Lacan". Yo diría, "mira que pena, tanto talento en vano. Si hubieras leído a Lacan seguramente hubieras creado algo que lo hubiera superado".

Nuestra teoría dice que no hay autodidactas, no existen, por el hecho mismo que el lenguaje que aprendemos, viene del Otro. Y cuando viene del Otro, no viene como en la Cultural inglesa o la Alianza francesa, viene con todos los prejuicios del Otro.

Yo digo que nacemos viejos, con discursos viejos. Con suerte y con mucho esfuerzo vamos a lograr un discurso joven. Y para eso hay que hacer un recorrido.

Entonces las instituciones cumplen esa función. Con un agregado: en el psicoanálisis, vuelvo a insistir, sin el trípode freudiano no hay analista. El trípode freudiano lo conocen: es el análisis del analista, en primera instancia; el análisis de control – que ahora está bastante perdido, por eso los intercambios horizontales, pero yo creo que es indispensable; y digo "análisis de control" porque hay una transferencia en juego; y la formación teórica: grupos de estudio, seminarios, como cada cual lo quiera hacer.

M. Sauval: Retomemos esta cuestión de la incidencia del Otro. Las instituciones también están sometidas a la incidencia del Otro, por ejemplo, en cuanto a la cultura y la economía. Las instituciones son también los vehículos de organización de los mercados del psicoanálisis...

I. Vegh: También.

M. Sauval: ...el mercado de los analizantes, el mercado de la enseñanza, el mercado editorial, etc.

La pregunta que quiero hacer apunta a un problema delicado e importante: la declaración que casi todas las instituciones de Convergencia, en Argentina, firmaron con APA y APdeBA, pidiendo la legalización de la práctica analítica...

I. Vegh: no, fue una tergiversación. De ningún modo estamos de acuerdo con eso. Fue una tergiversación absoluta...

M. Sauval: .... pero hay una declaración firmada...

I. Vegh: ...lo que nosotros decidimos fue ir a las reuniones que hubo para la cuestión de la reglamentación de la práctica analítica en el campo psi, porque, y esto yo se lo dije a Melman cuando estuve en París, y se lo dije a colegas en Brasil, me acuerdo, hace dos años, que me decían que eso no iba a suceder, y ahora están desesperados porque están surgiendo leyes de reglamentación de la práctica en todos lados en el mundo, y yo les dije, "anticipémonos, vayamos a los lugares donde eso se está gestando para impedir que desde una exterioridad nos vengan a regular nuestra práctica". Entonces nosotros fuimos a defender solo una consigna, que es: el analista se forma en el trípode freudiano. No hay ninguna otra posibilidad.

Por eso ninguna entidad estatal puede regular la práctica del psicoanálisis. Lo tienen que hacer las instituciones psicoanalíticas. Por qué? Porque la clave de la formación del analista es su propio análisis.

M. Sauval: Pero no es solo eso lo que dice la declaración que firmaron....

I. Vegh: ... si, pero hay un malentendido. Quiero aclararlo. Lo que nosotros sostenemos es exclusivamente esto. Estamos en contra de cualquier regulación estatal de la práctica psicoanalítica.

G. Herreros: Creo que en Brasil ahora están con esos problemas....

I. Vegh: Si.

M. Sauval: Esa declaración saluda, entusiasmada, el hecho, para mi estrambótico, de que en la ley básica de salud de la ciudad de Buenos Aires figura que el Estado debe garantizar "la emergencia de la palabra". Solo en Buenos Aires el legislador podría llegar a utilizar el lenguaje lacanés ...

I. Vegh: ... nosotros lo que defendemos, vuelvo a insistir, es el absoluto rechazo a que cualquier organismo estatal pueda regular quien tiene derecho o no a llamarse psicoanalista....

N. Ferrari: ..como seria esto?..

I. Vegh: ...para nosotros solo vale como psicoanalista quien se forma en lo que llamamos el trípode freudiano. Ya Freud percibió muy bien las condiciones que en ningún otro campo se piden. A ningún grastroenterólogo se le pide que tenga un tratamiento para su estómago. Pero para un psicoanalista, sin su análisis, no hay analista.

Por eso estamos en contra, por ejemplo, de las maestrías con título de psicoanálisis.

GP: Eso te quería preguntar. ¿Que pensás de las maestrías o doctorados en la Universidad?

I. Vegh: Que son un gran negocio, que corre mucho dinero, y entonces se prenden con demasiado entusiasmo algunos colegas, y que lo lamento. Y que para enfrentar eso, lo que vamos a hacer ahora en la Escuela Freudiana, es ofrecer nosotros, atención psicoanalítica a precios mas moderados para la comunidad que no pueda pagar, ¿para qué?, para que los jóvenes analistas no digan "¿que querés? ¿cómo no voy a hacer una maestría si para entrar en una prepaga me piden eso?". "Bueno, no entrés a una prepaga. Vení, acá tenés un lugar para trabajar".

No traicionemos los puntos esenciales de lo que es el psicoanálisis. Un psicoanalista no se forma en una maestría.

N. Ferrari: Que pasaría con los analistas que no están en ninguna institución?

I. Vegh: Yo puedo entender que alguien no quiera estar en una institución, porque, no hay dudas que las instituciones tienen cuestiones de mercado, aunque no son todas iguales. Por ejemplo, no es igual la Escuela Freudiana, donde cada cual se analiza con quien quiera – nosotros respetamos que cada cual tiene derecho a elegir su analista en aquél en quien reconoce, transferencialmente a alguien que pueda funcionarle como analista – no es lo mismo eso que una estructura que tiene su clientela cautiva, como es la IPA.

Es verdad, las instituciones tienen cuestiones de mercado, hay cuestiones mortíferas, letales, en las instituciones, que suelen surgir cuando se perfilan mal. Eso existe, y entonces puedo entender que haya mucha gente que, con las historias que ha habido, no quiera entrar en una institución. Lo puedo comprender.

Habrá que ver como resuelven su formación.

Yo conozco gente que no está en instituciones, y no hay duda que son analistas. Porqué? Bueno, porque han hecho un análisis, porque han encontrado con quien hacer un buen análisis de control, porque se han formado teóricamente. Y no me caben dudas, son analistas. Yo no se lo voy a negar.

N. Ferrari: Yo lo preguntaba en el marco de esta cuestión de la legalización...

I. Vegh: Si el juez me dijera "Dr., le reconocemos todos sus antecedentes, ahora díganos qué hacemos" . Yo diría, "lo mejor", como diría Freud, "no se meta". Eso sería lo ideal.

Pero desgraciadamente eso no va a suceder. Porque en el mundo de la globalización, con un solo país que regule, provoca efectos en todo el bloque económico. Si los psicoanalistas no pueden trabajar en Brasil se van a venir a trabajar a la Argentina, y te van a obligar a regular acá. Es inexorable.

Hay que tener perspectiva política. Si va a haber regulación, digo, si no hay mas remedio – si pudiera elegir, preferiría que no hubiera ninguna regulación – pero si va a haber regulación, yo digo "tratemos de impedir que ningún órgano estatal sea el que regule". En ese caso, prefiero que lo hagan las instituciones psicoanalíticas. Porque sino, quien lo va a regular?

¿La asociación de psiquiatría? ¿Quién lo va a regular? Es preferible que sean las instituciones psicoanalíticas.

¿Cómo y de qué modo? Del más democrático, no me caben dudas.

Uds. me dirían "pero entonces Ud. aceptaría que, por ejemplo, haya una comisión con representantes de la IPA y el Millerismo?". Y si, yo no voy a negar que son psicoanalistas. Algunos son malos psicoanalistas, para mi gusto, aunque no olvidemos que cuando uno generaliza siempre se equivoca.

Tendría que ser lo más democrático posible.

Que quiere decir "psicoanalista"?

Para mí, psicoanalista es todo aquel que reconoce la hipótesis del inconsciente y sus consecuencias en la dirección de la cura, que es su puesta en acto en la transferencia. Todo aquel que acepte eso es psicoanalista. Hay buenos psicoanalistas y hay malos psicoanalistas, pero no dejan de ser psicoanalistas.

M. Sauval: El problema es que, a partir de las exigencias estatales, las instituciones van a tener que fijar sus criterios de reconocimiento de lo que entienden es un "psicoanalista", lo cual implica definir un título, sea de una manera o de otra. Entonces la EFBA va a reconocer a los "suyos", la EOL va a reconocer a los "suyos", etc.

I. Vegh: No tiene por qué ser así. Les cuento una experiencia que estamos haciendo con varias instituciones - la Escuela Freudiana de Buenos Aires lo está haciendo con la Escuela Freudiana de Argentina y la Escuela Sigmund Freud de Rosario - que consiste en que en el jurado de AE participan analistas de las distintas escuelas, y se ha presentado al jurado, gente que no era miembro de ninguna institución, a hacer el pase.

Son experiencias nuevas.

G. Pietra: Y esos que se presentaron no se analizaron con gente de esas instituciones?

I. Vegh: Les cuento el caso de un analista que se analizaba con un miembro de la EFBA, pero que no era miembro de ninguna institución, y pidió hacer el pase. Y fue nominado a pesar de que no era miembro de ninguna escuela.

Es cierto también que la nominación de la EFBA, al menos para cierto circuito, tiene un valor, es reconocido. Pero no tiene porque ser solo la nominación de la EFBA. Se puede crear una comisión que otorgue ese reconocimiento a cualquiera, esté o no en una institución.

Es decir, la condición que yo pondría no es la pertenencia a una institución. Es el trípode freudiano.

M. Sauval: Si lo lleváramos a un plano general....

I. Vegh: Sin duda que a un analista, como dice Lacan, y estoy de acuerdo, se le podría pedir que lleve su análisis lo más lejos posible. No por mandato superyoico, sino por algo muy simple.

Todos Uds. tienen práctica como analistas?

Entonces lo saben igual que yo: no se aguanta. Si sos analista, y no psicoterapeuta, como dijo Freud, estás todo el tiempo con sexo y muerte, y no se aguanta. Si no tenés tu propio análisis, entras a decir tonterías: "la vida es linda, mire como salió el sol".

Para soportar el lugar del analista, de verdad, tenés que haber llevado tu análisis muy lejos. No es un mandato superyoico.

N. Ferrari: No se armaría otra versión del público cautivo de la IPA?

I. Vegh: Cautivo en qué sentido?

N. Ferrari: La gente que tienen que hacer el didáctico dentro de la IPA ...

I. Vegh: Pero yo digo que se puede analizar donde quiera. No digo que se tenga que analizar con alguien en especial.

N. Ferrari: Pero si tomamos en cuenta esta cuestión del pase, el pase solo se puede hacer institucionalmente.

I. Vegh: Sí. Pero quizás se inventa otro mecanismo. Quien te dice, analistas independientes armen un jurado del pase y haya gente que lo quiera reconocer. Se podría buscar la fórmula. No sé.

Es decir, yo estoy abierto a la fórmula más democrática que pueda haber.

Donde no transo es en el hecho de que un analista no se va a formar en una maestría. Lo cual no quita que el que quiera hacer maestría que lo haga.

M. Sauval: Ya que hablaba de la globalización, podríamos tomar en cuenta los efectos que el capitalismo implica, en la modernidad, en términos de sujetos sin responsabilidad.

Asumirse en la posición de analista es un acto. Y si eso se transforma en una delegación del Estado, o de una Institución, volvemos a una posición infantil, para decirlo de alguna manera.

I. Vegh: Te voy a contestar con una sola frase – lamentablemente, por la hora, vamos a tener que terminar por aquí – algo que dije en París.

A veces los psicoanalistas se defienden ante las críticas de que un análisis dura mucho tiempo. Mi respuesta es la siguiente: el psicoanálisis dura mucho tiempo, ¿sabe por qué?, Porque es una de las pocas oportunidades que, en nuestra cultura globalizada, tiene el sujeto de encontrar un tiempo generoso para lograr un cita consigo mismo. Tratamos que sea todo lo prolongado que su cita necesite.

Ahora les voy a contar, me encanta este mundo globalizado que tiende a negar al sujeto, que tiende a arrasarlo, pues tenemos algo para decir. En este momento, donde la globalización apunta a arrasar al sujeto, y lo vivimos en la vida cotidiana, por ejemplo, Uds. igual que yo, van a sus casas y que se van a encontrar? que además de su mujer y sus hijos, el fax, Internet, la televisión, la videocasetera, el centro musical, el teléfono, hay un montón de cosas como para que no les quede un resquicio donde encontrarse consigo mismo.

M. Sauval: La tecnología no hace nada de por sí. El punto son las relaciones sociales.

I. Vegh: Por supuesto, no es la tecnología en sí mismo la que lo crea. Es el uso que se le da en esta economía globalizada. Como decía Heidegger, la tecnología puede ser una desgracia o una oportunidad.

G. Herreros: Isidoro, la última pregunta. En realidad dos. La primera: en tu práctica, notás algún cambio en la presentación de los síntomas? La otra es si cambió tu práctica?

I. Vegh: Si, las dos cosas. Por un lado recibo pacientes con patologías tradicionales, puesto que sigue vigente la nosografía freudiana, primero en la división clásica neurosis, perversión y psicosis, y dentro de la neurosis, recibo fóbicos, obsesivos, histéricos.

Pero también recibo pacientes que no formulan una demanda de un saber ignorado, que no llegan al modo de "no se porqué me pasa esto". Simplemente vienen para que uno les ayude a calmar un dolor. Ni siquiera tienen la posibilidad de decir "acá tengo una pregunta que no puedo contestar". Lleva un primer tiempo que adviertan que tienen derecho a formular una pregunta y que esa pregunta es una oportunidad.

La otra parte, si cambió mi técnica, les diría que sí. Hay un libro que escribí que se llama "Las intervenciones del analista". Ese título, que hoy circula, me costó mucho tiempo definirlo, porque cuando decidí hacerlo, aunque no lo crean, en el lacanismo había un omelette: se hablaba de intervenciones o se hablaba de interpretación, se decía que una escansión era una interpretación, una mezcla de todo. Entonces intenté, al modo de Lacan, de hacer distinciones en ese omelette. Se trata de intervenciones, una de las cuales es la clásica, la interpretación. Otra clásica, freudiana, es la construcción. Pero hay otros tipos de intervenciones que todos los analistas sensibles, sean lacanianos o no, las hacen, pero no las cuentan, salvo en los pasillos. Por qué? Porque no hay una teoría que las sustente.

Intenté hacerlo, y para eso tomé la última escritura nodal de Lacan, que se las digo muy simple: si nuestra estructura es el nudo, compuesto por imaginario, real y simbólico, bien anudado – el nudo borromeo es un nudo que si yo corto un anillo los otros dos también se separan – entonces puedo suponer, dado que el objeto a, que es el lugar de fijación del neurótico, por lo cual sufre, se sostiene del agujero donde se superponen los tres agujeros de los tres registros, entonces es teóricamente válido que yo puedo intervenir en lo imaginario, en lo simbólico como en lo real, para provocar el mismo efecto. Hay que saber cuando intervenir por un lado y cuando por otro.

Pero efectivamente mi técnica ha cambiado. Yo no solo intervengo interpretando sino que también intervengo con intervenciones en lo imaginario e intervenciones en lo real.

La cuestión es conocer lo mejor posible la lógica de esas intervenciones.

Cualquier intervención se presta a un abuso. Ahí tocamos la ética del psicoanálisis.

Pero me van a disculpar, como les decía, me esperan.

G. Herreros: Muchas gracias por todo.

Segunda parte

(por problemas de tráfico, la persona encargada del grabador
llega unos minutos después de comenzado el diálogo de esta segunda reunión).

I. Vegh: Les hago una pregunta: alguna vez habrán tenido un duelo – un padre, un familiar, un amigo - Uds. creen que se elabora eso, entrando a la sesión, y saliendo, entrando y saliendo, sin que el analista nunca diga nada? Uds. pueden elaborar algo con eso?

N. Ferrari: Yo creo que no.

I. Vegh: Entonces porque no decimos que es un bluf? Porque no lo denunciamos?

Yo lo hago. Y hay que hacerlo. Hay que decir por todos lados que eso es un bluf. Porque cuando eso reviente – y va a reventar – el desprestigio que va a producir en el psicoanálisis es muy grande. Es lo que paso con la psicología del Yo en Estados Unidos.

En Estados Unidos el psicoanálisis está profundamente desprestigiado. Por qué? Porque durante años se dedicaron a reforzar el yo autónomo. Y para eso son muchos mejores todas las psicoterapias que los yanquis han inventado. No necesitan a los psicoanalistas. Y el psicoanálisis quedó desprestigiado.

Entonces, cuando yo hice la crítica que mencioné, fue justamente para que el psicoanálisis no quede indentificado al millerismo.

Por ejemplo, Uds. conocen el último trabajo que él sacó sobre que los sueños se interpretan solos, que no hay que interpretarlos?

A que volvemos? A la psicología pre-Freud, donde el inconsciente es transparente consigo mismo.

Porque, es verdad, un sueño implica un mensaje del inconsciente, pero cifrado. Por eso es inconsciente. El sujeto solo puede recibir su mensaje – es un aforismo de Lacan – desde el lugar del Otro.

Y él dice que no hace falta interpretarlo, porque ya el sueño es su interpretación.

Entonces hace falacias. Toma frases de Lacan, como por ejemplo, "el deseo es la interpretación", para decir que entonces no hay que interpretar. El deseo es una interpretación que aguarda su desciframiento desde el Otro. No es transparente. Si no volvemos a una psicología introspeccionista.

Es grave.

No son pavadas. No son tonterías.

Porque ese bluf, al cabo de un tiempo se descubre. Es decir, puede engañar a la gente, pero al que no va a poder engañar es al síntoma.

M. Sauval: Algunas críticas señalan que este acento puesto en lo real, llevaría a una confusión de lo real con lo imaginario.

I. Vegh: Exactamente. Terminan haciendo una especie de psicodrama disimulado. Entonces todas las mujeres que van con una cartera, uno les dice "a ver que tiene en la cartera". Alguna vez puede ser una buena intervención, pero cuando ya se rutiniza, es una boludez.

M. Sauval: Teníamos la intención de hacer 5 o 6 preguntas que habían quedado pendientes de la vez pasada. La primera de ellas: ¿Cómo podríamos precisar qué es una "intervención en lo real"?

I. Vegh: Podríamos hablar un rato largo sobre eso. Podríamos comenzar por decir algo sobre lo que entendemos que es lo real, con relación a lo imaginario y lo simbólico.

Empecemos por lo más simple, las definiciones al modo tautológico, como dice Wittgenstein, que son las más tontas, pero las mas fuertes.

Lo real es aquello que no es ni imaginario ni simbólico.

También podría decir, lo real es aquello que no puede ser cubierto íntegramente, ni por la representación imaginaria, ni por el significante, que pertenece al orden simbólico.

Que más podríamos decir de lo real?

Una cualidad de lo real es que e-xiste – en el sentido de fuera de lugar - a lo imaginario y a lo simbólico.

Podrían decir "pero puede explicitar algo mas?"

Sigamos. Un ejemplo de lo real podría ser eso que Freud llamaba lo traumático, esa bomba que irrumpe, que cuando el sujeto la recuerda le crea crisis de angustia, pesadillas en repetición, etc., y que según Freud, era una función previa a lo que sería el principio de placer. La función previa es enlazar lo real a lo simbólico. Freud decía ligar el trauma a la palabra.

Se los digo de otra manera? Se los digo como un chiste: Spinoza decía "la palabra perro no ladra".

Ahí ya hay una alusión a lo real.

Es interesante como siempre que hacemos alusión a lo real, nos surge la negación.

Por ejemplo, Lacan dice, ¿que es lo real del psicoanálisis hoy para nosotros?: "*il n'y a pas de rapport sexuel*", "no hay relación – o proporción, como quieran traducirlo – sexual". Es decir, bajo el modo negado.

Cuando decimos algo que es del orden de lo real, quiere decir algo que está su-puesto. La palabra suposición no es una palabra inocente, por ejemplo cuando Lacan dice "Sujeto supuesto Saber". Suposición es una palabra que tiene una larga historia. Lo su-puesto tiene dos valores. Uno, más ingenuo, que es imaginario: "supongo lo que otros piensan". Ese es el menos importante. El otro valor es el que discutieron en la escolástica medieval. Cuando hablamos nombramos algo. Y eso su-puesto, ¿qué estatuto tiene? Cuando uno dice su-puesto, es otro modo de nombrar lo real.

Por ejemplo, yo digo "Gerardo hoy no vino porque tiene que estar en una reunión". Cuando digo esa frase, supongo algo que excede a esta frase. Los lingüistas lo llamarían la referencia. Nosotros diríamos que estamos nombrando algo que existe a la frase con la cual lo nombro, y eso, digo que es de lo real.

Son distintos modos. Podría seguir.

Entonces, que quiere decir que un analista interviene en lo real?

Primero, la teoría lacaniana, del final de su enseñanza – y yo acuerdo, por eso lo repito – dice que lo real es el nudo. Eso quiere decir que cualquier de nosotros, en tanto tenemos una existencia que es del orden de lo real, no es imaginario. Esa existencia real hace que cada uno de nosotros esté constituido por ese nudo. Y ese nudo, es de lo real.

Por otro lado, ese nudo que es de lo real, tiene, además, específicamente, un registro, que es de lo real. Ese registro que es de lo real, desde el psicoanálisis, reenvía directamente – para que no caigamos en una metafísica – al goce.

Cuando los psicoanalistas hablamos de real, si no queremos hacer blablabla lacanés, se trata del goce. Uds. conocen el nudo borromeo, especialmente lo que se llama "*la mise à plat*", la puesta en el plano del nudo clásico d e tres, si lo repasan mentalmente, van a ver que los tres lugares donde Lacan escribe goce – que es el **a** como plus de goce, el goce del Otro, que es inexistente, y el goce fálico – los tres forman parte del campo de lo real, en un caso interceptado con lo imaginario, en el otro caso con los tres registros, y en el último, con lo simbólico. Pero los tres toman un pedazo de lo real. Es decir, no hay goce que no sea de lo real.

Entonces, cuando decimos "intervención en lo real" quiere decir que a veces debemos intervenir en un goce parasitario para el sujeto, y no hay modo de llegar a la estructura sino por ese registro.

Por ejemplo, supongamos un paciente – un ejemplo de los más simples – que en ese momento del análisis – probablemente al principio – una de sus características principales es que un cierto orden y ritmo maníaco lo dominan, de un modo que casi ni puede venir.

Y eso se nota, en la transferencia. ¿Bajo que modo?

Por ejemplo, si llega a la sala de espera – yo trabajo con la sala de espera – cuando abro la puerta ya está hablando por teléfono, porque es típico de la manía que el fonema domina la escena, el fonema como objeto a. Entonces ¿qué hago?

Como un modo de intervención en lo real – no quiere decir que lo haga siempre, sino alguna vez, est oy contando una intervención; cualquier cosa que un analista proponga como receta saben que cae a lo ridículo; estoy contando una intervención – puedo dejarlo esperando 10 minutos, como una intervención. Por supuesto, va a entrar disgustado, porque no lo tolera. Hasta que muy suavemente, poco a poco, le vaya diciendo, "en vez de pelearse conmigo, ¿por qué no aprovechó esos 10 minutos para encontrarse un poquito con Ud?". Ahí ya paso de lo real a ligarlo con lo simbólico. Ahora, Uds. podrán decirme, "esa es una intervención en la realidad".

No hay manera de llegar al sujeto si no es con una mediación de lo imaginario.

Cuando Uds. interpretan, la interpretación clásica es una frase que tiene sentido, y como tal, lo que ofrece, primero, es un sentido en el orden de lo imaginario. Eso no impide, como dice Lacan, que el eje de la interpretación tiene que ser que el sujeto advierta a qué significante sin sentido está especialmente atado, alrededor del cual gira.

Si bien implica una cubierta imaginaria, mas allá de lo que el sujeto pueda imaginar de esa intervención, es en lo real en tanto toca el orden de la escena real. No es que yo le interpreté "Uds. tendría que haberse quedado esperando". Sino que es una intervención en lo real.

Por ejemplo, una típica intervención en lo real que nunca pensamos: el hecho de abrirle la puerta a alguien. Eso es una intervención en lo real. De un real anudado. No es un real cualquiera.

Cuando nosotros hablamos de lo real, desde el psicoanálisis, siempre es un real anudado. Bien anudado, mal anudado, pero anudado. Abrir una puerta, por ejemplo, le abrimos la puerta a cualquiera? No, tomamos nuestros recaudos. Recibir a alguien, lo hacemos casi sin pensarlo, pero es una operación tan compleja, en términos simbólicos, y que afecta a lo imaginario.

Uds. me dirán, pero es en la realidad.

Viene con una cubierta de imaginario, pero Uds. le abren la puerta en lo real. Tanto es así que si Uds. no la abren, se golpea la cabeza. Es de lo real.

Pero, entonces, cuando decimos realidad, qué es realidad?

Realidad quiere decir una cubierta imaginaria de un pedazo de real organizado por un orden simbólico.

Ahora, cual sería la diferencia de una intervención en la realidad o en lo real?

Que cuando el analista interviene en lo real, quiere decir que está muy atento a la lógica de la estructura en la cual interviene. Y la lógica de la estructura, que quiere decir? Que esa intervención en lo real solo la hacemos cuando el discurso del analizante nos dice que hay un lugar de la red que no tiene chance de que funcione el "Enter". Hay un déficit en la malla simbólica. Entonces ahí precisamos esa intervención para que, en otro tiempo, sí, podamos entonces, ligarlo a un cierto saber. Porque es imprescindible que el sujeto sepa, frase textual de Lacan, "donde tenía enredados sus pies". Es una frase de Lacan del final de su enseñanza. Digo esto para contraponerlo a los que dicen que se trata "solo" de lo real.

No, se trata de intervenciones en lo real – esto es un avance en la teoría lacaniana – lo cual no quiere decir que entonces ya no intervenciones en lo simbólico. Quiere decir que "también" podemos usar intervenciones en lo real. Pero no sin lo simbólico.

Hablar de las intervenciones del analista – quiere decir ir por un desfiladero estrecho donde ni nos quedamos solamente en una intervención en el orden simbólico – lo cual nos llevaría a seguir con tropiezos, porque en cualquier análisis llevado suficientemente lejos, hay un momento en que tocamos los límites de la malla simbólica – no caemos en el error de un análisis que solo avanza por lo simbólico – que sería interminable – pero tampoco el error simétrico – que es creer que se trata ahora de intervenir en lo real y desechamos el valor de la palabra.

Se trata de que hay intervenciones en lo simbólico, en lo imaginario, y en lo real, siempre desde la estructura global del nudo.

M. Sauval: El final de toda sesión tiene algo de real, entonces. ¿Cuál sería la diferencia entre esta "demora" de la entrada, en su ejemplo del paciente maníaco, que implica decidir el momento en que entra, respecto de decidir el momento en que sale?

I. Vegh: Yo diría que el corte de la sesión también es una intervención en lo real, sin duda que lo es. Ahora, puede ser una intervención en lo real banal, o que tenga valor de acto.

Si el analista, en vez de pensar la lógica del corte, piensa en la lógica de la sesión corta, se equivocó. Porque hacer sesiones cortas o hacer sesiones largas, es la misma rutina. No se trata de la sesión corta, sino del corte de la sesión. Es distinto.

La cuestión es someter el corte de la sesión a la lógica del discurso. Es distinto

Por ejemplo, hoy, una paciente, que está en su anteúltima sesión – mañana es su última sesión – me trae un sueño y me regala unas flores; cosa rarísima.

No solo se las acepto sino que voy y las coloco en un jarrón y le digo "ya las puse en agua ".

Es una intervención en lo real.

Quiero aclarar que es una paciente que empezó su análisis, con cáncer. Hace muchos años.

Pero no digo nada. Lo tengo presente, pero no digo nada.

Entonces me cuenta un sueño donde ella me ve en una casa antigua, después asocia, "como esa casa en la película de Borges, Amor y Espanto", dice "y se ve que todas las molduras de esa habitación que era tu consultorio, se han caído, y que en su lugar, especialmente alrededor de la chimenea, hay pintura, y vos estas buscando esas molduras". Asocia y dice "pienso que hay algo que se ha caído, cierta cosa que yo suponía en vos, que ha caído, y el hecho de que vos lo busques, me hizo pensar que vos también debes sentir algo, debes estar en duelo porque yo me voy" – cosa que es verdad.

Entonces ahí me levanté y, tomando en cuenta lo que dice su sueño – su sueño me está diciendo que ya no ocupo mas ese lugar de ese relieve, de esas molduras - le dije que cortamos ahí la sesión porque lo que ella asoció hoy también vale como interpretación.

M. Sauval: Entonces Miller tiene razón (risas)

I. Vegh: En eso sí. Yo no estoy en una posición especular con él. Hay intervenciones en lo real que son válidas.

En ese sueño está claro que yo ya caí de ese lugar. Sería hacerla retroceder.

M. Sauval: Pero ella ya sabía que esa era su anteúltima sesión?

I. Vegh: Si, claro, lo teníamos hablado. Yo no estoy de acuerdo con eso de que entonces vengo a la sesión y a mi analista, como cayó, lo tiro al suelo y me voy. Eso es otra boludez.

El "momento" de concluir no es el "instante" de concluir. Momento quiere decir un segmento. Implica un tiempo de duelo. Una parte de ese duelo el analizante lo tiene que hacer en análisis. Si no lo mandas a que haga una enfermedad psicosomática, o que haga pasajes al acto.

La otra parte del duelo la va a hacer fuera. Pero una parte la tiene que hacer en análisis, con suficiente tiempo, meses. Yo, con eso de "hoy vine, llegué a la pulsión, Ud. se cayó, y me voy", no. Eso solo lo puede decir alguien que ni tuvo en su experiencia un fin de análisis ni nunca condujo un fin de análisis.

G. Pietra: Ibas a decir algo de las flores también?

I. Vegh: Uds. alguna vez pensaron que es un ramo de flores? En general no lo pensamos. Nadie lo piensa hasta que uno se ve obligado a hacerlo. Los pintores nos lo enseñan. ¿Cómo le dice un pintor a un ramos

de flores?. En español se dice "naturaleza muerta". Y en inglés, saben como se dice? Se dice – y por eso es importante saber otras lenguas – "still life", todavía vida.

Una naturaleza muerta es algo intermedio, que está entre la vida y la muerte.

Eso ¿qué significa? Lo perenne, lo que dura, pero ya está anunciado que va a dejar de durar.

Esas flores que ponemos en el florero, ya sabemos que todavía tienen la lozanía y la fragancia de la vida, esa belleza que nos gusta, pero es una belleza que anuncia la muerte. En dos días, tres días, es la muerte, es la caída.

Bueno, es la historia de su análisis, es la historia de cualquier amor – aunque duren hasta el final. Por eso es "amor y espanto". Y es la historia de la vida de cada uno.

Entonces la hice esperar, le dije "las puse en el agua, tienen el lugar adecuado". Todo eso ya fue hablado, porque una persona que tiene cáncer, Uds. se imaginan que tuvimos, al comienzo, que trabajar, qué sentido tenía hacer algo, si "no sé cuanto voy a vivir".

Ahora eso no quiere decir que yo no interprete, que no es lo mismo que una puntuación.

Cuando uno dice puntuación no es solo el corte de la sesión. Tomémoslo literalmente. Porque en la IPA se llamaba interpretación a cualquier cosa. Nosotros llamamos interpretación cuando hay un corte del goce. Y no toda intervención del analista apunta a eso. La mayoría de nuestras intervenciones son puntuaciones que invitan a que el sujeto relance el discurso.

Por ejemplo, que es una puntuación?

Un punto, punto seguido, coma, dos puntos, signo de interrogación, etc.

Por ejemplo, de lo más común: un paciente dice "no sé que me pasa, cada vez que tengo que ir a ver a Marta, que tanto me gusta, me empiezo a sentir mal. Pero cuando llega la hora me entusiasmo y voy corriendo. La verdad que no sé, no sé.... me pregunto".

"Se pregunta?"

"Bueno, la verdad que nunca me pregunté nada. Ahora que Ud. me lo dice ..a ver, espere. Si, con mi anterior pareja me pasó lo mismo".

Eso es una puntuación. No es una interpretación. Es una intervención entre imaginario y simbólico.

Yo trabajo continuamente con eso. Quiero decir, no me adhiero al otro error simétrico que sería "solo" intervención en lo real.

¿Cómo son las intervenciones en lo real? Algunas son verdaderamente impactantes.

Pero para que tengan valor tienen que ser específicas de ese discurso, como una interpretación.

Que interpretación sirve de modelo? Es ridículo. Los sistémicos hacen eso. Nosotros no.

Para que valga, la interpretación, tiene que tener la estructura de la sorpresa.

M. Sauval: Retomando lo que Ud. planteaba sobre el duelo en el fin de análisis, ¿cómo seria un duelo después de la caída del sujeto supuesto saber?

I. Vegh: Está muy bien la pregunta por la oportunidad que me da: a veces, hay analistas lacanianos que creen que avanzar en el análisis es avanzar en el duelo. Y eso no es llevar el análisis en su buena

orientación. Sin duda que todo análisis debe resolver los duelos no resueltos. Pero un análisis, de ningún modo tiene su eje en la resolución de un duelo.

El eje de un análisis es la castración. Entonces lo que especifica a este duelo es que pone al extremo el encuentro con la castración. ¿Con qué castración? Con la castración del Otro. La caída del Sujeto supuesto Saber quiere decir que se va a caer lo que me hizo amar al Otro. Y amar al Otro es la transferencia. La transferencia no es mas que amor de transferencia. Lo cual implica también al Otro.

Y porque los pacientes aman a su analista? Hay un aforismo lacaniano que dice: aquél al que le supongo saber, lo amo. La caída del Sujeto supuesto Saber quiere decir advertir lo que el Otro no tiene.

M. Sauval: Entonces, ¿para que hacer un duelo después?

I. Vegh: "Ya cayó", no quiere decir que cayó en un instante. Por eso dije que es un momento de concluir. No es un instante, es un trabajo de duelo. No es que cayó en un instante. Es un segmento.

Cuando Lacan diferencia los tiempos lógicos dice: instante de la mirada, tiempo de comprender, momento de concluir. Que es un momento? Es un intervalo.

Y si es un intervalo, quiere decir que en ese intervalo, el sujeto tiene que hacer una tarea, una tarea de duelo.

"Cayó" no quiere decir que te peleas con tu analista. Si vos sentís que tu análisis te sirvió, le vas a estar toda tu vida agradecido a ese analista.

N. Ferrari: Y con relación a ese duelo, como podríamos pensar la cuestión del pase? Porque por un lado, pensaríamos que es un modo de dar cuenta como el análisis atravesó a ese sujeto, y dar cuenta del fin. Pero si lo pensamos específicamente con relación a esta parte del duelo, que sería posterior al fin de análisis, el pase, ¿articularía algo de ese duelo? Tendría algo que ver? Tocaría algo?

I. Vegh: En la teoría de Lacan, tal como él lo plantea, por lo menos en su "Proposición del 9 de octubre" y en algunos textos que produjo después sobre la cuestión del pase, el pase, como procedimiento, apunta a dos cuestiones distintas, aunque están profundamente articuladas. Una, el sujeto tiene ahí la oportunidad de avanzar en ese duelo, mas allá de su propio análisis, porque, como este sueño lo muestra, si hay un analista que cayó – que se nota en el hecho de que el paciente empieza a decir "bueno, se me hace pesado venir, ya no quiero venir", ya no hay ese anhelo por ir a la sesión, obviamente, cuando no es una cuestión resistencial, está diciendo que se cumplió el recorrido – hay una parte de ese duelo que no se realiza en el análisis, porque la estructura misma del análisis ya no se presta a eso; entonces el procedimiento del pase da una nueva oportunidad a esas vueltas que faltan.

Pero también el pase, como lo plantea Lacan, es para escuchar si efectivamente el sujeto está en esas vueltas, porque puede creer que está, y no está. Eso sucede bastante seguido.

Esto también es importante, en la dirección de la cura. A veces un paciente dio bien una vuelta, entonces dice "ya corto". El analista tiene que estar muy atento para poder ayudarlo y decirle "mire, si, dio una vuelta, está muy bien, ahora empieza otra". Son varias las vueltas que hay que dar. No es una vuelta sola. ¿Por qué? Porque el problema que tenemos con los goces parasitarios no se da solo con una especie pulsional, se da con cada una.

De cada uno de nosotros podemos hacer el mapa erógeno, con los aciertos y tropiezos que cada uno de nosotros tiene con cada una de las especies pulsionales. Lo cual da una cifra absolutamente singular. Es como el prode: parece fácil, pero es irrepetible. Uno dice, pero si son 13 partidos, como no me lo saco. Pero si multiplicas las variantes son millones.

En un análisis hay que dar la vuelta con cada una. Y cada una implica, una gama de historias. Porque nuestro goce no se define naturalmente: cada uno de nuestros goces implica una página de nuestra novela, con muchos personajes, porque no hay un solo goce que se defina con un solo personaje, son muchos.

M. Sauval: En ese sentido, respecto del caso que van a discutir el sábado en Apertura, de La Plata, como podríamos pensar el planteo de una pulsión respiratoria? Me parece raro un acceso directo a la pulsión, sin una intermediación por lo simbólico, por el deseo.

I. Vegh: Lacan no habló de pulsión respiratoria. Habló de erogeneización o erogeneidad respiratoria. Es una de las cosas que vamos a discutir el sábado.

N. Ferrari: Cuando se erogeiniza una función.

I. Vegh: Exactamente, cuando se erogeiniza una función. Pero no dijo pulsión respiratoria.

Por supuesto que cualquier autor tiene derecho a proponer conceptos que no dijo Lacan. Pero no es precisamente lo que dijo Lacan.

De todos modos, retomando esto de la pulsión, uno de los grandes avances de Lacan - y sorpresa para sus discípulos - fue el día que dijo que también la pulsión se funda en el campo del Otro.

Porque la pulsión se origina en la demanda del Otro.

La palabra demanda en la teoría lacaniana tiene dos valores completamente distintos.

Uno, el mas conocido, es la demanda como demanda imaginaria, como demanda de amor, presencia o ausencia del Otro. El otro es la demanda pulsional, que es inconsciente en términos tópicos, pero que no es el inconsciente como lugar de la lógica de la incompletud.

Otra de las grandes tesis lacanianas es decir que el Ello no es el Inconsciente. Ello como lugar de la pulsión. Pero la pulsión también está enhebrada en una frase. Entonces tenemos acceso a la pulsión.

Este es justamente uno de los lugares de seria discusión con este señor, que ya no lo voy a mencionar, porque el final del análisis no es el atravesamiento del fantasma. Y esto, si miran la obra de Lacan, lo van a encontrar en el ultimo capítulo del seminario de "Los cuatro conceptos", donde Lacan dice que cuando alguien atraviesa el fantasma, recién ahí tiene un encuentro distinto con la pulsión. Y que sería esperable, por lo menos de un analista, que llevara su propio análisis lo más lejos posible, que avanzara en eso. Y eso, dice Lacan, es lo que Freud llamaba *durcharbeiten* -qu e quiere decir reelaboración - y para mí, dice, es el único sentido que tendría: poder ver cual es la relación que tiene el sujeto con la pulsión después que atravesó su fantasma.

Esto es lo que está en la base del próximo libro que voy a sacar, para julio – ya los invito si quieren venir a la presentación, va a ser el 16 de agosto en la Biblioteca Nacional, lo van a presentar Santiago Kovadloff, Norberto Ferreyra y Eva Lerner – donde tomo algo que siempre decimos entre analistas: "che, a este le falta análisis".

Siempre le falta al otro, no a uno, claro (risas)

Como lo escuchamos muchas veces tomé esa pregunta y me dije: "podría ser que fuera verdad". Entonces, lo que me propuse investigar es cual sería la lógica de ese tramo de análisis que falta. Y ahí me animé a cometer una herejía; decir cosas que Lacan no dijo.

Se nota: analistas, que son buenos analistas, que en su vida privada han resuelto bastantes cosas, pero que en el lazo social muestran ciertas facetas de bizarría, que hacen que uno diga "a este le falta un poco de análisis", sería esperable algo distinto. ¿Por qué? Digo, le falta recorrer ese tramo ligado a la pulsión.

Porque, atravesar el fantasma, que quiere decir? Quiere decir que el sujeto se liberó de un goce parasitario. Ganó en libertad. Es como un río, cuando lo liberamos de un cauce cerrado, y ahora puede deslizarse. Hay que abrirle cauce para que eso no desborde a cualquier terreno.

Dispone de una potencialidad de goce, y tiene que ver como la distribuye.

Para los seres humanos, el lugar privilegiado del goce, es siempre el cuerpo del otro. En la teoría psicoanalítica, insinuado y apenas desarrollado por Lacan, es lo que se llama el prójimo.

El prójimo no es el semejante. La definición lacaniana rigurosa dice: "el prójimo es la inminencia intolerable del goce". Que goce? El goce que el otro puede ejercer sobre mí o el que yo puedo ejercer sobre el otro.

Generalmente, cuando hablamos de que a alguien le falta análisis, es porque notamos bizarrías en el modo como gasta su goce en la relación con nosotros.

Mi tesis es que ese tramo de análisis sería el tramo que falta en la mayoría de esos casos en que decimos "a este le falta análisis". Cómo ayudamos al sujeto a que encuentre, según sus gustos, el mejor camino para ese goce del cual ahora dispone. Tramo que atañe a la pulsión.

M. Sauval: ¿Esta sería una de las conclusiones que se han podido sacar del análisis de los pases en la EFBA?

I. Vegh: Yo tuve la oportunidad de estar dos veces en el jurado del pase, y sin duda que muchas de estas reflexiones fueron estimuladas por lo que escuché ahí.

N. Ferrari: Hay algo que a mí siempre me inquieta con relación al resultado, en general, del pase. Una de las cuestiones que están ubicadas por Lacan en la proposición es su anhelo, con relación a lo que en el pase se produzca, para la renovación de la doctrina analítica. Que desde allí, desde esos testimonios, debería surgir construcción de conceptos.

I. Vegh: En mi experiencia, si me permiten, esto que les cuento es algo que yo intenté producir como algo nuevo. Que es discutible. No pretendo otra cosa. Es lo que yo puedo proponer hoy como algo nuevo, como un pasito mas allá del horizonte en que estaba la teoría de Lacan.

Mi teoría es esta: cuando Freud escribe "Mas allá del principio de placer", donde aparece su pulsión de muerte, dando cuenta de los análisis que fracasan, como ejemplo de compulsión de repetición, de neurosis de destino, o bien como él mismo lo plantea, esa reacción terapéutica negativa, creo que la verdadera razón de ese texto no es, como dice Jones, que Freud andaba deprimido por lo que pasó en la primera guerra mundial y la muerte de su hija – eso puede estar como colateral, no digo que no – en ese momento Freud ya tenía suficientes años como analista, y cuando se trata de un buen analista, quiere decir que tuvo oportunidad de hacer una buena cosecha de fracasos.

Que es un analista con experiencia? Es un analista que cosechó una buena cantidad de fracasos.

Y si es un buen analista no hace de esos fracasos una ocasión para una melancolía, sino la ocasión para una reflexión. Y en lugar de pensar que es el centro del mundo, es decir, de pensar que esos fracasos eran culpa de él, piensa "aquí debe haber algo en la estructura, que produce estos fracasos". Y entonces propone el concepto de pulsión de muerte.

Es mi lectura.

Y digo que, cuando Lacan, al final de su enseñanza, propone su teoría del sinthome, la digo brevemente, es necesario un cuarto anillo para remediar tres anillos que se anudan mal, es el momento en que Lacan, igual que Freud, se ha convertido en un analista con suficientes años de experiencia para reconocer que ha hecho una buena cosecha de análisis fracasados. Y lo mismo que Freud, como no cree que él sea el eje del mundo, dice "debe haber algo en la estructura que lleva a esos fracasos". Y que es ese algo?

Entonces descubre la teoría de la perversión, es decir, hay algo estructural en ese padre que precisamos para constituir la estructura, que en el mismo acto en que la produce también la hace fallida, que produce, no la falta, sino la falla. Porque un padre no es un cirujano aséptico que hace un corte fuera de su deseo y su goce. También lo pone en juego.

Entonces ahora les cuento la cosecha de Isidoro Vegh.

Isidoro Vegh, llegado a esta altura del partido también tiene una buena colección de fracasos y se puso a pensar en todo esto.

Hoy sostengo algo que Lacan no llegó a afirmar.

Es complicado. Lacan era muy prudente. Lacan daba la apariencia de un loquito lindo, un zafado, un adolescente, es la apariencia que presentaba, era su manera de hacer el marketing. Pero por otro lado, si hay algo que repite muchas veces en su seminario es "seamos prudentes". Era muy prudente para avanzar conceptos. Prudencia quiere decir "no doy el paso que sigue si antes no di el anterior, y lo puse a prueba".

Él no se animó a decir si ese sinthome era imprescindible también para la neurosis. Lo dejó ahí picando. Lo puso también en la neurosis. Bajo que modo? Si él dice "*la femme c'est le sinthome*", está diciendo que para todo hombre es necesario ese sinthome. Es decir, está diciendo que en la neurosis también es necesario. Pero no se animó a decirlo como lo voy a decir yo.

Y yo, llegado a esta altura, con una buena colección de fracasos, digo que me animo a sostener que todo sujeto tiene una estructura que tiene falla en su anudamiento. Que no solo el psicótico precisa, de un modo imprescindible, de un cuarto anillo. El neurótico también.

Por ejemplo, acá enfrente hay una plaza, y uno ve a los viejitos jubilados, y de algunos dicen, "se jubiló y se murió". Pero ¿cómo no es más feliz? El trabajo le funcionaba como sinthome.

No a todos el trabajo les funciona como sinthome. Para algunos la jubilación es una liberación. Pero para los que les funciona de sinthome, la jubilación es una desgracia.

O esos amigos, con los que uno se encuentra dos veces por año, y no decís "che, cuanto hace que no nos vemos ", sino que hablan como si se hubieran visto ayer, porque forma parte de la estructura. Y que no le vaya a pasar algo a ese amigo porque te afecta fuerte.

Un final de análisis, entendido desde la perspectiva lacaniana, no es pasar a engrosar el conjunto de la corporación de los didactas sanos. Un final de análisis lacaniano quiere decir: que el sujeto, que yo, si me propongo en ese lugar, estoy advertido del lugar de mi goce. Advertencia no quiere decir conocimiento. Advertencia quiere decir saber, y experiencia, de lo que voy a sufrir por ese goce parasitario si lo lanzo. Advertido quiere decir que tuve el chichón en la cabeza, y no solo que supe que me iba a producir un chichón.

Entonces, un final de análisis lacaniano quiere decir que el sujeto no se liberó del fardo que le pesa, si no que aprendió a acomodarlo mejor en su espalda, que sabe a qué tiene que recurrir para que ese fardo no lo vuelva a hacer trastrabillar.

Como ven, es totalmente distinto que poner cara de didacta sano.

Cuando estuve en el jurado del pase, había gente mas joven, con menos experiencia, buscaban el fin de análisis ideal. Un fin de análisis no construye sujetos ideales, sino que, al revés, construye sujetos advertidos, hasta el extremo posible para un ser humano, de sus fallas.

Lo cual es bastante distinto.

Me parece que es menos mentiroso.

M. Sauval: ¿Habría dos tipos de advertencia? ¿Una advertencia por el atravesamiento del fantasma, con respecto a la suposición de saber, por decirlo de algún modo; y otra advertencia respecto de los modos de goce? O van juntos?

I. Vegh: Van juntos, porque que quiere decir atravesar el fantasma? Como llega un neurótico a nuestro consultorio cuando llama y efectivamente es una demanda de análisis? Llega porque a partir de un goce al cual está fijado - la *fijación* freudiana quiere decir eso, fijación a un goce – esa fijación a un goce es la

causa de sus síntomas, inhibiciones, angustias, sus dolores, sus adicciones, sus actuaciones en el mundo, etc.

Atravesar el fantasma quiere decir liberarse, no solo de ese Sujeto supuesto saber, sino liberarse de ese goce parasitario. Toca esa relación al goce.

Pero el problema es que el ser humano no está fijado a un solo goce. Hay goces, son varios. Por eso hablé del mapa erógeno. Y la pregunta es ¿qué hace ahora con ese goce del cual dispone, del cual antes no disponía?, ¿cómo lo distribuye?, ¿cómo lo gasta? Según su deseo, por supuesto.

En general, el ser humano, el punto preferido donde lo gasta es en la relación con el otro.

Pregúntenle a un adolescente qué es lo que más le gusta; les va a decir "encontrarme con mis amigos". Está bien, me gusta ir al cine, ir al teatro, me pueden gustar muchas cosas, la relación sexual, pero además hay un punto clave que es el encuentro con el otro. Por supuesto, puede ser mi mujer, mi marido, mi pareja, mi amante. Pero es el encuentro con el otro.

El otro es el prójimo, desde el momento que lo invoco. No cualquier otro es un prójimo. Al lado mío pasan otros que siguen de largo. Pasa a convertirse en eso que llamamos prójimo en el momento en que lo invoco.

Puede ser el mozo del bar que me puede atender, si yo no lo invoco ni el me invoca a mí, de un modo rutinario. O de pronto, si lo invoco: "y?, como va la cosa?", y entonces me empieza a contar, pasamos a otra escena. Otra escena, se pone en juego el goce.

G. Pietra: Me gustó lo del fardo. Decía Ud. que el fardo era el mismo.

I. Vegh: Es una manera de decir. "El mismo" quiere decir esto: que estamos habitados – lo digo en jerga lacaniana – por un palimpsesto. Palimpsesto son esas tablillas, como las que usan los chicos con las pizarras mágicas, donde lo que está escrito no se borra, sigue estando. En ese sentido es el mismo fardo.

Las marcas que tenemos desde el comienzo de nuestro tiempo instituyente no se van. Lo que puedo hacer con esas marcas es enhebrarlas de otro modo, y entonces, todo cambia. Pero esa historia que está en el inicio sigue estando. Pero si el sujeto pudo ligarla de otro modo, la acomodó de otro modo en la espalda, cambia la eficacia.

Por ejemplo, una paciente que me viene a ver, e hizo la típica resistencia con relación a lo real: me dice "yo vengo pero no sé si me va a ayudar. Cuando nací mi madre murió, mi padre no pudo hacerse cargo de mí, se fue a otra ciudad y me dejó con mi abuela, que podemos hacer con eso?"

Entonces le dije lo que uno aprendió de Freud: "con eso nada, pero con el modo como Ud. cuenta eso, sí. Si Ud. acepta un análisis, y el análisis avanza bien, eso, Ud. lo va a contar de un nuevo modo. Y contado de otro modo, eso ya va a ser distinto".

Ahora, yo no le negué que eso va a seguir siendo eso. Eso es lo real. Pero lo va a enlazar de otro modo.

En ese sentido digo "el mismo" fardo.

N. Ferrari: ¿Cómo piensa la intervención del analista en la psicosis?

I. Vegh: Las psicosis, para empezar, si aceptamos la tesis lacaniana – esto no lo acepto porque lo diga Lacan, sino porque he trabajado con psicóticos, son un modo de vivir.

Mi primer paciente fue un psicótico. Como les dije, fui discípulo de Pichon Rivière, Pichon nos enseñaba a hacer futbolistas barreros, es decir, los que juegan en cualquier terreno, y no los "fifí" que solo con el encuadre – había un analista de la IPA que decía: los "analizables".

Tengo una experiencia de toda una vida trabajando con pacientes psicóticos.

Entonces coincido con Lacan, le agradezco todo lo que me enseñó en la lógica de eso, pero la experiencia me enseño muy precozmente que intentar atender un psicótico como se atiende un neurótico, es absolutamente inútil: o no producimos nada o producimos desastres.

G. Pietra: ¿Se le puede sacar el fardo al psicótico?

I. Vegh: Si no se lo sacamos a un neurótico, menos se lo vamos a sacar a un psicótico. Pero podemos ayudar a que un psicótico encuentre alguna manera de enhebrar ese anillo, que Lacan llamó sinthome, para que la vida se le haga tolerable, para que le encuentre el gusto.

Porque si la vida no tiene gusto es puro dolor, puro sufrimiento.

Entonces, de mi experiencia de años, podría contar casos que son apasionantes: me acuerdo de un paciente que cuando lo trajeron a verme.... lo habían mandado de vuelta desde Japón, porque había hecho un lío grave, con dos episodios, y el segundo directamente lo pusieron en un avión y lo mandaron para acá. El primer episodio fue que se desnudó en la plaza porque él esperaba la mujer de sus amores, que era su sobrina – que vivía en Los Angeles – y como ella no vino en el momento que el calculaba que tenía que venir, como acto de protesta se desnudó, como una manera de demostrarle a ella que él era todo un hombre. La segunda que hizo, con la cual ya lo enviaron directamente, se metió en una jaula de animales salvajes, de tigres, en el zoológico, en Japón, y eso también lo hizo como una manera de demostrar que él era un hombre, que no le tenía miedo ni siquiera a las fieras.

Cuando me vino a ver su hermano, que era un psicólogo que me conocía del ambiente, me cuenta, estaba desesperado porque su hermano estaba catatónico, no comía, no se afeitaba, no se bañaba. Entonces tengo una entrevista con el hermano y le digo que venga, la vez que viene, él, la madre y el paciente – los padres estaban separados, así que el padre no estaba.

Vienen los tres. El paciente me miraba de reojo, muy disgustado. Era notorio que estaba muy disgustado. Entonces le digo:

- "mire, me vino a ver su hermano, que está muy preocupado por Ud. Me contó que Ud. estuvo en Japón".

- "Si", me dice.

- "Y que fue a hacer a Japón?"

- "Bueno, yo fui porque estudio japonés y trabajé en la embajada"

- "Aahhh, sabe japonés?"

- "Si, inclusive estoy haciendo un diccionario, de traducción"

- "No me diga? Espere, espere...

Entonces me levanté y tomé un libro que tengo de ideogramas y le digo: "mire, tengo este libro. Lo conoce?". Y pesqué que le brillaron los ojos.

- "Que le parece?"

- "Si. Interesante"

- "Se lo presto, me lo trae la vez que viene"

Como ven: intervención en lo real.

Y lo otro: pescar la brizna del deseo.

Una brizna, una hierba que apenas asoma.

Con eso sabía que ya tenía varias cosas. Primero, me había puesto del lado de algo que para él era esencial. Si Uds. han trabajado con psicóticos, sabrán que encontrar en un psicótico algo que le guste, es un triunfo!!! Y de pronto le doy algo que le demuestra que sí. Y no solo hago eso sino que lo llevo al pasillo y le digo "venga, venga conmigo". En el pasillo van a ver dos ideogramas que me regaló un amigo, que también hizo este cuadro, un pintor argentino que ya murió, que había vivido en Kioto, Japón, en su juventud, y me había regalado dos ideogramas.

Ya a esa altura, la madre y el hermano, yo veía que me miraban como si estuviera medio loco yo también (risas).

Cuando los ve se queda muy sorprendido, se aflojó totalmente. Y vino a la segunda entrevista solo. Después tuve entrevistas con la madre y el hermano, pero él ya vino solo.

Se llegó a casar, después de muchos años. Sigue siendo psicótico. Y tiene sus serias limitaciones.

¿Advierten que es otro tipo de dirección de la cura?

Me acuerdo una parte que fue muy graciosa – hubo muchos episodios con este hombre – un día me llama la madre desesperada "quiero verlo doctor", "como no, venga".

Hay una cosa que es esencial entender en las psicosis, que como los chicos, el Otro real forma parte de la estructura. No es como en el adulto donde ese corte ya se produjo y uno no recibe a los padres, salvo excepciones.

Entonces viene la madre y me dice "¿sabe lo que hizo?", "¿qué hizo?", "se llevo a un mendigo a vivir a la casa, estoy desesperada". Entonces le pregunto "pero, dígame una cosa, hasta ahora – voy a decir cualquier nombre – Pedro, ¿estaba con alguien o estaba totalmente solo? A ver pensemos un poco, entre estar totalmente solo y tener aunque sea un mendigo con quien hablar, ¿no es un avance?". "Y... si", me dice la madre. "Entonces, porque no esperamos un poquito para ver como va esto". Bueno, vivió tres meses con el mendigo y después de tres meses me dice "lo eché", "y porque lo echó?", "y, no quería trabajar este vago" (risas)

Fueron momentos muy conmovedores.

Ese es un caso de intervención en lo real: hablar con el Otro real, apaciguarlo para que soporte algo que va contra, efectivamente, lo que es el lazo social, pero que en este psicótico, comparado con lo que vimos, era todo un avance.

Son pequeños ejemplos que les cuento, de que la intervención en las psicosis, si reconocemos que la estructura es distinta, las intervenciones tienen que ser, también, distintas.

El lugar y la dirección de la cura.

Por ejemplo, en la psicosis no hay fin de análisis. Así que un analista que está dispuesto a atender un psicótico tiene que funcionar al modo del viejo médico de familia.

Eso no quiere decir que uno lo atiende siempre. Sino que se van, después de cuatro años vuelven.

Tengo un paciente que viene hace 25 años acá. Está casado, tiene una hija, trabaja bastante bien, y cada cuatro o cinco años me llama y viene. Y siempre igual: "Dr. Vegh, vine a matarte" "¿A matarme?", "Si, otra vez Ud. me ocupó el mundo", como Fleschig. Siempre le hago la misma escena, me agarro la cabeza y le digo "otra vez con eso, y yo que tengo que mantener a mi mujer, mis hijos, apenas si doy abasto y me viene a decir eso". Esa intervención quiere decir, yo no soy Dios, soy un ser humano, igual que vos.

Entonces se ríe, se tira en el diván y empezamos de nuevo.

N. Ferrari: Se tira en el diván?

I. Vegh: Si, porque un día me dijo "yo ya leí que Uds. los lacanianos dicen que los psicóticos no tienen que ir al diván". Yo le dije "mire, el diván está, el que quiere que vaya. Yo a nadie le digo que vaya". “Entonces voy al diván". "Bueno".

Va al diván.

Y entonces empezamos de nuevo, se recicla y se va.

Hace 25 años que hacemos esto.

Es otro tipo de intervención.

Podría seguir con muchas anécdotas. Con las psicosis me tocan el lugar de mi sinthome, de lo que a mí me atrae. De hecho yo había hecho una institución para trabajar con psicóticos. Trabajamos heroicamente durante 12 años hasta que no pudimos sostenerla más. Se llamaba "Brizna". Incluso sacamos un libro que se agotó, que se llama "Una cita con la psicosis", por Homo Sapiens, que creo, modestamente, que ha sido, y es, guía de muchísimos servicios.

M. Sauval: ¿No funciona más "Brizna"?

I. Vegh: La tenemos en stand by. No la podíamos sostener más. Primero trabajábamos en el Hospital Belgrano, hasta que el " amigo" Duhalde decidió que tenía que cortarles las retribuciones a los jóvenes que trabajaban ahí. Yo nunca cobré un peso. Pero, bueno, yo podía darme el lujo, pero la gente joven, que trabajen 20 horas por semana, gratis, es imposible. Cuando les cortaron el mínimo que ganaban, dijimos "no lo vamos a aceptar".

Entonces, Casaretto, el obispo de San Isidro, muy amable, nos dio un lugar en una parroquia de Vicente Lopez. Allí estuvimos 2 años.

Pero Uds. saben que para atender psicóticos hay que tener una estructura adecuada.

Alquilamos una casa, donde nos pusimos todos, a pulmón, con la esperanza de que íbamos a poder hacer un acuerdo con los radicales de Vicente López.

Pero como nunca entramos en la coima, yo no transo con eso, entonces ....

Hasta que me cansé de poner dólares, unos cuantos miles, de mi bolsillo. Porque el psicótico tiene dificultades para hacer lazo social, para trabajar.

A diferencia del neurótico que, para sostener su deseo, puede renunciar a ciertos goces, el psicótico no puede. ¿Cuantas veces a la mañana, cuando se levantan, querrían seguir durmiendo, gozando con el sueño? Pero se levantan. ¿Por qué? ¿Porque son masoquistas? No, sino porque seguramente hay un deseo que los lleva a perder ese goce y avanzar con su deseo.

El psicótico no puede.

Los psicóticos no trabajan o tienen dificultad para sostener su trabajo, entonces no pueden pagar. La familia del psicótico paga un tiempo pero no puede pagar de por vida. En los países civilizados, lo paga el Estado. Pero Uds. saben en qué país vivimos.

Entonces pusimos el proyecto en stand-by.

De todos modos, se agotó el libro y sé que hay muchos lugares donde se trabaja con psicoanálisis con psicóticos que usan ese libro, aunque no les voy a pedir que lo reconozcan.

G. Pietra: ¿Son esquizofrenias?

I. Vegh: El caso que les conté primero es una esquizofrenia paranoide.

N. Ferrari: Cual sería, entonces, desde esta experiencia clínica, la diferencia entre la parasitación de goce en una neurosis y en la psicosis?

I. Vegh: Si hablamos de las grandes psicosis - porque hay diferentes psicosis, no es lo mismo una melancolía, por ejemplo, que una parafrenia, o una paranoia, o una esquizofrenia, que son las tres grandes psicosis – en las tres grandes psicosis el trastorno es primario, toca a la identificación primaria. El psicótico, si lo quisiéramos escribir con los matemas, se encuentra con que hay un Otro que no termina de caer. Un gran Otro, con mayúscula. ¿Cómo se manifiesta ese gran Otro? En que queda a merced del goce de ese Otro. Es repetido al infinito, la mayoría de las veces, que las voces que le hablan, son injurias. El Otro lo goza, le dice "matate, sos un idiota, no servís para nada, etc". Está a merced de su injuria.

Eso quiere decir que intervenir en las psicosis para producir la castración del Otro, no tiene sentido. Si Uds. propugnan eso, puede que no suceda nada, que sería lo mejor, o bien que desencadenen clínicamente la psicosis.

No sé si eso responde a vuestras preguntas.

M. Sauval: Muchas gracias por todo.

Enseñanza de Lacan

Presentación de la sección "La enseñanza de Lacan"

Michel Sauval

Presentamos en esta sección, en este número de Acheronta, cuatro textos:

- una versión del seminario "*Encore*", que Jacques Lacan dictara entre los años 1972 y 1973
- la segunda parte de un trabajo de comparación de cuatro versiones del seminario "*Encore*"
- una versión de la conferencia que Jacques Lacan dictara en 1966 en Baltimore (USA): "Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto"
- unas Notas de lectura de dicha propuesta de traducción

1 - Seminario "Encore"

Las dificultades que caracterizan la enseñanza de Jacques Lacan suelen potenciar dos actitudes (muy habituales en los seres humanos), aparentemente opuestas, pero, en el fondo complementarias:

- el rechazo, a raíz de la frustración (para el caso, la frustración que genera la incomprensión de los textos), acompañado de todo tipo de denuncias sobre el carácter oscurantista (o incluso mala fe) de esa enseñanza (es decir, justificaciones del rechazo que ocultan su fondo de frustración)
- la aceptación religiosa, entendiendo por tal aquella que aplica también a este campo (es decir, a la enseñanza de Lacan) la fórmula conocida: "las vías del señor son impenetrables"

En Acheronta insistimos en intentar, no digamos una tercera vía, puesto que acabamos de decir que las dos vías anteriores son variantes de una misma, sino una vía diferente: ofrecer un espacio de debate y cuestionamiento. Esto implica ofrecer (en la medida de lo posible) al menos dos cosas: los elementos (textos) necesarios para el debate y la libertad de pensamiento y/o critica.

En ese sentido, entre las dificultades que plantea la enseñanza de Lacan, se cuentan las que corresponden al establecimiento de un texto para su enseñanza oral.

Entre estas, cabe señalar la habitual suposición, en la enunciación, de un sujeto unificado y dueño de sus actos; es decir, la suposición de que el problema sería "alcanzar" aquél "sentido" que habría precedido a su "expresión".

Pero, ¿acaso establecer el texto de un seminario de Lacan implicaría responder a la pregunta "¿que quiso decir Lacan?"? (1).
Nos parece que sería mas acorde con la lógica del psicoanálisis que dicho trabajo apunte a precisar, no tanto el "que quiso decir" como el "que dijo", sin olvidar que en ese "que dijo" se alojarán una serie de ambigüedades, homofonías y problemas de puntuación cuya resolución requiere, inexorablemente, de la intervención del lector.

Por eso nos ha parecido importante poner a disposición de la investigación científica y de los interesados en una lectura mas detalla y estudiada del seminario "*Encore*" (dictado por Lacan entre los años 1972 y 1973), el texto que han establecido varios psicoanalistas (como resultado de un trabajo de varios años de duración), a partir de la estenotipia, los registros sonoros, y prácticamente todas las notas y versiones existentes.

Junto a esta publicación del seminario "*Encore*", publicamos también la segunda parte del trabajo de **comparación de las cuatro versiones del seminario "Encore"** realizado por H. De Maio, N. Ferrari y M. Sauval

2 - Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto

Ese fue el título de la conferencia que Lacan dictó en el Simposio Internacional organizado en el Centro de Humanidades John Hopkins, en Baltimore (USA), en el año 1966. Esta conferencia fue posteriormente publicada, junto con el resto de las intervenciones en dicho coloquio, en un libro titulado *"The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The Structuralist Controversy"* (Eugenio Donato y Richard Macksey (editors), John Hopkins University Press).
Publicamos aquí la propuesta de traducción al español, directamente desde el inglés, realizada por Leonel Sánchez Trapani, acompañada de unas **Notas de lectura** de dicha propuesta de traducción, realizadas por Sara Hassan

3 - Números anteriores

Para terminar, reseñamos los trabajos y materiales que han sido publicados en la misma sección en números anteriores de Acheronta:

- El artículo **Tergiversaciones deliberadas de J. Lacan** (Acheronta número 6) de Jorge Baños Orellana (que a la postre constituyera uno de los borradores de su libro "El escritorio de Lacan", dedicado al estudio del estilo de Lacan)
- El articulo **C'est la vérité romantique,** (Acheronta número 9) de Luisa Borland de Restrepo, que incluye una propuesta de traducción al español de la sesión del 12 de mayo de 1971 del seminario "*D'un discours qui ne serait pas du semblant*", conocida como "***Lituraterre***"
- La presentación de "**1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en la edición de los Escritos de Lacan en español**" (Acheronta número 11), un libro donde Marcelo Pasternac reúne un largo y sistemático trabajo de corrección de la traducción al español de los Escritos de Lacan que viene realizando desde hace años (anticipos del mismo han sido publicados en revistas como Litoral).
- **El seminario *Encore* "de" Jacques Lacan: Comparación de cuatro versiones** (1° parte) (Acheronta número 12): primera parte de un trabajo de comparación de las siguentes versiones del seminario Encore: Seuil, , Paidos y registros sonoros. La segunda parte de este trabajo se publica en este número

También cabe reseñar algunos de los trabajos incluidos en números anteriores, en otra sección que acompaña muy íntimamente a esta: "transmisión del psicoanálisis"

- Las intervenciones de Jean Allouch (**Lacan s'analysant**) y Jorge Baños Orellana (**TGV**) en el coloquio de presentación de la traducción al francés del libro "El idioma de los lacanianos" (publicadas en Aceronta número 12)
- Los textos de Norma Ferrari (**La traducción y el trabajo del analista**) y LLuis Solera (**La traducción: entre la transmisión y la interpretación**) sobre la traducción (publicados en Acheronta 12)
- El texto de Michel Sauval (**El testamento de Jacques Lacan**) sobre los problemas que ha impuesto la herencia para la transmisión de una enseñanza (publicado en Acheronta número 12)

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

Notas

(1) Véase mi artículo "**El testamento de Jacques Lacan**", en el número 12 de Acheronta. En particular, recuerdo aquí algunas de las siguientes expresiones vertidas por Jacques-Alain Miller en el reportaje que le otorgara a François Ansermet, en 1985:

- *desde un principio tuve, hay que decirlo, la reputación de ser el que **comprendía** a Lacan* (subrayado mío)
- *Considero que **restituyo** el sentido cuando los meandros de la expresión oral lo obliteran* (subrayado de J-A. Miller)

- *creo que mi particularidad en esa materia (...) es haber captado la articulación lógica de la enseñanza de Lacan, llegar tan lejos en ella como para poder* ***restituirla*** *a la escritura* (subrayado mío)

El seminario *Encore* "de" Jacques Lacan
Comparación de cuatro versiones

Norma Ferrari, Héctor de Maio y Michel Sauval

Segunda parte:
Sesión del 19 diciembre 1972

Como ya ocurriera para el caso de la sesión anterior (ver en Acheronta n° 12), nos manejamos con las siguientes versiones: versión VRMNAGRLSOFABYPMB, registro sonoro, versión Seuil (texto establecido por Jacques Alain Miller), y versión Paidós (traducción al castellano de la versión Seuil, efectuada por Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre)

De esta sesión del seminario *Encore*, hemos seleccionado una serie de diferencias y las hemos agrupado en función de algún elemento en común.

Como en el caso de la primera parte, las negritas indican la parte de texto subrayada por nosotros (sea porque falta en una versión, sea por las diferencias en juego, etc.)

1 - Contextos y referencias

En la entrevista que le otorgara a François Ansermet, Jacques-Alain Miller sostiene lo siguiente: "*Para la edición de los Seminarios, las lecciones de Lacan habrían justificado todo un aparato crítico: referencias, citas, aclaración de las dificultades. Ahora bien, de común acuerdo entre nosotros, el Seminario se presenta sin ningún aparato crítico, como un libro de hoy, aún cuando el Seminario ya tiene veinte años.*"

Se nos ofrece aquí el enunciado de una modalidad de trabajo. Se explicita un criterio, con el que puede acordarse o no.

Pero el problema es que, como veremos, Jacques-Alain Miller no siempre se atiene este criterio estipulado por él mismo.

Ejemplo 1: Jakobson y el Collège de France

Versión Seuil Página 19, primer párrafo.	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Une fois de plus, dans les entretiens que Jakobson nous a donnés **ces derniers jours au *Collège de France***, j'ai pu l'admirer assez pour lui en faire maintenant l'hommage.	Une fois de plus dans ces entretiens que Jakobson nous a donnés, j'ai pu l'admirer assez pour lui en faire maintenant l'hommage.
Edición Paidos Página	**Nuestra traducción de** **la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Una vez más, en las charlas que Jakobson nos dio **en estos días en el *Collège de France***, pude admirarlo lo suficiente como para rendirle homenaje ahora	Una vez mas, en esas exposiciones que Jakobson nos ha brindado, pude admirarlo lo suficiente para rendirle ahora homenaje

Se ha agregado aquí una referencia témporo-espacial, sin señalarla como tal.
Miller coloca en boca de Lacan la aclaración de que las intervenciones de Jakobson se realizaron en los últimos días, en el Collège de France.
Si una aclaración como esta fuera importante por alguna razón (no es eso lo que está en discusión ahora),

lo que correspondería, tanto en éste, como en otros casos similares, es agregarlo como nota a pie de página. Pero, justamente, esa sería la vía hacía una edición crítica. Y esto es lo que Miller dice (en el reportaje otorgado a F. Ansermet) que no habría que hacer.

Como dijimos, ese rechazo a trabajar con un aparato crítico donde se incluyeran notas y referencias es una toma de posición respecto al modo como se procederá a intervenir sobre el texto. Es un criterio discutible, pero si está explícitamente enunciado, como en este caso, será entonces el criterio que el lector advertido supondrá en juego en el establecimiento: no habrá notas, referencias, etc.

¿Cómo pensar entonces la inclusión de esos elementos en el texto mismo del Seminario?

No se trata en este caso de la simple objeción a que sean incluidas referencias diversas, sino al hecho de que se enuncie que no se lo hará, al mismo tiempo que se lo hace.
Si unas líneas más arriba nos referíamos a un lector advertido de estas cuestiones:¿ qué podremos imaginar respecto a uno que no lo está?

Ejemplo 2: El contexto de surgimiento de "lingüisterie"

Versión Seuil Página 20, tercer párrafo.	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Certes pas de Jakobson, mais c'est parce qu'il m'a à la bonne, autrement dit, il m'aime, c'est la façon dont j'exprime ça dans l'intimité	Certes pas de Jakobson, mais c'est parce qu'il m'a à la bonne, autrement dit, il m'aime, c'est la façon dont j'exprime ça dans l'intimité. **Mais si vous attendez ce que je pourrais dire de l'amour, ceci ne fera en somme que confirmer cette certaine disjonction, que par bonheur ce matin, j'ai trouvé ça ce matin, exactement à huit heures et demie, en commençant à prendre des notes, c'est toujours l'heure où je le fais pour ce que j'ai enfin à vous dire, ce n'est pas que je n'y pense depuis longtemps, mais cela ne se rédige qu'à la fin. J'ai trouvé ça: *lingüisterie***
Edición Paidós Página 24, cuarto párrafo	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
..-desde luego , no Jakobson, pero es porque me ve con buenos ojos, o dicho de otra manera, porque me quiere, como lo expreso en la intimidad-	Ciertamente, no Jakobson, pero eso es porque él me mira con buenos ojos, o dicho de otro modo, él me ama, es la manera en la que lo expreso en la intimidad. Pero si esperan lo que podría decir del amor, esto no hará, en suma, sino confirmar esta cierta disyunción, que por buena fortuna, esta mañana, encontré eso esta mañana, exactamente a las 8 y media, al comenzar a tomar notas, es siempre la hora en que lo hago, para lo que, en fin, tengo para decirles; no es que no piense en ello desde hace mucho tiempo, pero eso no se redacta mas que al final. Encontré esto: *lingüistería*

A diferencia del ejemplo anterior, aquí el problema consiste en que Miller ha eliminado (como en otras partes) un extenso párrafo que:

- establece relaciones entre el amor y la lingüisterie

y es referencia fundamental:

- primero, para fechar y ubicar el contexto de surgimiento de este último término (al menos en términos de indicaciones expresas de Lacan),
- segundo, como indicación sobre las costumbres de trabajo de Lacan en esa época.

Ejemplo 3: Recanati y Port Royal

Versión Seuil Página 21, tercer párrafo.	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
C'est ici que la logique de Port-Royal, l'autre jour évoquée **dans l'exposé de François Recanati**, viendrait nous prêter aide.	C'est ici que la logique de Port-Royal, l'autre jour évoquée, viendrait nous prêter aide.
Edición Paidós Página 26, segundo párrafo	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Aquí, la lógica de Port Royal, evocada el otro día **en la exposición de François Recanati**, podría ayudarnos	Es así que la lógica de Port Royal, evocada el otro día, vendría a prestarnos ayuda

Como en el primer ejemplo, dejando de lado su propio criterio, Miller incluye una aclaración de contexto no efectuada por Lacan

Ejemplo 4: "Legitimidad" para titular Encore a este seminario

Ver el ejemplo 1 del punto 5, ***"Corrigiendo" a Lacan***

2 - Lógica del concepto

En varios de los párrafos en que Lacan desarrolla algún concepto, Miller ha considerado pertinente realizar agregados, muchas veces pequeños, aparentemente secundarios o simplemente aclaratorios. Cada cual juzgará la importancia en los siguientes ejemplos.

Ejemplo 1: La "fondation du sujet"

Versión Seuil Página 20, segundo párrafo.	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Mais si on *considère* tout ce qui, **de la définition** du langage, s'ensuit quant à la fondation du sujet, si **renouvelée**, si s**ubvertie** par Freud que c'est là que s'assure tout ce qui de sa bouche s'est affirmé comme l'inconscient, alors il faudra, pour laisser à Jakobson son domaine réservé, forger quelque autre mot. J'appellerai cela la lingüisterie	Mais si on prend tout ce qui s'en suit du langage, et nommément de ce qui en résulte : dans cette fondation du sujet, si **renouvelé**, si **subverti** que c'est bien là le statut dont s'assure tout ce qui de la bouche de Freud s'est affirmé comme l'inconscient, alors il me faudra forger quelque autre mot pour laisser à Jakobson son domaine réservé, et si vous le voulez j'appellerai ça la *lingüisterie.*

Edición Paidós Página 24, tercer párrafo	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Pero si se considera todo lo que, **de la definición** del lenguaje, se desprende en cuando a la fundación del sujeto, tan **renovada**, tan **subvertida** por Freud hasta el punto que allí se asegura todo lo que por boca suya se estableció como inconsciente, habrá entonces que forjar otra palabra, para dejar a Jakobson su dominio reservado. Lo llamaré lingüistería	Pero si tomamos todo lo que se sigue del lenguaje, y en particular, lo que resulta del mismo: en esta fundación del sujeto, tan **renovado**, tan **subvertido**, que es ahí el estatuto del que se asegura todo lo que de la boca de Freud se ha afirmado como inconsciente, entonces tendré que forjar alguna otra palabra para dejar a Jakobson su dominio reservado, y si ustedes lo quieren, llamaré a eso la *lingüistería*

Pasando de largo sobre la diferencia entre "on prend" (tomamos) y "on considère" (consideramos), hay dos diferencias que tienen ya otro peso.

Este fragmento se inserta en una secuencia donde Lacan busca diferenciar los campos del lingüista y del psicoanalista. Esa delimitación pasa, justamente, por precisar lo que, del lenguaje, resulta (*s'en suit*), en cuanto a la fundación del sujeto.

Ahora bien, Miller considera pertinente agregar, en boca de Lacan el término "definición".
En consecuencia, en la versión de Seuil, se lee que lo que está en juego en la "linguisterie" es aquello que, "de la definición del lenguaje", tiene consecuencias (*s'en suit*) en cuanto a la fundación del sujeto.

Pero no es lo mismo "lo que" (*ce qui*) del "**lenguaje**" que "lo que" de la "**definición del lenguaje**".
Esta "definición", ¿desde qué campo?,¿desde el de la lingüística? ¿Por qué delimitar algo del lenguaje a partir de alguna "definición" del mismo? ¿No alcanza la precisión de que se trata de aquello que, del lenguaje, tiene consecuencias en cuanto a la fundación del sujeto?

Podríamos decir, quizás, a semejanza de uno de los personajes de Cortázar, que, interpelado por su partenaire, en un determinado contexto, con un "te quiero mucho", le responde "no sabes cuanto le quita ese mucho al te quiero", que esta "definición" le quita demasiado "al lenguaje".
En particular, asocia el término "lingüisterie" a una "definición" previa del lenguaje.

Finalmente, en este mismo párrafo, se plantea otra diferencia, en este caso fundada en la homofonía de dos términos (ver otros casos problemáticos de homofonías)

¿Cómo entender "renouvelé/e" (renovado/a) y "subverti/e" (subvertido/a)? ¿Cómo masculino o como femenino? Sin son masculinos, entonces estos adjetivos se refieren al sujeto. Si son femeninos, entonces se refieren a la fundación del sujeto.

El sujeto, y su fundación, no son lo mismo.

En la versión de Seuil se lee que es la fundación del sujeto la que ha sido renovada y subvertida, para el caso, por Freud. La noción de aquello que establece al inconsciente desde la particularidad del sujeto se corre a la particularidad de su fundación.

En la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB se lee que es el sujeto el que ha sido renovado y subvertido en su fundación. Y es en el estatuto de ese sujeto que Lacan ubica lo que en Freud se afirma como inconsciente.

Ejemplo 2: Extraer "fuera" del lenguaje

Versión Seuil Página 23, quinto párrafo.	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
cela ne s'obtient qu'après un très long temps d'extraction, d'extraction **hors** du langage de quelque chose qui y est pris, et dont nous avons, au point où j'en suis de mon exposé, qu'une idée lointaine…	cela ne s'obtient qu'après un très long temps d'extraction du langage de ce quelque chose qui y est pris, et dont nous, au point où j'en suis de mon exposé, nous n'avons qu'une idée lointaine…
Edición Paidós Página 29, segundo párrafo	**Nuestra traducción de** **la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
.esto no se obtiene sino después de un largo tiempo de extracción, de extracción **a partir** del lenguaje, de algo que está prendido a él, y de lo que no tenemos, en el punto que he alcanzado en mi exposición, sino una idea muy remota..	Esto no se obtiene sino luego de un largo tiempo de extracción del lenguaje de ese algo que está allí tomado, y de lo que, en el punto en que estoy de mi exposición, no tenemos sino una idea lejana...

Una cosa es extraer algo del lenguaje y otra cosa extraerlo "**fuera**" (***hors***) del lenguaje. Extraer no implica suponer un dentro y un fuera. Este "fuera" (*hors*), que suponemos ha sido agregado para zanjar la eventual ambigüedad de los sentidos objetivo y subjetivo del "del" en "del lenguaje", también tiene por efecto agregar una topología dentro-fuera que no solo no figura en lo que dice Lacan sino que es contradictoria con su enseñanza (la versión Paidós ha querido, evidentemente, atenuar la fuerza de este "*hors*", escribiendo "a partir"; pero la traducción de "*hors*" es "fuera", sin ningún lugar a dudas).

Ejemplo 3: Lo simbólico y sus dimensiones.

Versión Seuil Página 24, cuarto párrafo.	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Pourquoi mettons-nous tant d'accent sur la fonction du signifiant ? Parce que c'est le fondement de **la dimension** du symbolique, que seul nous permet d'**isoler** comme telle le discours analytique	Alors il s'agirait quand même de savoir où ça nous mène et de nous poser la question de savoir pourquoi nous mettons tant d'accent sur cette fonction du signifiant, il s'agirait de la fonder, parce que quand même c'est le fondement du symbolique, nous le maintenons, quelles que soient ses dimensions qui ne nous permettent d'évoquer que le discours analytique…
Edición Paidós Página 30, tercer párrafo	**Nuestra traducción de** **la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
¿Por qué acentuamos tanto la función del significante? Porque es el fundamento de **la dimensión** de lo simbólico, que sólo el discurso analítico nos permite **aislar** como tal	Entonces, sería cuestión de saber adónde eso nos lleva y de plantearnos la pregunta de saber por qué ponemos tanto el acento sobre esta función del significante, se trataría de fundarla, porque, después de todo, es el fundamento de lo simbólico, lo sostenemos, cualesquiera sean sus dimensiones, que no nos permiten sino evocar el discurso analítico..

Primero, la versión Seuil invierte la relación entre "simbólico" y "dimensiones": en vez de tratarse del fundamento de lo simbólico, cualesquiera sean las dimensiones (varias) del mismo, se trata del fundamento de una (única) dimensión caracterizada por lo simbólico.
(También podríamos agregar que la homofonía "ses/ces" (sus/las) permitiría considerar aún mas variantes en las relaciones entre lo simbólico y las dimensiones)

Segundo, la versión Seuil transforma la reflexión de Lacan sobre lo que las dimensiones (varias) del simbólico permitirían **"**evocar**"** respecto del discurso analítico, en una afirmación (fortalecida con el agregado del término "**aislar**" y la supresión del término "evocar") según la cual aquella dimensión (única) de lo simbólico, solo podría "**aislarse**", como tal, por el discurso analítico.

Ejemplo 4: La pura posición del ser

Versión Seuil Página 25, tercer párrafo.	**Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Heureusement que Parménide a écrit en réalité des poèmes	**Ce que je regrette beaucoup c'est que Parménide … je parle de Parménide, de Parménide, de ce que nous en avons encore de ses dires, enfin de ce que la tradition philosophique en extrait, de ce d'où part par exemple mon maître Kojève c'est la pure position de l'être.** Heureusement ! Heureusement que Parménide a écrit, a écrit en réalité des poèmes
Edición Paidós Página 31, último párrafo	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Afortunadamente, Parménides en realidad escribió poemas	**Lo que lamento mucho es que Parménides... hablo de Parménides, de Parménides, de lo que conservamos de sus decires, en fin de lo que la tradición filosófica extrae de ello, de eso de donde parte por ejemplo mi maestro Kojève es la pura posición del ser.** Felizmente! Felizmente que Parménides ha escrito en realidad poemas

A diferencia de los casos anteriores, en este caso se trata de la eliminación de un párrafo.

Podríamos haber puesto este ejemplo en la serie de los ejemplos de "Contexto y referencias". Preferimos colocarlo aquí para subrayar la importancia que tendrá, al momento del análisis del Parménides, la referencia conceptual a Kojève y lo que él llama la "*pura posición del ser*", referencia eliminada en la versión Seuil.

3 - Homofonías

Reuniremos aquí una serie de ejemplos de diferencias que podrían justificarse como lecturas posibles de homofonías

Ejemplo 1: Nutrición y tontería

Versión Seuil Página 19, tercer párrafo.	**Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Est-ce que **tout ce** qu'on nourrit est, de ce fait même, bête? Non pas.	Non pas parce que **tous ceux** qu'on nourrit soient bêtes...
Edición Paidós Página 23, tercer párrafo	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
¿**Todo lo** que se alimenta, es por ello, necio?	no porque **todos aquellos** que nutrimos sean tontos...

Amen de la llamativa modificación en la redacción (Miller construye una pregunta y agrega "*de ce fait même*" (por ese mismo hecho), etc.), tenemos dos lecturas diferentes de la homofonía "tous ceux/tout ce". ¿A qué remitiría en la versión Seuil el objeto neutro ("ce" = lo)?.
El contexto pareciera aportar elementos mas bien en el sentido de que se trataría de "ceux" (ellos) al aludir a las formas en las que "*on se nourrit*" (uno se nutre), tanto en un restaurant como en la universidad.

Ejemplo 2: "ça nous, ¿ça vous?"

Versión Seuil Página 21, anteúltimo párrafo.	**Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Changement de discours -- ça bouge, **ça vous**, **ça nous**, ça se traverse, personne n'accuse le coup.	Changement de discours, assurément c'est là qu'il est étonnant que ce que j'articule à partir du discours psychanalytique, eh bien, ça bouge, **ça noue**, ça se traverse… personne n'accuse le coup!
Edición Paidós Página 26, anteúltimo párrafo	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Cambio de discurso: eso mueve, **eso los**, **eso nos**, eso se traspasa, nadie acusa el golpe.	Cambio de discurso, seguramente está allí lo sorprendente de lo que articulo a partir del discurso psicoanalítico, y bien, eso mueve/trastorna, **eso anuda**, eso se atraviesa...nadie acusa el golpe!

Lacan se está refiriendo al cambio de discurso.

Miller no solo decide resolver la homofonía "nous/noue" (opción que la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB contempla como posible, en una nota a pie de página) optando por la primera persona del plural, sino que, probablemente buscando reforzar esta elección, agrega un "*ça vous*" que no fue pronunciado por Lacan.

Ejemplo 3: Ritos y herencias

Versión Seuil Página 22, inicio segunda sección	**Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Le signifiant - tel que le *promeuvent* **les rites** d'une tradition linguistique qui n'est pas spécifiquement saussurienne, mais remonte jusqu'aux Stoïciens d'où elle se reflète chez St-Augustin – est à structurer	Le signifiant, tel quel, **hérite** d'une tradition linguistique qui, il importe de le remarquer n'est pas spécifiquement saussurienne, elle remonte bien plus haut, ce n'est pas moi qui l'ai découvert,

en termes topologiques	jusqu'aux Stoïciens où elle se reflète chez St-Augustin. Elle est à structurer en termes topologiques
Edición Paidós Página 27, inicio segunda sección	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
El significante-tal como lo promueven **los ritos** de una tradición lingüística que no es específicamente saussuriana, pues se remonta hasta los estoicos desde quienes se refleja en San Agustín- debe estructurarse en términos topológicos	El significante, como tal, **hereda** de una tradición lingüística que, importa señalarlo, no es específicamente saussureana, remonta mucho mas arriba, no soy yo el que lo ha descubierto, hasta los estoicos, donde se refleja en San Agustín. Ella debe estructurarse en términos topológicos

Evidentemente no son lo mismo "ritos" que "hereda".

Según la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB, el significante **hereda** de una tradición lingüística. Y, en consecuencia, lo que debe estructurarse en términos topológicos es esa tradición lingüística.

En cambio en la versión Seuil, es el significante el que debe estructurarse en términos topológicos, tal como lo promoverían **los ritos** de una tradición lingüística (sic).

Ejemplo 4: La "subversión" del deseo

Versión Seuil Página 23, segundo párrafo.	**Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Il y en a bien d'autres locutions aussi extravagantes. Elles ne veulent dire rien d'autre que ceci - la **subversion** du désir. C'est là le sens de «à tire-larigot». Par le tonneau percé de la signifiance coule «à tire-larigot» un bock, un plein bock de signifiance	Il y en a bien d'autres locutions aussi extravagantes qui ne veulent dire rien d'autre que ça : la **submersion** du désir, c'est le sens de « à tire-larigot », par quoi ? par le tonneau percé de quoi ? mais de la signifiance elle-même. « À tire-larigot », un bock de signifiance
Edición Paidós Página 28, cuarto párrafo	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Y hay otras locuciones igual de extravagantes. ¿Qué quieren decir? Nada más que eso: la **subversión** del deseo. Ese es su sentido. Por el tonel agujereado de la significancia se desparrama a porrillo un *bock*, un bock lleno de significancia	Hay por cierto otras locuciones extravagantes que no quieren decir otra cosa mas que lo siguiente: la **sumersión** del deseo, es el sentido de "a tire-larigot", por qué cosa? por el tonel perforado, por qué? Pues por la significancia misma. "A tire-larigot", un bock de significancia

Es posible que sea difícil entender que es la significancia, que es eso de "à tire-larigot", o que significa la "sumersión" del deseo.
Pero es evidente que reemplazar "sumersión" por "subversión", y constituir a este párrafo en la única (y contradictoria) referencia de Lacan, en toda su enseñanza, a una hipotética "**subversión del deseo**", no parece aportar mayor claridad al asunto.

El contexto, por otra parte, es de "líquidos" y fluidos: la expresión "*à tire-larigot*" significa en grandes cantidades; el verbo "tirar" es similar al "tirar " español de cuando se habla de "cerveza tirada", es decir,

hacer salir liquido de su recipiente; "larigot" es un refrán popular de canciones de bebedores y está asociado al verbo beber; y finalmente, un bock es un recipiente usado habitualmente para tomar cerveza.

Ejemplo 5: Significar / significado

En francés, "significar" y "significado" son homofónicos. Veamos dos situaciones donde se plantea este problema.

La versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB dice:

> "*Alors, qu'est-ce que, qu'est-ce que c'est que cette signifiance? Au niveau ou nous sommes c'est ce qui a effet de* ***signifier***"
> (Nuestra traducción: "*Entonces, que es, que es esta significancia? Al nivel en el que estamos, es lo que tiene efectos de* ***significar***")

La versión Seuil dice:

> "Q*u'est-ce que c'est que cette signifiance? Au niveau ou nous sommes, c'est ce qui a effet de* ***signifié***" (página 23)
> (Versión Paidós: "*Que es esta significancia? Al nivel en el que estamos, es lo que tiene efecto de* ***significado***", Página 28, anteúltimo párrafo")

Evidentemente, no es lo mismo que la significancia (signifiance) sea aquello que tiene efecto de significar que aquello que tiene efecto de significado. En particular, al optar por "significado", se perdería una interesante diferencia entre significante y significancia, puesto que unas páginas antes ambas versiones coincidían en señalar que "*el significante es, primeramente, lo que tiene efecto de* ***significado***" (versión Seuil, página 22, primer párrafo de la segunda sección; versión Paidos, página 27, primer párrafo, sección 2).

Media página más adelante encontramos esta otra diferencia

Versión Seuil Página 23, final de página	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Ce qui caractérise, au niveau de la distinction signifiant-signifié, le rapport du **signifié** à ce qui est la comme tiers indispensable, a savoir le référent, c'est proprement que le signifié le rate. Le collimateur ne fonctionne pas	Au niveau de la distinction signifiant-signifié qui caractérise le **signifier** quant a ce qui est là pourtant comme tiers indispensable, a savoir le référent, c 'est proprement que le signifié le rate, c'est que le collimateur ne fonctionne pas
Edición Paidos Página 29, tercer párrafo	**Nuestra traducción de** **la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Lo que caracteriza, en el plano de la distinción significante/significado, la relación del **significado** con lo que está allí como tercero indispensable, a saber el referente, es propiamente que el significado lo yerra. El colimador no funciona	Al nivel de la distinción significante – significado, que caracteriza al **significar**, en cuanto a lo que está allí, sin embargo, como tercero indispensable, a saber, el referente, es propiamente que el significado lo yerra, es que el colimador no funciona

Miller no solo interpreta la homofonía "signifier/signifié" (significar/significado) en términos de "signifié" (significado) sino que, además, modifica profundamente la redacción del párrafo, aparentemente con el objetivo de reforzar esta elección.

Podríamos decir que en ambas versiones queda claro que el significado yerra al referente, y que esto ocurre al nivel de la distinción significante/significado, y que eso es lo importante.

Pero resultan matices diferentes según se utilice el verbo caracterizar para

- asociar la distinción significante/significado al significar (en la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB y el registro sonoro)
- caracterizar en sí misma la relación del significado al referente (en la versión Seuil).

En suma, podríamos decir que la redacción de Miller es mas "clara" (se "entiende" mas fácilmente), pero en ella se pierde la presencia del verbo significar y las asociaciones que el mismo trae respecto de la significancia, tratada (como ya dijimos) media página antes.
Y estas complicaciones son el resultado de una redacción que se adecua a una interpretación de la homofonía en términos de "significado"

Ejemplo 6: "inextraillablement"

Versión Seuil Página 24, tercer párrafo.	**Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Ce n'est pas que je ne croie pas aux anges - chacun le sait, j' y crois ***inextrayablement*** et même*inexteilhardement* -	Ce n'est pas que je ne croie pas aux anges, chacun le sait, j'y crois ***inextraillablement*** et êm*einexteilhardement*.
Edición Paidós Página 30, tercer párrafo	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
No es que no crea en los ángeles - como se sabe, creo en ellos **inextricablemente** y hasta inexteilhardemente -	No es que no creo en los ángeles - cada cual lo sabe, creo en ellos ***inextraillablement*** y aún*inexteilhardement* -

La versión Seuil escribe "inextrayablement" con "y" griega y la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB lo escribe con "i" latina.

No son palabras existentes sino neologismos construidos por Lacan.

Podríamos suponer, entonces, que uno de los términos usados para esa construcción es "inextricable", que indica una mezcla que no se puede deshacer, un lio del que no se puede salir.

Si seguimos la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB podríamos pensar que el segundo término para esta construcción es "traille", que indica un cable que une un borde al otro, de un río, así como al tipo de balsa que se usa para realizar los cruces por medio de un cable.

Con la "y" griega, en cambio (elegida por la versión Seuil), lo único que encontramos como factible seria "trayeur": el que ordeña ("traire")

Parece más lógica la escritura con "i" latina, y la suposición de una construcción del neologismo con "inextricable" y "traille". Sobre todo si pensamos en otras palabras que también nos permitan hacer un puente con el neologismo siguiente, "inexteilhardement" (que parece ser una referencia a Teilhard de Chardin).

Los términos posibles, entonces, serían:

- treille: construcción para el sostenimiento de las viñas

- teille: corteza de ciertos árboles, y por derivación, telas o tirantes que se construyen a partir de ese material.

Acotaremos aquí estas reflexiones. Solo queriamos señalar la opción de escribir esta homofonía con "y" griega o con "i" latina.

4 - Las negaciones

Como es bien sabido, los diferentes modos de la negación son muy frecuentes y tienen un lugar destacado en el discurso de Lacan (casi podríamos decir que son una marca de su estilo).

Sin embargo, hay muchos lugares donde la versión Seuil ha decidido eliminarlas.

Ejemplo 1

Versión Seuil Página 20, tercer párrafo.	**Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Cela me laisse quelque part **au linguiste**, et n'est pas sans expliquer que tant de fois, de la part de tant de linguistes, je subisse plus d'une remontrance	ce qui me laisse quelque part **aux linguistes**, non sans expliquer tant de fois que des linguistes je **ne** subisse, je **n'**éprouve, et après tout, allègrement, de la part de tant de linguistes, plus d'une remontrance
Edición Paidós Página 24, cuarto párrafo	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Esto deja su parte **al lingüista**, y también explica el que tantas veces tantos lingüistas me sometan a sus amonestaciones...	Lo que me permite dejar una parte **a los lingüistas no sin** explicar que tantas veces, de los lingüistas, yo no padezca, yo no soporte, y después de todo, alegremente, de parte de tantos lingüistas, mas de una amonestación

Este ejemplo pone en evidencia las modificaciones de redacción que introduce Miller, la eliminación de las negaciones, así como las diferentes escrituras que pueden darse a ciertas homofonías ("au/x linguiste/s"- al lingüista/ a los lingüistas)

Ejemplo 2

La versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB dice:

> *« Le signe c'est ce qui **ne** se définit **que** de la disjonction de deux substances »*
> (Nuestra traducción: "El signo es lo que **no** se define **sino** de/por la disyunción de dos substancias")

La versión Seuil dice:

> "*le signe - ... – c'est **ce qui se** définit **de** la disjonction de deux substances*" (página 21)
> (Versión Paidos: "El signo .. es lo que se define por la disyunción de dos sustancias", Página 26, segundo párrafo)

Ejemplo 3

La versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB dice:

> "*je **ne** parlerais **pas** de la fameuse phrase, (...) je **parlerai** plutôt du proverbe*",
> (Nuestra traducción: "yo no hablaré de la famosa frase, (...) hablaré mas bien del proverbio")

La versión Seuil dice:

> "*je **pourrais** parler de la phrase, (...), mais j'**évoquerai** plutôt le proverbe*" (página 22)
> (Versión Paidos: "....podría hablar de la frase.....pero evocaré más bien el proverbio. " Página 28, segundo párrafo)

5 - "Corrigiendo" a Lacan

En varias ocasiones, Miller "corrige" a Lacan.

Veamos la pertinencia de cada caso.

Ejemplo 1: el decir

Según la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB (y ya hemos dicho que dicha versión es siempre coincidente con el registro sonoro, al menos en todos aquellos casos en que este último no ofrece dudas a la escucha), Lacan enuncia la conocida fórmula de *l'Etourdit* de la siguiente manera:

> **"*le dire est justement** ce qui reste oublié derrière ce qui **est** dit dans ce qu'**on** entend***".**
> (el decir es, justamente, lo que queda olvidado detrás de lo que es dicho en lo que se oye)

En la versión Seuil, Miller corrige a Lacan y coloca la redacción final que tendrá en l'*Etourdit*:

> **"***Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend***"** (página 20).
> (Versión Paidós: "*Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha*", página 24, anteúltimo párrafo)

El "*justement*" (justamente) de la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB, que no forma parte de la fórmula final, subraya la presencia de ese "*le dire*" (el decir) que viene a reemplazar al "*qu'on dise*" (que se diga) de la fórmula final.
Por lo tanto, no pareciera que fuera un simple "olvido" o "error" de Lacan, sino que Lacan lo dice de ese modo, expresamente.

De hecho, en ese momento está hablando del decir.
Y dos líneas después nos encontramos nuevamente con una diferencia sobre ese término.

La versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB y el registro sonoro dicen:

> "*ce qu'on fait du **dire** reste ouvert*", (lo que hacemos del **decir** permanece abierto)

donde la versión Seuil dice:

> "*ce qu'on fait du **dit** reste ouvert*". (lo que hacemos del **dicho** permanece abierto)

Ubiquemos entonces algunas referencias respecto de la fórmula de *l'Etourdit*.

Ese escrito fue publicado en el número 4 de Scilicet (páginas 5 a 52), que apareció en el año 1973.
Sin embargo, *l'Etourdit* aparece fechado como texto de una intervención en Beloeil el 14 de julio de 1972, es decir, 5 meses antes que esta sesión del seminario "*Encore*".

En esta sesión de *Encore*, poco antes de enunciar la fórmula, y luego de anunciar la aparición del texto *l'Etourdit* en el próximo número de Scilicet, Lacan recuerda que esa fórmula ya fue escrita en el pizarrón, en el seminario del año anterior.

Lamentablemente Miller elimina todo un párrafo donde Lacan explica que no desarrolló esa fórmula en ese momento porque

> "*j'ai trouvé que j'avais mieux a faire, c'est à dire, a entendre quelqu'un qui après avoir bien voulu prendre la parole ici, nommément Recanati, que vous avez entendu une fois de plus la dernière fois, grâce a quoi je peux relever la légitimité du titre du séminaire, grâce a lui donc, je n'ai pas donné suite a ceci*" (y ahí enuncia la fórmula).
>
> "*me pareció que tenía cosas mejores que hacer, es decir, que tenia que escuchar a alguien que luego de haber aceptado tomar la palabra aquí, concretamente, Recanati, al que han escuchado una vez mas la última vez, gracias a lo cual puedo relevar la legitimidad del titulo del seminario, gracias a él, entonces, no di continuidad a lo siguiente*" (y ahí enuncia la fórmula)

Respondemos aquí a la llamada del ejemplo 4 del punto 1, "Contextos y referencias"**,** señalando que este párrafo eliminado da cuenta de aquello que para Lacan legitimó la elección del título "Encore" para este seminario, y señala lo que sería al menos un punto de enlace entre este seminario y el anterior ("... ou pire").

Ahora bien, esta fórmula de *l'Etourdit* fue escrita por Lacan en la última sesión de "... ou pire", el 21 de junio de 1972, es decir, menos de un mes antes de la conferencia en que leerá (y fechará), *l'Etourdit*.

Fue escrita en los siguientes términos:

> *"Qu'on dise **comme fait** reste oublié derrière ce qui **est** dit, dans ce qui s'entend".*
> (Que se diga, como hecho, permanece olvidado detrás de lo que es dicho, en lo que se oye)

En suma, entonces, tenemos tres versiones, con pequeñas, pero quizás significativas, variaciones, de la misma fórmula.

- **...ou pire :** " *Qu'on dise comme fait reste oublié derrière ce qui est dit, dans ce qui s'entend*"
  ("Que se diga, como hecho, permanece olvidado detrás de lo que es dicho, en lo que se oye")
- **Etourdit :** "*Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend*"
  ("Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha", Revista Escansión N° 1, página 17)
- **Encore :** "*le dire est justement ce qui reste oublié derrière ce qui est dit dans ce qu'on entend*"
  (versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB y registro sonoro).
  ("el decir es, justamente, lo que queda olvidado detrás de lo que es dicho en lo que se oye")

Vamos a detener aquí nuestros comentarios sobre esta fórmula (aquí podría comenzar un ejercicio de lectura de la misma a partir de sus tres versiones, un ejercicio de lectura que no omitiera las intervenciones de Recanati tanto en la sesión anterior a esta como en la última sesión del seminario "... ou pire", etc.).

Todo lo que quisiéramos subrayar es que las variaciones de un concepto, y sobre todo de un matema, al introducir la diacronía, permiten reflexiones muy importantes, sea sobre la construcción de dicho concepto, como sobre sus limitaciones, impasses, aciertos, etc.

No había porqué, entonces, "corregir" a Lacan.

Por ejemplo, podríamos pensar que la construcción de ese matema estaba verificando, en su propio creador, las vacilaciones propias de su asentamiento como tal.

En suma, en el campo del psicoanálisis, de modo diferente a lo que ocurre en el campo de la ciencia, más que de conceptos se trataría de poder ubicar los trayectos de construcción de los conceptos, en tanto que solemos verificar que una variación conceptual no invalida el trayecto anterior, sino que lo enriquece.

Con relación a esto podemos decir entonces que suspender los trazos de esas variaciones no es sin consecuencias para el progreso discursivo del psicoanálisis.

Ejemplo 2: Cuando Lacan se "equivoca" ¿"en serio"?

En un momento dado, según la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB, leemos:

> "*Si j'en suis aujourd'hui à traîner dans l'ornière, l'inconscient comme structuré* ***par*** *un langage, eh bien tout de même qu'on le sache c'est que ça change totalement la fonction du sujet comme existant*."
> (Nuestra traducción: "Si hoy me encuentro arrastrando en el surco, el inconsciente estructurado **por** un lenguaje, y bien, después de todo, que se sepa, eso cambia totalmente la función del sujeto como existente")

Miller "corrige" a Lacan y escribe:

> "*Puisque j'en suis aujourd'hui à traîner dans l'ornière de l'inconscient structuré* ***comme*** *un langage, qu'on le sache – cette formule chante totalement la fonction du sujet comme existant.*" (página 25)
> (Versión Paidós: "Como hoy ando dándole vueltas al inconsciente estructurado **como** un lenguaje, sépase: esta fórmula cambia totalmente la función del sujeto como existente.", página 31, tercer párrafo)

Si nos atuviéramos a la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB (coincidente, nuevamente, con el registro sonoro), esta sería la única vez que Lacan habría cambiado la palabra "como", tan importante en esta fórmula, por la palabra "por".

¿Se "equivocó" Lacan? ¿Que hacer?

Podríamos coincidir con Miller en que Lacan se habría "equivocado".

Pero ya hemos visto a cuantos problemas nos han conducido las "intenciones" de hacer las cosas "mejor". De hecho, hasta hay dichos populares que nos recuerdan que los caminos hacia las peores tragedias siempre están empedrados con las mejores "intenciones". No olvidemos, por ejemplo, que en esta misma sesión del seminario, Miller había pretendido ahorrarnos el tener que pensar que podría significar la "sumersión del deseo", pero al precio de constituir a esta sesión en la única referencia en que Lacan habría hablado de "subversión del deseo".

En suma, ¿por qué no dejar a criterio de cada cual, la tarea de juzgar lo que Lacan ha dicho?
Incluso, supongamos el caso de que sea una opinión unánime entender que, aquí, Lacan se habría "equivocado". Eso no dejaría de funcionar como enseñanza, aunque más no fuese en el sentido de

- recordarnos que Lacan, como cualquier otro, no es perfecto, está fallado
- o para ser mas preciso, que nadie habla como escribe, y que Lacan, no mas que otros, tampoco era amo de su decir (¿que otro sentido podría darse a la indicación del propio Lacan de que intentaba ajustarse a la posición de analizante?).

¿Es acaso el horror a descubrir esta falla lo que empuja a realizar una versión mas "redonda" y pulida del seminario?

Una vez mas descubrimos la utilidad que tendría el uso de notas a pie de pagina que permitieran el agregado de comentarios y reflexiones, ante problemas como este

6 - "cuerpo del otro/Otro"

Esta parte debería agruparse como un ejemplo más en la serie de las homofonías. Pero debido a la longitud del tratamiento que le hemos dado y a la importancia que nos parece que tiene, hemos optado por presentarlo separadamente.

En la primera sesión de Encore vimos que la versión Seuil eliminaba un párrafo donde Lacan explicitaba de qué Otro/otro se trataba cuando hablaba del "goce del Otro", y del "cuerpo del otro" .

Recordemos el párrafo en cuestión.

Versión Seuil Página 11, segundo párrafo.	**Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Je sors, et une fois de plus, j'écrirai sur la porte, afin qu'à la sortie, peut-être, vous puissiez ressaisir les rêves que vous aurez sur ce lit poursuivis. J'écrirai la phrase suivante - *La jouissance de l'Autre*, de l'Autre avec un grand A, *du corps de l'Autre qui le symbolise, n'est pas le signe de l'amour*. J'écris ça, et je n'écris pas après *terminé*, ni *amen*, ni *ainsi soit-il* L'amour, certes, fait signe, et il est toujours réciproque	Je sors, et une fois de plus j'écrirai sur la porte, dans la fin qu'à la sortie peut-être vous puissiez vous rendre compte des rêves que vous aurez sur ce lit poursuivis, la phrase suivante : *la jouissance de l'Autre,* de l'Autre avec… **il me semble que depuis le temps ça doit suffire que je m'arrête là, je vous en ai assez rebattu les oreilles de ce grand A qui vient après, et que maintenant il traîne partout, ce grand A mis devant l'Autre, plus ou moins opportunément d'ailleurs, ça s'imprime à tort et à travers,** *la jouissance de l'Autre, du corps de l'autre qui* ***Le****,* **lui aussi avec un grand L**, *du corps de l'autre qui Le symbolise n'est pas le signe de l'amour*. J'écris ça, je n'écris pas après : terminé, ni amen, ni ainsi soit-il. **<Elle> n'est pas le signe, c'est néanmoins la seule réponse. Le compliqué c'est que la réponse elle est déjà donnée au niveau de l'amour, et que la jouissance de ce fait reste une question, question en ceci que la réponse qu'elle peut constituer n'est pas nécessaire d'abord. Ce n'est pas comme l'amour.** L'amour, lui, fait signe et, comme je l'ai dit depuis longtemps, est toujours réciproque
Edición Paidós Página 12, primer párrafo	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Salgo, y una vez más, escribiré en la puerta para que a la salida puedan tal vez recapturar los sueños que hayan hilado en esa cama. Escribiré la frase siguiente: *El goce del Otro, del Otro con mayúscula, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor.* Escribo eso, y no escribo después *terminado*, ni *amén*, ni *así sea.* El amor ciertamente, hace **señas**, y es siempre recíproco.	Salgo, y una vez más escribiré sobre la puerta para que a la salida posiblemente ustedes puedan darse cuenta de los sueños que ustedes habrán perseguido sobre ese lecho, la frase siguiente: *El goce del Otro*, del Otro con... **me parece que después de tanto tiempo debe ser suficiente que yo me detenga allí, bastante les he batido las orejas con esta gran A que viene después, y que ahora arrastra por todas partes, esta**

	gran A puesta delante del Otro, más o menos oportunamente por otra parte, eso se imprime por todas partes, *el goce del Otro,* ***del cuerpo del otro que Lo****,* ***él también con una gran L****, del cuerpo del otro que Lo simboliza, no es el signo del amor*. Escribo eso, no escribo después: *terminado*, ni *amén* ni *así sea.* **<El>, no es el signo. Es sin embargo, la única respuesta. Lo complicado es que la respuesta está ya dada al nivel del amor, y que el goce, por este hecho, permanece como una pregunta, en tanto que la respuesta que ella puede constituir no está necesariamente al principio. Esto no es como el amor.** El amor, hace **signo** y , como lo he dicho desde hace tiempo, es siempre recíproco

Parece que no quedaran dudas respecto de la fórmula "goce del Otro": cuando el sentido del "del" es subjetivo correspondería escribir Otro con mayúscula y cuando el sentido sea objetivo correspondería escribir "otro" con minúscula.
De las 9 veces que esta fórmula aparece en "*Encore*", todas usarían el sentido subjetivo, y todas las versiones parecen coincidir en este punto.

Pero ¿qué hay respecto de la fórmula "el cuerpo del otro"?
¿Qué sentido tiene hablar de cuerpo en relación al "otro" o al "Otro"?

La versión Seuil escribe "Otro" con mayúscula. En cambio la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB escribe "otro" con minúscula. Y cada versión se mantendrá en su respectiva posición a lo largo de las subsiguientes sesiones de este seminario.

El párrafo eliminado en la versión Seuil (en la primera sesión) argumenta expresamente la escritura con minúscula, pues (como lo señala la nota a pie de página (número 9) de la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB), al señalar Lacan que "Le symbolise" se escribe con "L" mayúscula, es explícito que el "cuerpo del otro" simboliza al Otro.

Es decir, tendríamos dos fórmulas equivalentes:

- El **goce del Otro** no es el signo del amor
- El **goce del cuerpo del otro** no es el signo del amor

donde el sentido del primer "del" sería subjetivo, en ambos casos, y el sentido del segundo "del" sería objetivo.

Es interesante verificar que los traductores de la versión Paidós, aún sin disponer del párrafo eliminado, pero deduciendo, aparentemente, la misma lógica, han corregido la versión Seuil y han escrito (aunque solo en el caso de la primera sesión), "cuerpo del otro" con minúscula.

La fórmula "cuerpo del otro" se repite, en total, sobre el conjunto de los seminarios de Lacan, 21 veces (1) . En todos los casos correspondientes a los seminarios previos a "*Encore*", las diferentes versiones siempre han usado "otro" con minúscula.

En cambio, a lo largo de todo el seminario "*Encore*", tanto la versión Seuil como Paidós escriben "cuerpo del Otro" con mayúscula (con excepción de la primera vez para el caso de la versión Paidós, que, como dijimos, corrige a la versión Seuil).

¿Acaso arrastramos, en estas diferencias, problemas similares a los que se plantearon con el titulo del seminario XVI "De un Otro al otro" (que durante años de imprimió en las solapas de cada nuevo seminario editado por Seuil como "De un otro al Otro", a pesar de que toda la lógica del seminario argumentaba escribirlo como "De un Otro al otro")?

Sería la ocasión, esta, para comenzar un análisis conceptual de esta fórmula. Pero al igual que para otros items, vamos a acotar nuestro trabajo al señalamiento y comentario de las diferencias planteadas en este seminario.

De las 7 veces que esa fórmula aparece en "*Encore*", 4 ocurren en la sesión del 21 de noviembre de 1972 y 3 veces en la sesión del 19 de diciembre. Ya vimos el primer caso. Repasemos ahora las otras 3 veces de la sesión del 21 de noviembre.

	Versión Seuil	Versión Paidós	VRMNAGRLSOFAFBYPMB	Nuestra traducción
1	La jouissance – **jouissance du corps de l'Autre**– reste, elle, une question, parce que la réponse qu'elle peut constituer n'est pas nécessaire (página 11)	El goce —el **goce del cuerpo del Otro**— sigue siendo pregunta, porque la respuesta que pudiera constituir no es necesaria	Alors bien sûr, ça explique que **la jouissance du corps de l'autre**, elle, ne soit pas une réponse nécessaire.	Entonces, por supuesto, esto explica que **el goce del cuerpo del otro**, él, no sea una respuesta necesaria.
2	Alors, d'où part ce qui est capable, de façon non nécessaire, et non suffisante, de répondre par la **jouissance du corps de l'Autre**? (pagina 11)	¿Entonces, de dónde parte lo que es capaz, de manera no necesaria y no suficiente, de responder con el **goce del cuerpo del Otro**?	Alors, d'où part, **ça**, qui est capable, certes, mais de façon non nécessaire, non suffisante, de répondre par **la jouissance, jouissance du corps, du corps de l'autre**?	Entonces, de dónde parte eso que es capaz, ciertamente, pero de modo no necesario, no suficiente, de responder con el goce, **goce del cuerpo, del cuerpo del otro**?
3	C'est pourquoi le surmoi tel que je l'ai pointé tout à l'heure du *Jouis!* est corrélat de la castration, qui est le signe dont se pare l'aveu que la **jouissance de l'Autre, du corps de l'Autre**, ne se promeut que de l'infinitude. (pagina 13)	Por eso el superyó tal como lo señalé antes con el: *¡Goza!* es correlato de la castración, que es el signo con que se adereza la confesión de que el **goce del Otro, del cuerpo del Otro**, no se promueve mas que de la infinitud	Et c'est pourquoi le surmoi, tel que je l'ai pointé tout a l'heure du *jouis!*, est corrélat de la castration qui est le signe dont se pare l'aveu que **la jouissance de l'Autre, du corps de l'autre**, ne se promeut que de l'infinitude	Es por lo que el superyó, tal como lo señalé hace poco con el *goza!* Es el correlato de la castración que es el signo con el que se viste la confesión de que el **goce del Otro, del cuerpo del otro**, no se promueve mas que de la infinitud

En los tres casos (aunque más explícitamente en los dos primeros, los cuales, por otra parte, se encuentran muy próximos entre sí) se plantea claramente la equivalencia de las fórmulas "goce del Otro" y "goce del cuerpo del otro".

¿Qué sentido tendría esa equivalencia si en ambas fórmulas se escribe "Otro" con mayúscula? ¿Cómo entender los "del" en ese caso: en sentido objetivo o subjetivo?
¿Es el "cuerpo del Otro" el que gozaría (sentido subjetivo para el "del") o es el "Otro" el que gozaría de su propio cuerpo (sentido objetivo para el primer "del")?

Esta misma formulación del problema es la que vuelve a plantearse en el caso de las ocurrencias, en la sesión del 19 de diciembre. Pero antes de pasar a ellas, veamos todavia un párrafo de la sesión del 21 de noviembre, que también aporta elementos (y de un modo muy coincidente con las diferencias que encontraremos en la sesión del 19 de diciembre).

Versión Seuil Páginas 12/13	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Mais l'être, c'est la jouissance du **corps** comme tel, c'est à dire **comme asexué**, puisque ce qu'on appelle la jouissance sexuelle est marqué, dominé, par l'impossibilité d'établir comme tel, nulle part dans l'énonçable, ce seul Un qui nous intéresse, l'Un de la relation du *rapport sexuel*	Mais l'être c'est la jouissance du **corps** comme tel, c'est-à-dire **comme *a*,** **mettez-le comme vous voudrez** **comme *a* sexué**, puisque ce qui est dit jouissance sexuelle est dominé, marqué par l'impossibilité d'établir comme tel, nulle part dans l'énonçable, ce seul Un qui nous intéresse, l'Un de la relation: *rapport sexuel*
Edición Paidós Página 14, comienzo tercera parte	**Nuestra traducción de** **la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Pero el ser es el goce del **cuerpo** como tal, es decir **asexuado**, ya que lo que se llama el goce sexual está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación *proporción sexual*	Pero el ser es el goce del cuerpo, como tal, es decir, **como *a***, **escriban esto como quieran** **como *a* sexuado** puesto que lo que se llama goce sexual está dominado, marcado por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte de lo enunciable, ese solo Uno que nos interesa, el Uno de la relación: *relación sexual*.

Como se ve, la versión Seuil ha eliminado una clara indicación de Lacan para establecer una equivalencia entre "cuerpo" y "objeto **a**", indicación que permite, entonces, escribir "**a** sexuado" de un modo diferente, y pensar el cuerpo como objeto **a** sexuado (lo que abona a favor de la escritura de "cuerpo del otro" con minúscula).

Paremos entonces a la sesión del 19 de diciembre de 1972. De la misma reproducimos aquí 5 párrafos, que se siguen el uno al otro (los hemos numerado en color rojo), y que iremos comentando a continuación.

Versión Seuil Páginas 26, a mitad de página	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
(1) Pour situer, avant de vous quitter, mon signifiant, je vous propose de soupeser ce qui, la dernière fois, s'inscrit au début de ma première phrase, le *jouir d'un corps*, **d'un corps qui, l'Autre, le symbolise**, et comporte peut-être quelque chose de nature à faire mettre au point une autre forme de substance,	(1) Pour situer avant de vous quitter mon signifiant, je vous propose, je vous propose de soupeser ce qui, la dernière fois, s'inscrit au début de ma première phrase qui comporte le **jouir d'un corps, d'un corps qui, « l'Autre, Le symbolise»** et comporte peut-être quelque chose de nature à faire mettre au point une

la substance jouissante. (2) N'est-ce pas la ce que suppose proprement l'expérience psychanalytique ? – la substance du corps, a condition qu'elle ne se définisse seulement de ce qui se jouit. Propriété du corps vivant sans doute, mais nous ne savons pas ce que c'est que d'être vivant sinon seulement ceci, qu'**un corps, cela se jouit**. **Cela ne se jouit que** de le corporiser de façon signifiante. (3) Ce qui implique quelque chose d'autre que le *partes extra partes* de la substance étendue. Comme le souligne admirablement cette sorte de kantien qu'était Sade, on ne peut jouir que d'une partie du **corps de l'Autre**, pour la simple raison qu'on n'a jamais vu un corps s'enrouler complètement, jusqu'a l'inclure et le phagocyter, autour du **corps de l'Autre**. C'est pour ça qu'on en est réduit simplement à une petite étreinte, comme ça, à prendre un avant-bras ou n'importe quoi d'autre – ouille! (4) Jouir a cette propriété fondamentale que c'est en somme le corps de l'un qui jouit d'une part du **corps de l'Autre**. Mais cette part jouit aussi – cela agrée à l'Autre plus ou moins, mais c'est un fiat qu'il ne peut pas y rester indifférent. (5) Il arrive même qu'il se produise quelque chose qui dépasse ce que je viens de décrire, et qui est marqué de toute l'ambiguïté signifiante, car le *jouir du corps* comporte un génitif qui a cette note sadienne sur laquelle j'ai mis une touche, ou, au contraire, une note extatique, subjective, qui dit qu'en somme c'est l'**Autre** qui jouit.	autre forme de substance : la substance jouissante. (2) Est-ce que ce n'est pas là ce que suppose proprement et justement sous tout ce qui ici signifie l'expérience psychanalytique… Substance du corps, à condition qu'elle se définisse seulement de ce qui se jouit. Seulement propriété du corps, vivant sans doute, mais nous ne savons pas ce que c'est d'être vivant, sinon seulement en ceci qu'**un corps ça se jouit**, et plus, nous tombons immédiatement sur ceci qu'**il ne se jouit que** de le *corporiser* de façon signifiante. (3) Ce qui veut dire quelque chose d'autre que la *pars extra partem* de la substance étendue, comme le souligne admirablement cette sorte de kantien, disons-le c'est un vieux bateau qui est quelque part dans mes *Écrit*s, qu'on lit plus ou moins bien, cette sorte de kantien qu'était Sade, à savoir qu' on ne peut jouir que d'une partie du **corps de l'autre**, comme il l'exprime très très bien, pour la simple raison qu'on n'a jamais vu un corps s'enrouler complètement, totalement jusqu' à l'inclure et le phagocyter autour du **corps de l'autre**. C'est même pour cela qu'on en est réduit simplement à une petite étreinte comme ça, un avant-bras ou n'importe quoi d'autre. Ouille ! (4) Et que jouir a cette propriété fondamentale que c'est en somme le corps de l'un qui jouit d'une part du **corps de l'autre**, mais cette part jouit aussi, ça agrée à l'autre plus ou moins, mais c'est un fait qu'il ne peut pas y rester indifférent. (5) Et même qu'il arrive qu'il se produise quelque chose, qui dépasse ce que je viens de décrire, marqué de toute l'ambiguïté signifiante à savoir que le jouir du corps est un génitif dont, selon que vous le faites objectif ou subjectif, a cette note sadienne, sur laquelle j'ai mis juste une petite touche, ou au contraire extatique,*subjestive*, qui dit qu'en somme c'est l'**autre** qui jouit.
Edición Paidós Página 32	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
(1) Para situar, antes de dejarlos, mi significante, les propongo sopesar lo que, la última vez, se inscribe al comienzo de mi primera frase, *el gozar de un cuerpo*, de un **cuerpo que simboliza al Otro**, y que acaso consta de algo que permite establecer otra forma de sustancia, la sustancia gozante.	(1) Para situar, antes de dejarlos, mi significante, les propongo, les propongo sopesar lo que la última vez se inscribe al comienzo de mi primera frase que comporta el **gozar de un cuerpo, de un cuerpo que, "al Otro, Lo simboliza"** y comporta tal vez algo conveniente para precisar otra forma de sustancia: la sustancia gozante.

(2) ¿No es eso lo que supone propiamente la experiencia psicoanalítica?: la sustancia del cuerpo, a condición de que se defina sólo por lo que se goza. Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que **un cuerpo es algo que se goza.** No se goza sino corporeizándolo de manera significante.	(2) Es que no es eso lo que supone propiamente y justamente bajo todo lo que aquí significa la experiencia psicoanalítica.....Sustancia del cuerpo, a condición que ella se defina solamente de lo que se goza. Solamente propiedad del cuerpo, viviente sin duda, pero no sabemos lo que es ser viviente, sino solamente en esto que **un cuerpo eso se goza**, y más, caemos inmediatamente sobre esto que **no se goza sino de** *corporizarlo* de manera significante.
(3) Lo cual implica algo distinto del partes extra partes de la sustancia extensa. Como lo subraya admirablemente esa suerte de kantiano que era Sade, no se puede gozar más que de una parte del **cuerpo del Otro**, por la sencilla razón de que nunca se ha visto que un cuerpo se enrolle completamente, hasta incluirlo y fagocitarlo, en torno al **cuerpo del Otro**. Por eso nos vemos reducidos simplemente a un pequeño abrazo, así, a tomar un ante-brazo o cualquier otra cosa: ¡ay!.	(3) Lo que quiere decir otra cosa que *partes extra partes* de la sustancia extendida, como lo subraya admirablemente esa suerte de kantiano que era Sade, a saber que no se puede gozar más que de una parte del **cuerpo del otro**, como él lo expresa muy muy bien, por la simple razón que jamás se ha visto un cuerpo enrollándose completamente, totalmente hasta incluirlo y fagocitarlo en torno del **cuerpo del otro.** Es incluso por eso que se está reducido a un pequeño abrazo. Como esa, un antebrazo o cualquier otra cosa. Ay!.
(4) Gozar tiene la propiedad fundamental de que sea, en suma, el cuerpo de uno el que goza de una parte del **cuerpo del Otro**. Pero esa parte goza también, lo que place al Otro más o menos, pero el hecho es que no lo deja indiferente.	(4) Y que gozar tiene esta propiedad fundamental que es en suma el cuerpo de uno que goza de una parte del **cuerpo del otro**, pero esta parte goza también, eso agrada al otro más o menos, pero es un hecho que no puede permanecer allí indiferente.
(5) Hasta puede producirse algo que sobrepasa lo que acabo de describir, y que está marcado por toda la ambigüedad significante, porque el gozar del cuerpo posee un genitivo que tiene esa nota sadiana sobre la que puse un toque o, por el contrario, una nota extática, subjetiva, que dice que, en suma es el **Otro** quien goza	(5) E incluso puede ocurrir que se produzca algo, que pase lo que acabo de describir, marcado de toda la ambigüedad significante a saber que el gozar del cuerpo es un genitivo el cual, según lo hagan objetivo o subjetivo, tiene esta nota sadiana sobre la cual he apretado justo una tecla, o al contrario extática, *subjestive*, que dice que en suma es el **otro** el que goza

Los párrafos que incluyen la fórmula "cuerpo del otro" son los párrafos 3 y 4. Hemos incluido también los dos previos y el subsiguiente porque nos parece que brindan importantes elementos para el análisis.

El primer párrafo reproduce, respecto de las relaciones entre "cuerpo" y "Otro", un contexto casi idéntico al de la primera ocurrencia de la fórmula, en la sesión del 21 de noviembre, en aquella parte (eliminada en la versión Seuil) en la que Lacan precisaba que "*Le symbolise*" debe escribirse con "L" mayúscula.
Esa precisión refuerza, tanto en aquella ocasión como en esta, la argumentación de que "cuerpo del otro" viene a simbolizar al Otro, y que por eso debería escribirse "cuerpo del otro" con minúscula.

Lacan también plantea estas relaciones en este otro párrafo (respondemos aquí a la llamada del ejemplo 2 del punto 7, Intervenciones sobre el enunciado) de la sesión del 19 de diciembre 1972

Versión Seuil Páginas 21, cuarto párrafo	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Ce qui n'est pas signe de l'amour, c'est la jouissance de l'Autre, celle de l'Autre sexe et, je commentais, du corps qui le symbolise.	Ce qui n'est pas le signe de l'amour, **je le reprends donc de la première fois, ce que j'ai énoncé de la jouissance de l'Autre, ce que je viens de rappeler à l'instant, en commentant, le corps qui Le symbolise. La jouissance de l'Autre, avec le grand A que j'ai souligné en cette occasion, c'est proprement celle de l'Autre sexe,** et je commentais, du corps qui Le symbolise.
Edición Paidós Página 26, tercer párrafo	**Nuestra traducción de** **la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Lo que no es signo del amor es el goce del Otro, el del Otro sexo y, comentaba yo, **del cuerpo que lo simboliza**	Lo que no es el signo del amor**, lo retomo pues de la primera vez, lo que he anunciado del goce del Otro, lo que acabo de llamar, comentando eso , *el cuerpo que Lo simboliza*. El goce del otro, con la gran O que he subrayado en esa ocasión, es propiamente el del Otro sexo,** y comentaba, **del cuerpo que Lo simboliza.**..

La versión Seuil (con la coherencia del caso) elimina aquí una clara y explícita referencia de Lacan a lo que él dijo en la sesión del 21 de noviembre (eliminado también, en la versión Seuil) sobre las relaciones entre el "cuerpo" y el "Otro" y cómo el primero simboliza al segundo.

Volviendo ahora a los 5 párrafos de la tabla anterior, el segundo de ellos presenta una llamativa diferencia:

- donde la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB y el registro sonoro dicen "*un corps ça se jouit*", la versión Seuil dice "*un corps, **cela** se jouit*"
- donde la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB y el registro sonoro dicen "*il* [se refiere al cuerpo] *ne se jouit que*", la versión Seuil dice "***cela** ne se jouit que*".

"Cela" y "ça" no son la misma cosa (2). Basta consultar el diccionario.

Las tres ocurrencias de la fórmula, tanto en el tercer como en el cuarto párrafo, remiten a la problemática de como se goza de un cuerpo.

El segundo párrafo termina diciendo que un cuerpo se goza de corporizarlo de modo significante. ¿Debe entenderse este "de modo significante" en el sentido de que el cuerpo entonces es del "Otro"? No se ve porqué. No hay cuerpo que no esté marcado, corporizado, por el significante. La articulación de la pulsión con el cuerpo implica el corte del significante. Pero lo que mantiene la escritura del "otro" con minúscula es la referencia a los cuerpos con su dimensión imaginaria y real

En el tercer párrafo tenemos dos ocurrencias de la fórmula "cuerpo del otro", en un contexto de referencia al escrito "Kant con Sade". En dicho escrito tenemos 4 referencias al cuerpo, comenzando por la máxima sadeana (3), y prosiguiendo con otras 3 indicaciones al cuerpo, en un sentido lato.

Finalmente en el quinto párrafo, tenemos una indicación final que hace al problema: "es el otro/Otro quien goza". ¿Debemos considerar esta frase como una inversión de la fórmula "el goce del Otro"? ¿Es el "Otro" el único que podría figurar con un sentido subjetivo para el "del"?

Intentaremos responder con más precisión a estas preguntas en un próximo capítulo de este trabajo. En esta ocasión queríamos tan solo dejar presentadas las grandes diferencias que se abren a partir de un establecimiento u otro del texto de este seminario.

Notas

(1) De esas 21 veces, 7 veces corresponden a este seminario, 3 al seminario "RSI", una al seminario "Disolución", 3 al seminario "Los escritos técnicos de Freud", 1 al seminario "El deseo y su interpretación", 3 al seminario "La identificación", 1 al seminario "La angustia", 4 al seminario "La lógica del fantasma" y 1 al seminario "De un Otro al otro".
En los Escritos, en cambio, esa fórmula no figura ni una vez, y la distancia menor entre las palabras "cuerpo" y "otro" es de 10 palabras

(2) En español no disponemos de un término de uso similar al "ça", pero si alguna asociación tuviésemos que hacer para indicar la diferencia, podríamos decir que es similar a la que hay entre "eso" y "ello".

(3) "Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él."

7 - Intervenciones sobre el enunciado

Reuniremos aquí una serie de ejemplos en que las versiones difieren sobre párrafos en que Lacan hace comentarios o referencia a lo que él mismo acaba de decir.

Ejemplo 1: Una dificultad sustraída y una subjetivación agregada

Versión Seuil Página 19	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Il **me** parait difficile de ne pas parler bêtement du langage. C'est pourtant, Jakobson, tu es là, ce que tu réussis à faire. (...) Un jour, je me suis aperçu qu'il était difficile de ne pas entrer dans la linguistique à partir du moment où l'inconscient était découvert	Il parait difficile de ne pas parler bêtement du langage. C'est pourtant Jakobson, puisque tu es là, vous me permettrez de le tutoyer puisque nous avons vécu déjà un certain nombre de choses ensemble, c'est pourtant Jakobson ce que tu réussis à faire. (...) Un jour je me suis aperçu qu'il était difficile, **je reprends le même mot de la première phrase**, de ne pas entrer dans la linguistique à partir du moment où l'inconscient était découvert.
Edición Paidós Página 23, primer párrafo	**Nuestra traducción de** **la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Me parece difícil no hablar neciamente del lenguaje. Sin embargo, Jakobson, estás allí, eso es lo que tu logras. (...) Un día me di cuenta que era difícil no entrar en la lingüística a partir del momento en que el inconsciente había sido descubierto.	Parece difícil no hablar tontamente del lenguaje. Es sin embargo Jakobson, puesto que estás ahí, me permitirán que lo tutee puesto que hemos vivido ya un cierto número de cosas juntos, es sin embargo, Jakobson, lo que consigues hacer. (...) Un día me di cuenta que era difícil, **retomo la**

	misma palabra de la primera frase, no entrar en la lingüista a partir del momento en que el inconsciente estaba descubierto.

Agregado: ese "me", que la versión Seuil agrega al comienzo, "yoiciza" lo que Lacan parece ubicar en un "se", en el sentido de "se hace difícil", difícil para todos, y cada uno. Incluso para Jacobson, lo que es motivo para su elogio.

Sustracción: la indicación de Lacan, omitida en la versión Seuil, explicita una relación entre la "dificultad" para no caer en la lingüística con la "dificultad" para no hablar tontamente del lenguaje. Es evidente que esta relación no es secundaria para precisar la naturaleza de la "dificultad" en juego.

Ejemplo 2: Aclaraciones sobre el Otro

Ver comentario de un párrafo en la comparación de las versiones de la fórmula "cuerpo del otro".

8 - Varios

Como en toda clasificación, no podía faltar el item "varios".

Ejemplo 1: Barra/barrado

Versión Seuil Página 22, tercer párrafo.	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
En effet, le signifiant est d'abord ce qui a effet de signifié, et il importe de ne pas élider qu'entre les deux, il y a quelque chose de **barré** à franchir	..en ce qui concerne le langage, le signifiant est d'abord qu'il a effet de signifié, qu'il importe de ne pas élider qu'entre les deux **il s'écrit comme une barre**, qu'il y a quelque chose de **barre** à franchir
Edición Paidós Página 27, primer párrafo	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
En efecto, el significante es primero aquello que produce efectos de significado, y es importante no elidir que entre ambos hay una **barrera** que franquear	... en lo que concierne al lenguaje, el significante es primero lo que tiene efecto de significado, que importa no elidir que entre los dos **él se escribe como una barra**, que hay algo de una **barra** a franquear

Evidentemente no es lo mismo franquear algo barrado que una barra. La versión Seuil ubica en el paso de franqueamiento algo pasivo (barrado), en tanto que la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB (y el registro sonoro) colocan allí algo activo (algo con función de barra)

Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto

Jacques Lacan
Baltimore (USA), 1966

Traducción directa del inglés de Leonel Sánchez Trapani

Este texto, conocido como "el discurso de Baltimore", trata de una comunicación hecha por Lacan en el Simposio Internacional del Centro de Humanidades John Hopkins organizado en Baltimore (USA) en el año 1966, la cual fue posteriormente publicada, en un libro que recopilaba las distintas disertaciones (ver al final de este trabajo), en el año 1970. El título original del artículo es *Of Structure as an Immixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever*, hemos vertido *immixing* como mixtura en tanto *inmixión*, aunque suele encontrarse en textos de la materia, no es una palabra castellana y hemos preferido darle lugar a las palabras de nuestro idioma siempre que fuera posible, reduciendo las "desviaciones" a contados tecnicismos (otredad, incompletitud, etc.). Hay una aclaración que hacen los compiladores respecto del establecimiento del texto publicado, y es la siguiente "*Ya que el Dr. Lacan, como él mismo observa en su introducción, optó por dar su comunicación alternativamente en inglés y francés (y por momentos en una amalgama de ambas lenguas), este texto representa una transcripción editada y una paráfrasis de su ponencia*." Tras la conferencia de Lacan se incluye la discusión que surgió entre él y los asistentes más renombrados.

La traducción se hizo directamente del inglés y fue cotejada más tarde con la traducción francesa de la Escuela Lacaniana de París. Además el profesor Sergio Ribaudo se tomó la molestia de comparar nuestra traducción con la efectuada por la Escuela Freudiana de Córdoba, y a él agradezco no sólo este gesto sino sus valiosas sugerencias y comentarios. Las palabras que en el original figuran en francés o en otro idioma que no sea el inglés no han sido traducidas, en algunas ocasiones se incluyen notas que intentan ser aclaratorias de los significados y usos de las mismas. De manera similar hemos incluido notas de referencia más amplias para proveer cierto *background* que haga el texto más comprensible pero la complejidad del texto y lo limitado de nuestros conocimientos han hecho que esta tarea fuera posible sólo en ciertos puntos del trabajo. Este es un *work in progress* (una labor en desarrollo), cualquier crítica sobre la traducción o sugerencia de cómo mejorarla será muy bienvenida.

Leonel Sánchez Trapani
junio 2001

El texto original en inglés, y una propuesta de traducción al frances, se encuentran en la "Biblioteca Lacan" del sitio "***Bibliotecas de Psicoanálisis***" (www.psicoanalisis.org)

Ver también las **Notas de lectura** de esta propuesta, realizadas por Sara Hassan, del Consejo de Redacción de Acheronta

Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto

Alguien pasó un rato esta tarde intentando convencerme de que seguramente no sería placentero para un auditorio de angloparlantes escuchar mi mal acento y que hablar en inglés constituiría para mí un riesgo de lo que podría llamarse la transmisión de mi mensaje. Verdaderamente para mí es una verdadera cuestión moral porque hacerlo de otro modo sería absolutamente contrario a mi propia concepción del mensaje, del mensaje tal como habré de explicárselos, del mensaje lingüístico. Hoy día muchos hablan de mensajes por todos lados, dentro del organismo una hormona es un mensaje, un rayo de luz que sirva para guiar a un avión a la distancia o que provenga de un satélite es un mensaje y así sucesivamente, pero el mensaje en la lengua es absolutamente diferente. El mensaje, nuestro mensaje, en todos los casos proviene del Otro

por lo que yo entiendo "del lugar del Otro". Ciertamente no se trata del otro común y corriente, el otro con o minúscula, es por esto que he puesto una o mayúscula como letra inicial del Otro de quien estoy ahora hablando. Ya que en este caso, aquí en Baltimore, pareciera que el Otro es naturalmente angloparlante, realmente me infligiría violencia hablar en francés. Pero el asunto que planteó esta persona de que me resultaría difícil y un poco ridículo hablar inglés es un argumento importante y también sé que hay aquí muchos francoparlantes que no comprenden el inglés en absoluto; para estos mi elección de hablar inglés sería una seguridad pero quizá no desee que estén tan seguros y en este caso hablaré también un poco de francés.

Permítanme primero avanzar unos consejos sobre la estructura, que es el tema de nuestro encuentro. Puede ocurrir que hubiera errores, confusión, usos más y más aproximativos de este concepto, y pienso que pronto habrá una suerte de moda con esta palabra. Para mí es diferente pues he utilizado este término por un trecho muy largo - desde el comienzo de mi enseñanza. La razón por la cual algo respecto de mi posición no es mejor conocido es que yo me dirigía sólo a una audiencia muy especial, a saber un auditorio de psicoanalistas. Aquí se encuentran unas dificultades muy particulares porque los psicoanalistas realmente conocen algo de lo que les estaba hablando y de que esto es especialmente duro de soportar para cualquiera que practique el psicoanálisis. El sujeto no es una cosa sencilla para los psicoanalistas, que tienen algo que ver con el sujeto propiamente dicho. En este caso deseo evitar malentendidos, *méconnaisances 1*, de mi postura. *Méconnaisance* es una palabra francesa la cual me veo obligado a utilizar porque no hay equivalente en inglés. *Méconnaisance* precisamente implica al sujeto en su significado - y también se me recomendó que no era sencillo hablar de sujeto ante un auditorio de angloparlantes. *Méconnaisance* no es *méconnaitre 2* mi subjetividad. Lo que está exactamente en cuestión es el estatuto del problema de la estructura.

Cuando empecé a enseñar algo del psicoanálisis perdí parte de mi auditorio, pues había percibido muy anteriormente el sencillo hecho de que si se abre un libro de Freud, y especialmente aquellos libros que tratan propiamente sobre el inconsciente, se puede estar absolutamente seguro - no es un probabilidad sino una certidumbre - de caer en una página donde no sea sólo cuestión de palabras - naturalmente en un libro siempre hay palabras, muchas palabras impresas - sino de palabras que son el objeto a través del cual uno busca una manera de habérselas con el inconsciente. Ni siquiera el significado de las palabras sino las palabras en su carne, en su aspecto material. Gran parte de las especulaciones de Freud tratan de los juegos de palabras en un sueño o en un lapsus - lo que en francés llamamos *calembour 3*, de la homonimia o incluso de la división de una palabra en muchas partes donde cada una de ellas adquiere un nuevo significado después de que se las parte. Resulta curioso observar, aun si en este caso no se trate de algo absolutamente demostrado, que las palabras son el único material de inconsciente. No está demostrado pero es probable (y en cualquier caso yo nunca he dicho que el inconsciente fuera un *assemblage 4* de palabras, sino que el inconsciente está precisamente estructurado). No creo que exista tal palabra en inglés pero es necesario retener este término, ya que estamos hablando sobre estructura y el inconsciente está estructurado como un lenguaje. ¿Qué significa esto?

Propiamente hablando es una redundancia porque "estructurado" y "como un lenguaje" para mí significan exactamente lo mismo. Estructurado significa mi habla, mi léxico, etc. , lo cual equivale a un lenguaje. Y esto no es todo. ¿Qué lenguaje? Antes que yo mismo, fueron mis alumnos quienes se tomaron un gran trabajo en darle a esta pregunta un significado diferente y buscar la forma de un lenguaje reducido. ¿Cuáles son las condiciones mínimas, ellos se preguntan, necesarias para constituir un lenguaje? Quizá sólo cuatro*signantes* , cuatro elementos significantes sean suficientes. Es un ejercicio curioso que se basa en un absoluto error, como espero mostrarles en la pizarra en un momento. Hay también algunos filósofos, no muchos realmente pero algunos, de aquellos presentes en mi seminario de París que han encontrado desde entonces que no se trataba de un "sub"-lenguaje 5 o de "otro" lenguaje, por ejemplo el mito o los fonemas, sino de la lengua. Los mitos, por ejemplo, no tienen lugar en nuestra consideración porque también están estructurados como un lenguaje y cuando digo "como un lenguaje" no es un tipo especial de lenguaje, por ejemplo el lenguaje matemático, el semiótico o el cinematográfico. El lenguaje es la lengua y hay una sola clase de lengua: la lengua concreta - el inglés o el francés por caso - que la gente habla. Lo primero que se puede decir en este contexto es que no existe un metalenguaje. Pues es necesario que todos los así llamados metalenguajes les sean presentados a Uds. a través de la lengua. No pueden dictar un curso de matemáticas utilizando únicamente letras sobre la pizarra. Siempre es necesario hablar una lengua corriente que sea comprendida. No se debe únicamente a que el material del inconsciente es material lingüístico o como decimos en francés *langagier 6*, que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje. La cuestión que el inconsciente les plantea es un problema que toca el punto más sensible de la naturaleza del lenguaje, esto es la cuestión del sujeto. El sujeto no puede ser simplemente identificado con

el orador o con el pronombre personal en una oración. En francés el enunciado es exactamente la oración pero hay muchos *enoncés 7* donde no se encuentra rasgo de aquel que profiere lo *enoncé 8*. Cuando digo "llueve", el sujeto de la enunciación no es parte de la oración. En todo caso aquí hay un grado de dificultad. El sujeto no puede ser siempre identificado con lo que los lingüistas denominan el *shifter.*

Lo que la naturaleza del inconsciente nos presenta es, en pocas palabras, que algo siempre piensa. Freud nos enseñó que el inconsciente es sobre todo pensamientos y aquello que piensa está barrado de la conciencia. Esta barra tiene muchas aplicaciones, muchas posibilidades respecto del significado. La primera de ellas es que se trata realmente de una barrera, una barrera la cual es necesario saltar o atravesar. Esto es importante porque si no enfatizo esta barrera todo está bien para Uds. Como decimos en francés, *ça vous arrange 9* ya que si algo piensa en el piso de abajo o en el subsuelo las cosas se tornan simples, el pensamiento está siempre allí y todo lo que uno necesita es un poquito de conciencia acerca del pensamiento que el ser viviente está pensando naturalmente y todo está en orden. Si este fuera el caso, el pensamiento estaría preparado en acuerdo con la vida, naturalmente, como el instinto. Si el pensamiento es un proceso natural entonces no existe dificultad respecto del inconsciente. Pero el inconsciente no tiene nada que ver con el instinto o el conocimiento primitivo o la preparación del pensamiento en algún subsuelo. El inconsciente es un pensar con palabras, con pensamientos que escapan la vigilancia, la atención de Uds. La cuestión de la vigilancia es importante. Es como si un diablillo jugara con su atención. La idea es encontrar un estatuto preciso para este otro sujeto que es exactamente la clase de sujeto que podemos determinar tomando nuestro punto de partida en el lenguaje.

Eran las primeras horas de la mañana cuando preparé este pequeño coloquio para Uds. Podía observar Baltimore a través de la ventana y fue un momento muy interesante ya que aun no había luz diurna plena y una señal de neón me indicaba a cada minuto el cambio en la hora y había, por supuesto, tráfico pesado, y me recalqué a mí mismo que todo lo que podía ver, excepto los árboles a la distancia, era el resultado de pensamientos, pensamientos activamente pensantes, donde la función que cumplían los sujetos no era completamente obvia. De cualquier manera el así llamado *Dasein* como definición del sujeto estaba allí en este espectador en gran medida intermitente o evanescente. La mejor imagen que resuma al inconsciente es Baltimore de madrugada.

¿Dónde está el sujeto? Es necesario encontrar al sujeto como un objeto perdido. Más precisamente este objeto perdido es el soporte del sujeto y en muchos casos es una cosa más abyecta de lo que puedan considerar - en algunos casos es algo hecho, como todos los psicoanalistas y muchas personas que han sido psicoanalizadas conocen perfectamente bien. Esta es la razón de que muchos psicoanalistas prefieran regresar a una psicología general como nos dice el presidente de la Sociedad Psicoanalítica de Nueva York que debemos hacer. Pero yo no puedo cambiar las cosas, yo soy psicoanalista y si alguien prefiere dirigirse a un profesor de Psicología es asunto suyo. La cuestión de la estructura, ya que estamos hablando de Psicología, no es un término que sólo yo use. Por largo tiempo, los pensadores, los investigadores y aun los inventores que se interesaban en el tema de la mente, han presentado a través de los años la idea de unidad como el rasgo más importante y característico de la estructura. Concebido como algo que ya está en la realidad del organismo, es obvio. El organismo, cuando es maduro, es una unidad y funciona como tal. El asunto se vuelve más difícil cuando se aplica esta idea de unidad a la función de la mente porque la mente no es una totalidad en sí misma, pero estas nociones bajo la forma de la unidad intencional fueron la base, como Ud. saben, de todo el así llamado movimiento fenomenológico.

Lo mismo también era válido para la física y la psicología con la así llamada escuela de la Gestalt y el concepto de *bonne forme 10* cuya función era unir, por ejemplo, una gota de agua e ideas más complicadas, y los grandes psicólogos, y aun los psicoanalistas, están llenos de la idea de "personalidad total". En cualquier caso, es siempre la unidad unificante la que está en primer plano. Nunca he comprendido, porque si bien soy psicoanalista también soy hombre, y mi experiencia me ha mostrado que la característica principal de mi propia vida humana y seguramente la de las personas que están aquí - y si alguien no es de la misma opinión espero que levante la mano- es que la vida es algo que va - como decimos en francés- *à la dérive 11*. La vida corre río abajo, tocando una orilla de vez en cuando, varando por un momento aquí y allá sin que se comprenda nada - y este es el principio del análisis, que nadie entiende nada de lo que ocurre. La idea de una unidad unificante de la condición humana siempre ha causado en mí el efecto de una mentira escandalosa.

Podemos intentar introducir otro principio para entender estas cosas. Si rara vez tratamos de comprender las cosas desde el punto de vista del inconsciente, es porque el inconsciente nos dice algo articulado en palabras cuyo principio podríamos quizás intentar rastrear.

Sugiero que consideren la unidad bajo nueva luz. No una unidad unificante sino la unidad contable, uno, dos, tres. Por quince años he enseñado a mis alumnos a contar como máximo hasta cinco, lo cual es difícil (cuatro es más fácil) y hasta allí han entendido. Pero esta noche permítanme quedarme en el 2. Por supuesto de lo que estamos tratando aquí es de la cuestión del entero, y la cuestión de los números enteros no es simple y sencilla como pienso que muchos de los presentes saben. Contar, por supuesto, no es difícil. Sólo es necesario tener, por ejemplo, un cierto número de conjuntos y una correspondencia de uno a uno. Es verdad que hay tantas personas sentadas aquí como número de asientos. Pero es necesario tener una colección compuesta de números enteros para constituir un entero, o lo que es llamado un número natural. Claro que es en parte natural, pero sólo en el sentido de que no entendemos porqué existe. Contar no es un hecho empírico y es imposible deducir el acto de contar de los meros datos empíricos. Hume lo intentó pero Frege demostró perfectamente la ineptitud de su intento. La verdadera dificultad reside en que cada entero es en sí mismo una unidad. Si tomo el 2 por unidad las cosas se vuelven muy placenteras, los hombres y las mujeres por ejemplo - amor más unidad! Pero después de un rato se acaba, después de estos 2 no hay nadie, quizás un niño, aunque este ya es otro nivel y generar 3 es otra cuestión. Cuando intenten leer las teorías de los matemáticos respecto de los números encontrarán estas fórmulas "n más uno" (n+1) como base de todas las teorías. Es la cuestión del "más uno" la que da la clave de la génesis de los números, y en lugar de la unidad unificante que constituye al 2 en el primer caso les propongo considerar la génesis numérica real del 2.

Es necesario que este 2 constituya el primer entero, al cual no le sea suya aun la categoría de número, antes de que aparezca el 2. Uds. lo han hecho posible porque el 2 está aquí para otorgar existencia al primer 1 : pongan 2 en lugar de 1 y en consecuencia en el lugar del 2 verán aparecer el 3. Lo que tenemos aquí es algo a lo cual denomino la marca. Uds. ya tienen algo que está marcado o algo que no está marcado. Es con la primer marca que tenemos el estatuto de la cosa. Es exactamente en este estilo que Frege explica la génesis del número; la clase que se caracteriza por no poseer ningún elemento es la primera clase; tienen el 1 en lugar del 0 y posteriormente es fácil entender cómo el lugar del 1 se convierte en el segundo lugar, el cual da cabida al 2, al 3 y demás. La cuestión del 2 es para nosotros la cuestión del sujeto, y aquí alcanzamos un hecho de la experiencia psicoanalítica en el sentido que el 2 no completa al 1 para hacer 2, sino que debe repetir al 1 para permitir que el 1 exista. Esta primera repetición es la única necesaria para explicar la génesis del número, y sólo una repetición es necesaria para constituir el estatuto de sujeto. El sujeto del inconsciente es algo que tiende a repetirse pero sólo una de estas repeticiones es necesaria para constituirlo. Sin embargo, observemos más precisamente aquello que es necesario para que el segundo repita al primero de modo que tengamos una repetición. Esta pregunta no puede ser respondida demasiado rápidamente. Si la responden demasiado rápido, lo harán en el sentido de que es necesario que ambos sean el mismo. En este caso, el principio del 2 sería aquel de los gemelos - y porqué no los trillizos o quintillizos? En mi época solíamos enseñar a los niños que no debían sumar, por ejemplo, micrófonos y diccionarios; pero esto es absolutamente absurdo, ya que no tendríamos adición si no pudiésemos sumar micrófonos y diccionarios o como dice Lewis Carroll repollos y reyes. La similitud no está en las cosas sino en la marca que hace posible sumar cosas dejando de lado sus diferencias. La marca tiene el efecto de borrar la diferencia, y esto nos da la clave de lo que pasa en el sujeto, el sujeto del inconsciente en la repetición porque Uds. saben que este sujeto repite algo peculiarmente significativo, el sujeto está aquí, por ejemplo, en esta cosa oscura que llamamos en algunos casos trauma, o placer exquisito. ¿Qué ocurre? Si la "cosa" existe en esta estructura simbólica, si este rasgo unario es decisivo, el rasgo de la igualdad está aquí. De modo que la "cosa" buscada esté aquí en Uds. es necesario que el primer rasgo sea borrado porque el rasgo mismo es una modificación. Es el retiro de toda diferencia, y en este caso - sin el rasgo- la "cosa" primera es simplemente perdida. La clave de esta insistencia en la repetición es que en su esencia la repetición como repetición de la identidad simbólica es imposible. De cualquier manera, el sujeto es el efecto de esta repetición en la medida en que necesita la evanescencia, la obliteración de la primera fundación del sujeto, la cual es la razón de que el sujeto, estatutariamente, siempre sea presentado como una esencia dividida. El rasgo, insisto, es idéntico, pero asegura la diferencia sólo de la identidad - no por efecto de igualdad o diferencia sino por la diferencia de la identidad. Esto es fácil de comprender: como decimos en francés *je vous noumérotte 12*, le asigno a cada uno un número y esto asegura el hecho de que sean numéricamente diferentes pero nada más que eso.

¿Qué podemos proponerle a la intuición para demostrar que el rasgo se encuentra en algo que es al mismo tiempo el uno o el dos? Consideren el siguiente diagrama, al cual llamo el ocho invertido en honor a una figura bien conocida. 13

Pueden ver que la línea en este caso puede ser considerada como una línea o como dos líneas. Este diagrama puede ser considerado la base de una especie de inscripción esencial en el origen, en el nudo que constituye al sujeto. Esto va mucho más allá de lo que puedan pensar en principio porque Uds. pueden buscar el tipo de superficie capaz de recibir aquellas inscripciones. Pueden quizás percibir que la esfera, ese antiguo símbolo de la totalidad, no es apropiada. Un toro 14, una botella de Klein 15, una superficie "cross-cut" 16 son pasibles de recibir uno de esos cortes. Y esta diversidad es muy importante ya que explica muchas cosas sobre la estructura de la enfermedad mental. Si se puede simbolizar al sujeto por este corte fundamental, de la misma manera en que se puede mostrar que el corte en un toro corresponde al sujeto neurótico y en una superficie "cross-cup" a otro tipo de enfermedad mental. No les explicaré esto esta noche pero para dar por concluido este difícil discurso debo hacer la siguiente precisión.

He considerado solamente el comienzo de la serie de los números enteros porque es un punto de vista intermedio entre el lenguaje y la realidad. La lengua se halla constituida por la misma clase de características unitarias que he utilizado para explicar el uno y el más uno. Pero esta característica en la lengua no es idéntica al rasgo unario ya que en la lengua tenemos una colección de rasgos diferenciales. En otras palabras, podemos decir que la lengua está constituida por un conjunto de significantes - por ejemplo ba, ta, pa, etc. - un conjunto finito. Cada significante es capaz de sustentar el mismo proceso con respecto al sujeto y es muy probable que el proceso de los enteros no sea sino un caso especial de esta relación entre significantes. La definición de esta serie de significantes es que ellos constituyen lo que yo llamo el Otro. La diferencia ofrecida por la existencia de la lengua es que cada significante (contrariamente al rasgo unario del número entero) en la mayor parte de los casos no es idéntico a sí mismo precisamente porque tenemos una serie de significantes, y en esta serie un significante puede designarse a sí mismo (o no). Esto es bien conocido y es el principio de la paradoja de Russell17. Si toman un conjunto de elementos que no sean miembros de sí mismos,

(x no pertenece a x)

el conjunto que constituyen con dichos elementos los lleva a una paradoja, la cual, como Uds. saben, conduce a una contradicción. Dicho de un modo simple, esto sólo significa que en un universo de discurso nada contiene todo y aquí otra vez encuentran la hiancia que constituye al sujeto. El sujeto es la inserción de una pérdida en la realidad, y aun así nada puede introducir dicha pérdida ya que la realidad está - por definición- tan llena como le es posible estarlo. El concepto de una pérdida es el efecto permitido por la instancia del rasgo, la cual es aquello que, con la intervención de la letra que Uds. determinan, sitúa - digamos a1, a2, a3 - los lugares (que) 18 son espacios, para una falta. Cuando el sujeto toma el lugar de la falta se introduce una pérdida en la palabra y esta es la definición de sujeto. Pero para inscribirlo es necesario definirlo en círculo, el cual yo llamo la otredad, de la esfera del lenguaje. Todo lo que sea lenguaje es aportado desde esta otredad y esta es la razón de que el sujeto siempre sea una cosa evanescente que se desplaza bajo la cadena significante. Puesto que la definición de significante es que representa a un sujeto no para otro sujeto sino para otro significante. Esta es la única definición posible del significante en tanto diferente del signo. El signo representa algo para alguien mientras que el significante es algo que representa a un sujeto para otro significante. La consecuencia es que el sujeto desaparece exactamente como en el caso de los dos rasgos unarios mientras que bajo el segundo significante aparece lo que es llamado sentido o significación, y entonces en secuencia otros significantes y otras significaciones aparecen.

La cuestión del deseo es que el sujeto evanescente anhela encontrarse de nuevo por medio de algún tipo de encuentro con esa cosa milagrosa definida por el fantasma. Lo respalda en esta empresa aquello a lo que yo llamo el objeto perdido, el cual evoqué en un comienzo - lo que es algo tan terrible para la imaginación. Aquello que es producido y sostenido aquí y a lo cual llamo en mi vocabulario el objeto a minúscula es bien conocido por todos los psicoanalistas en la medida en que todo el psicoanálisis gira en torno a la existencia de este objeto particular. Pero la relación entre este sujeto barrado y el objeto a es la estructura, que siempre se encuentra en el fantasma que sustenta al deseo, en tanto que el deseo no es otra cosa que a lo que he llamado la metonimia de toda significación. En esta breve presentación he intentado mostrarles que la cuestión de la estructura está dentro de la realidad psicoanalítica. No he dicho nada, sin embargo, de aquellas dimensiones tales como lo imaginario y lo simbólico. Por supuesto que es absolutamente esencial entender cómo el orden simbólico puede entrar en lo *veçu 19* , la experiencia vivida, de la vida mental, pero esta noche no puedo extenderme en dicha explicación. Consideren, no obstante, aquello que es al mismo tiempo el hecho menos conocido y el más seguro sobre este sujeto mítico cual es la parte sensata del ser humano; esta cosa insondable capaz de experimentar algo entre la vida y la muerte, capaz de cubrir el espectro completo del placer y el dolor, lo que en francés llamamos el *sujet de lajouissance 20*. Cuando venía hacia aquí esta noche vi un pequeño letrero de neón con el lema "Disfruta Coca-Cola". Me recordó que en inglés 21, creo, no hay término para designar precisamente la enorme carga de sentido que se aloja en la palabra francesa *jouissance* o en la latina *fruor 22*. Busqué en el diccionario *jouir 23* y encontré "poseer, usar" más no se trata en absoluto de eso. Si el ser viviente es algo en absoluto pensable, será sobre todo como sujeto de la *jouissance*; pero esta ley psicológica que llamamos principio de placer (y que es sólo principio de displacer) está muy presta a crear una barrera a toda *jouissance*. Si estoy disfrutando un poquito más de la cuenta, empiezo a sentir dolor y modero mis placeres. El organismo parece evitar demasiada *jouissance*. Estaríamos tan calmos como ostras - probablemente- si no fuera por esta curiosa organización que nos fuerza a romper esta barrera del placer o tal vez sólo nos hace soñar en forzar y deteriorar esta barrera.. Todo lo elaborado por la constitución subjetiva en la escala del significante en su relación con el Otro y que tiene su raíz en el lenguaje sólo está allí para dar lugar al espectro completo del deseo para permitir que nos aproximemos, que pongamos a prueba, esta especie de *jouissance* prohibida que es el único sentido valioso ofrecido a nuestra vida.

Discusión

Angus Fletcher: Freud era realmente un hombre muy sencillo. Pero halló soluciones muy diversas a los problemas humanos. A veces hizo uso de mitos para explicar los problemas y las dificultades humanas; por ejemplo, el mito de Narciso: él observó que había hombres que se contemplaban en el espejo y se amaban a sí mismos. Era así de simple. No pretendía flotar en la superficie de las palabras. Lo que Ud. está haciendo es como lo de las arañas, Ud. está tejiendo una red muy delicada que no contiene realidad humana alguna. Por ejemplo, Ud. estaba hablando de la alegría 24 (*joie, jouissance*). En francés uno de los significados de *jouir* es el orgasmo - pienso que esto es de lo más importante aquí - porqué no decirlo? Toda la charla que he escuchado ha sido tan abstracta!…No se trata de psicoanálisis. El valor del psicoanálisis es el de ser una teoría del dinamismo psicológico. Lo más importante es lo que ha venido después de Freud, con Wilhelm Reich especialmente. Toda esta metafísica es innecesaria. El diagrama fue muy interesante pero no parece tener conexión alguna con la realidad de nuestras acciones, con el comer, las relaciones sexuales, etc.

Harry Woolf: ¿Puedo preguntar si esta aritmética fundamental y esta topología no son en sí mismas un mito o meramente - como mucho- una analogía para explicar la vida de la mente?

Jacques Lacan: Analogía de qué? "S" designa algo que puede ser escrito exactamente como esta S. Y yo he dicho que la "S" que designa al sujeto es instrumento, materia, para simbolizar una pérdida. Una pérdida que Ud. experimenta en tanto sujeto (y yo también). En otras palabras, este espacio entre algo que tiene significados marcados y esta otra cosa que es mi discurso real, el cual intento poner en el lugar donde se hallan Uds. no como otro sujeto sino como personas capaces de entenderme. Dónde está el *analogon*? Esta pérdida, o bien existe o no existe. Si existe, sólo es posible designar la pérdida por medio de un sistema de símbolos. En cualquier caso, la pérdida no existe antes de que la simbolización indique su lugar. Esto no es una analogía. Verdaderamente se encuentra en una parte de la realidad esta suerte de toro. Este toro realmente existe y es exactamente la estructura del neurótico. No es un *analogon*; ni siquiera es una abstracción ya que una abstracción es una suerte de disminución de la realidad y yo creo que es la realidad misma.

Norman Holland: Quisiera salir en defensa del Sr. Lacan; me parece que está haciendo algo muy interesante. La lectura de su artículo ante el *colloquium* fue ocasión de mi primer encuentro con su obra y creo que ha regresado al *Proyecto de Psicología Científica*, el cual es el primero de los escritos psicológicos de Freud. Era muy abstracto y muy parecido a lo que Ud. ha escrito aquí, aunque Ud. lo haga con álgebra y Freud con neuronas. La influencia de este documento atraviesa *La Interpretación de los Sueños*, sus cartas a Fliess y todos los primeros escritos, aunque frecuentemente tan sólo de manera implícita.

Anthony Wilden: Si puedo agregar algo, Ud. habló al comienzo de su exposición de repudio o falta de reconocimiento (*méconnaissance*), y hemos comenzado con un caso tan extremo del particular que no sé cómo vamos a salirnos de él. Pero Ud. ha empezado en el tope (en el punto más difícil de su trabajo) y a nosotros nos resulta muy arduo reconocer el principio de su pensamiento, el cual es muy rico y muy profundo. En mi opinión, como el desafortunado traductor de sus trabajos, Ud. es absolutamente leal a Freud, y es totalmente necesario que nosotros los leamos antes de ponernos a hablar un montón de tonterías, lo cual podemos hacer perfectamente bien aquí esta noche. Y tras leer su obra, instaría a estos caballeros a que *lean a Freud*.

Richard Schechner: ¿Cuál es la relación entre su pensamiento sobre la nada y el trabajo que han efectuado Husserl y Sartre?

Lacan: "Nada" 25, la palabra que Ud. ha utilizado, creo que no puedo decir casi nada al respecto ni tampoco sobre Husserl o Sartre. En verdad, no creo haber hablado sobre la nada. El deslizamiento y la dificultad de asir, el nunca-aquí (está aquí cuando busco allí, está allí cuando yo estoy aquí) no se iguala a nada. Este año anunciaré como programa de mi seminario, esto que he intitulado *La Logique du Phantasme*. La mayor parte de mis esfuerzos, según creo, serán para definir las diferentes clases de falta, de pérdida, de vacío, las cuales son de naturaleza completamente diferentes. Una ausencia, por caso. La ausencia de la reina, es necesaria para hacer una suma con esta clase de elementos, mas encontrar la ausencia de la reina…Pienso que la vaguedad de la propia palabra nada no es manejable en este contexto. Estoy retrasado en todo lo que debo desarrollar antes de que yo mismo desaparezca. Pero también es bastante difícil hacer factible que la cosa avance. Es necesario proceder etapa por etapa. Ahora probaré esta clase diferente de falta.

(El Sr. Kott y el Dr. Lacan discuten las propiedades de la banda de Möbius en el pizarrón)

Jan Kott: Hay algo curioso, que probablemente sea accidental. Encontramos todos estos motivos en la pintura surrealista. Existe alguna relación?

Lacan: Como mínimo siento una gran conexión personal con la pintura surrealista.

Poulet: Esta pérdida de objeto que introduce al sujeto, diría Ud. que tiene alguna conexión con el vacío (*Le neánt*) en el pensamiento de Sartre? Habría alguna analogía con la situación del durmiente despertado que encontramos al inicio de la obra de Proust? Ud. recuerda, el soñante despierta y descubre un sentimiento de pérdida, de ausencia, que es además ausencia de sí mismo. Hay alguna analogía?

Lacan: Pienso que Proust muchas veces se acercó a ciertas experiencias del inconsciente. Uno frecuentemente encuentra uno de esos pasajes del texto de alrededor de una página que se pueden desbrozar (*découper*) muy claramente. Pienso que está Ud. en lo correcto; Proust se aproxima mucho, pero en vez de desarrollar teorías él siempre vuelve a lo suyo, que es la literatura. Para tomar el ejemplo de la Srta. Vinteuil, tal como la observa el narrador, con su amiga y el retrato de su padre, no creo que otro artista literario haya producido algo como esto. Puede deberse al mismísimo proyecto de su obra, la fabulosa empresa del "tiempo recobrado" 26 - esto es lo que lo guiaba, aun más allá de aquello que es accesible a la conciencia.

Sigmund Koch: Encuentro un modelo en su presentación que se me escapa constantemente, lo cual sólo puedo atribuir al hecho de que Ud. habló en inglés. Ud. puso gran énfasis en el entero 2 y en la generación del mismo. Su análisis es, según lo recuerdo, que si uno comienza con una marca unitaria, luego hay un universo de lo no-marcado que lo conduce a uno, presumiblemente al entero 2. ¿Cuál es la

correspondencia analógica entre lo marcado y lo no-marcado? ¿Lo marcado es el sujeto de la conciencia y lo no-marcado el sujeto del inconsciente?

Lacan: De Frege sólo traje a colación que es la clase con los números característicos 0 la que sirve de fundamento al 1. Si he escogido el 2 para hacer la referencia psicoanalítica es porque el 2 es un esquema importante del Eros en Freud. El Eros es el poder que , en la vida, es unificador, y es la base en la que demasiados psicoanalistas han encontrado la concepción de la madurez genital y la posibilidad del así llamado matrimonio perfecto, por caso, que es una suerte de fin místico e ideal, tan imprudentemente promovido. Este 2 que he elegido, lo he hecho para una audiencia que, en principio, no está iniciada en esta cuestión de Frege. En una primera aproximación, el 1 en relación con el 2 cumple el mismo papel que el 0 en relación con el 1.

En cuanto a su segunda pregunta, naturalmente me vi obligado a omitir muchas cosas técnicas conocidas por aquellos que poseen un perfecto conocimiento de Freud. En el tema de la represión es absolutamente necesario saber que Freud ponía como fundamento de la posibilidad de represión algo que en alemán se llama *Urverdrängung*. Naturalmente no podría dar aquí el conjunto completo de mi formalización pero es esencial conocer que un formalismo de la metáfora es primario para mí, para que se comprenda qué es lo que es términos freudianos se denomina *condensación*.

(El Dr. Lacan concluyó su comentario con una reproducción de *L'instance de la lettre* en la pizarra)

Goldmann: Cuando trabajo con mi método de cultura y literatura, me da la impresión de que al abordar importantes fenómenos colectivos e históricos, así como también obras de importancia, nunca necesito del inconsciente para realizar mi análisis. Sí requiero de lo no-consciente; ayer hice la distinción. Por supuesto que existen elementos inconscientes; es claro que no puedo aprehender los medios por los cuales el individuo se explica a sí mismo y eso es, como he dicho, dominio del psicoanálisis, con el cual no me quiero mezclar 27. Pero hay dos tipos de fenómenos que, a todas luces, parecen ser sociales en los cuales debo intervenir con lo no-consciente, pero no con lo inconsciente. Creo que Ud. dijo que el inconsciente era la lengua corriente, inglés, francés, que todos hablamos.

Lacan: Dije *como* una lengua, francés o inglés, etc.

Goldmannn: ¿Pero es independiente de esta lengua? Si es así me detendré; ya no tengo pregunta. ¿Está vinculado con la lengua que se habla en la vida consciente?

Lacan: Sí.

Goldmann: Está bien. La segunda cosa que me impactó, si lo he comprendido. Hubo un cierto número de analogías con procesos que encuentro en la conciencia, en el nivel donde me desenvuelvo bien sin el inconsciente. Hay algo que sabemos desde Pascal, Hegel, Marx y Sartre sin recurrir al inconsciente: el hombre se define vinculando estas constantes con la diferencia .Uno no obra inmediatamente *dépasse l'homme 28* dijo Pascal. La historia y el dinamismo aun sin referencia al inconsciente no pueden ser definidos excepto por esta falta. El segundo fenómeno que yo encuentro a nivel de la conciencia; parece obvio que la conciencia, en la medida en que se vincula con la acción, no puede ser formulada si no es constituyendo constantes, es decir objetos, y vinculando estas constantes con la diferencia. Uno no actúa inmediatamente sobre una multiplicidad de datos. La acción está enlazada de cerca con la constitución de las constantes, lo cual permite que se establezca cierto orden en la diferencia. El lenguaje existe previo a que este hombre en particular exista, esta lengua (francés, inglés, etc.) está simplemente conectada con el problema del fantasma? No hay sujeto sin símbolo, sin lenguaje y sin un objeto. Mi pregunta es esta: ¿la formación de este simbolismo y sus modificaciones está enlazada únicamente con los dominios del fantasma, del inconsciente y del deseo o también está vinculada con algo llamado trabajo, la transformación del mundo exterior y la vida social? Y si Ud. admite el vínculo con estos últimos elementos surge también el problema de dónde se encuentra la lógica, dónde la inteligibilidad. No creo que el hombre sea una simple aspiración a la totalidad. Aun estamos enfrentando una mezcla, como dije el otro día, pero es muy importante separar (los componentes de) 29la mezcla para comprenderla.

Lacan: ¿Y Ud. piensa que el trabajo es uno de los puntos de anclaje al que podamos aferrarnos en esta deriva?

Goldmann: Creo que, después de todo, la humanidad ha hecho algunas cosas muy positivas.

Lacan: No tengo la impresión de que un libro de historia sea algo muy estructurado. La famosa historia, en la que uno ve las cosas tan bien cuando ya han pasado, no me parece una musa en la cual depositar toda mi confianza. Hubo una época en la que Clio era muy importante - cuando Bossuet se hallaba escribiendo. Quizás de nuevo con Marx. Pero lo que yo siempre espero de la historia son sorpresas, y sorpresas que no he logrado explicar aunque haya hecho grandes esfuerzos por entender. Yo me explico por coordenadas diferentes de las suyas. En particular no pondría la cuestión del trabajo en primera línea aquí.

Charles Morazé: Me alegra ver en esta discusión el uso de la génesis de los números. Respondiendo al Sr. Goldmann, cuando estudio historia confío en esta misma génesis de los números como la más sólida realidad. Respecto a esto, me gustaría formular esta pregunta para ver si nuestros postulados son realmente los mismos o distintos. Me parece que Ud. dijo al iniciar su conferencia que la estructura de la conciencia es el lenguaje y luego hacia el final Ud. dijo que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Si la segunda de sus formulaciones es la correcta, entonces es también la mía.

Lacan: Es el inconsciente el que está estructurado como un lenguaje - nunca me desvié de esto.

Richard Macksey: Quizás hayamos agotado nuestra contribución de *méconnaisances* por esta sesión, pero todavía me encuentro un tanto confundido en cuanto a las consecuencias que su invocación de Frege y Russell impliquen para su ontología (o al menos su óntica). En consecuencia, estoy preocupado por la postura de realismo extremo que su ejemplo matemático pareciera indicar. No me perturba el argumento de que el teorema de la incompletud soslaye la realidad, ya que Gödel 30 mismo ha mantenido su propia postura realista, sencillamente considerando al teorema como una limitación básica del poder expresivo del simbolismo. Más bien, pienso que la tesis logística en sí misma ha sido sometida a serias críticas. Si los autores de los *Principia 31* intentan definir los números naturales como cierto particular conjunto de conjuntos, aparte de otras dificultades metalingüísticas en la teoría de los tipos uno podría contrarrestar que la deducción de ellos es arbitraria pues en una teoría de conjuntos, no basada en una teoría de los tipos, el uno puede ser definido como, digamos, el conjunto cuyo único número es el conjunto vacío y así sucesivamente de modo que los números naturales podrían conservar sus propiedades convencionales. Ergo, uno podría preguntar *cuál* de los conjuntos es el número uno? Algunos meses atrás Paul Benacerraf llevó más lejos esta línea argumental, aseverando que la característica irreductible de los números naturales es simplemente que forman una progresión recursiva. De modo que cualquier sistema que forme una de estas progresiones sirve tanto como cualquier otro; no es la marca que ciertos números en particular poseen sino la abstracta y correlacionada *estructura* (antes que sus objetos constituyentes) la que indica las propiedades del sistema. Esto ataca cualquier postura realista que iguale los números a entidades u objetos (y propone un estructuralismo nominalista o conceptualista).

Lacan: Sin extenderme en este comentario, debo decir que los conceptos y aun los conjuntos no son objetos. Nunca he negado el aspecto estructural del sistema numérico.

Publicado en : **The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The Structuralist Controversy**, *Eugenio Donato y Richard Macksey (editors)*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1970; pp. 186-195. (**Los lenguajes de la crítica y las ciencias del hombre** : **La controvesia estructuralista**, *Eugenio Donato y Richard Macksey (comp.)*, Editorial de la Universidad John Hopkins, Baltimore, 1970; pág. 186-195).

Notas

1 *Méconnaisance* significa desconocimiento, pudiéndose entender como incomprensión pero también puede acoger un sentido de falta de reconocimiento y rechazo. La palabra francesa para malentendido es, más bien, *malentendu* o *méprise*.

2 *Méconnaitre* significa desconocer, ignorar pero también no reconocer, negar y despreciar, menospreciar.

3 Retruécano, en sentido más amplio juego de palabras

4 ensamble

5 También podría traducirse: un lenguaje inferior

6 relativo al lenguaje (*langagier* se utiliza en didáctica, sinónimo de *linguistique*)

7 enunciados

8 enunciado

9 así Uds. se las arreglan

10 buena forma

11 a la deriva

12 los numero

13 una banda de Möbius se puede construir con una tira rectangular de papel, torsionando uno de sus bordes laterales 180º y uniéndolo con el otro borde lateral. Es una superficie tridimensional pero tiene una sola cara y un solo borde. Representa la relación del inconsciente con el discurso consciente, lo cual significa que el inconsciente está del reverso pero puede surgir en lo consciente en todo punto del discurso. "Hasta el punto que sólo el psicoanálisis - a condición de interpelarlo- descubriría que hay un revés de discurso" dice Lacan tras comentar sobre la banda de Möbius en relación con el corte significante en la emisión radial publicada en 1970 como *Radiophonie*.

14 Es una superficie obtenida por la rotación de una circunferencia alrededor de una recta situada en su plano y sin cruzarla, en un nivel intuitivo se la puede comparar con la cámara de aire de bicicleta, por ejemplo. Pone de manifiesto la función del sujeto que, en tanto relacionado con el inconsciente, está interesado en el automatismo de repetición. Permite aprehender el encadenamiento del deseo del sujeto (neurótico) con el deseo del Otro.

15 Es algo parecido a la cinta de Möbius pero sin borde, sólo puede representarse en un espacio euclidiano de 4 dimensiones, como mínimo.

16 En realidad superficie ***cross-cap*** , compuesta por la adjunción de una superficie unilátera (banda de Möbius) con una superficie bilátera (un disco). Es una superficie topológica agujereada de un borde. Representa las articulaciones específicas que vinculan al sujeto con el objeto de su deseo. Se asemeja a una mitra de obispo, de allí su nombre (gorro entrecruzado).

17 Intentaremos explicar la paradoja de Russell del siguiente modo. Los conjuntos "normales" no se contienen a sí mismos como elementos (por ejemplo un conjunto de perros no es un perro y un conjunto de libros no es un libro).Pero habría un conjunto "anormal" que sí se contiene a sí mismos como elemento, y este sería un conjunto de todos los conjuntos, pues un conjunto de conjuntos es un conjunto. Ahora imaginemos el conjunto de todos los conjuntos "normales" , los cuales no se tienen a sí mismos como elementos (un conjunto que incluya al conjunto de los perros, de las hamacas, de las poesías, y así con todas las clases de elementos). Nos preguntamos esto: el conjunto recién formado (de todos los conjuntos "normales") , es también "normal"?

1-Si respondemos positivamente (sí, es un conjunto "normal" o sea no se incluye a sí mismo) entonces dicho conjunto se contradice con lo que indica su definición que le impone incluir a todos los conjuntos normales (y aquí él, siendo "normal" se quedaría afuera).

2- Si respondemos negativamente (no, no es un conjunto "normal", se incluye a sí mismo como elemento) en ese mismo momento al no ser "normal" (pues se incluye a sí mismo) se invalida la inclusión del mismo como elemento de sí, ya que por definición es el conjunto de todos los conjuntos "normales", luego cada uno de sus elementos debe ser un conjunto "normal", lo cual nos retrotrae a 1-(sí, es "normal"…) y así circularmente en un circuito incesante.

18 Este *que* es agregado nuestro, nos parece que debe haber sido omitido accidentalmente. Los traductores franceses también tuvieron problemas con este pasaje. En el original, por ejemplo, dice *"…the instance of the trait which*

*is **what**, with the intervention of the letter you determine, **places**…"*y los francese traducen "*…l'insistance du trait qui es que, par l'intervention de la lettre on détermine des places*…" lo cual es cuestionable más allá de traducir *instance* por *insistance* (insistencia, normalmente insistencia en inglés se dice *insistence*, *instance* se puede utilizar con este sentido pero es arcaico y obsoleto -en cambio en francés *instance* e *insistance* son prácticamente lo mismo) pero el mayor problema es que no se han percatado que *places* es en este caso un verbo (3ra persona presente singular del verbo *to place* - situar) y lo han tomado como el plural del sustantivo *place* (tanto en inglés como en francés : lugar), por lo que deben hacer concordar *places* con *determine* debiendo adicionar un impersonal *on (se determinan lugares)*; mientras que en el original inglés se puede ver que *places* (en tanto verbo) tiene concordancia con *what* (en negrita) *lo que…sitúa*. Para hacer las cosas todavía más complejas en francés situar también se dice *placer (ingl. To place)*, pero aquí dice *places*, y para que lo consideráramos como verbo esta forma conjugada requeriría un *tu* (un sujeto) (*tu places*, tú sitúas), que no aparece aquí, además estando detrás de *des*, es obvio que lo toman como sustantivo (los lugares).Esto le da cierta ininteligibilidad a lo que traducen los franceses, aunque admitimos que el sentido de la frase es bastante oscuro y sin la ayuda de nuestro agregado se nos complica a nosotros bastante también.

19 vivido

20 goce (sustantivo femenino en francés)

21 esto es relativo, de hecho la palabra inglesa para disfrutar es *enjoy* que proviene del francés antiguo enjoir, de donde tenemos el verbo francés corriente jouir del que se deriva el sustantivo jouissance; creo que Lacan aquí puede estar queriendo remarcar que en inglés es más frecuente el uso de la forma sustantivada *joy* que significa dicha, júbilo aunque existe otra forma sustantiva derivada *enjoyment* que se orienta hacia el sentido de disfrute, goce (de un bien por ejemplo); pero el verbo *to enjoy* conjuga ambos significados equivaliendo al francés actual jouir con el que tiene raíz común, incluso el verbo *to enjoy* suele utilizarse con un sentido negativo, por ejemplo *to enjoy poor health* o *a bad reputation* (disfrutar de mala salud o de mala reputación).

22 *fruor* disfrutar y usufructuar algo

23 *jouir* significa en francés disfrutar, sentir placer. También usado como *jouir de* tiene el sentido de poseer.

24 Hace referencia al pasaje donde Lacan habla del cartel que ponía "Disfrute Coca-Cola" (en inglés " *Enjoy* Coca-Cola"); de este verbo se bifurcan 2 sustantivos, *enjoyment* que significa disfrute y usufructo y *joy*, alegría o júbilo. *Jouir*, en francés, es el verbo del cual deriva *jouissance*. *Jouir* puede significar experimentar el goce sexual aunque Lacan utiliza la noción *jouissance*, remarcando la carga de sentido que el uso otorga a este sustantivo y luego agrega que ha buscado en el diccionario el verbo de donde proviene dicho sustantivo, justamente *jouir* y dice no estar satisfecho con esa definición en tanto no da cuenta de lo que él intenta transmitir a través de *jouissance*.

25 *Nada* en inglés se dice *nothing*, *nothingness* existe pero sólo para significar la nada en el sentido filosófico, por ejemplo el libro de Sartre "L'être et le neánt" (El ser y la nada) se ha traducido por *Being and Nothingness*. Aquí Lacan responde a la pregunta por su relación con Sartre (y Husserl) con *nothingness*, causando un efecto cómico (la respuesta esperable hubiera sido, en todo caso *nothing*). Al traducir, poner La Nada no nos satisfacía por lo que hemos optado por verter Nada y agregar esta nota explicatoria.

26 *Temps retrouvé*, alude al título de la última y séptima parte de la novela de Marcel Proust "En busca del tiempo perdido" (*A la recherche du temps perdu*) que se titula *Les temps retrouvé* ; esta parte apareció 5 años después de muerte del autor acaecida en 1922.

27 También: en el cual no quiero participar

28No comprendemos cabalmente el sentido de esta expresión , si se tratara de *dépassé l'homme* podría interpretarse como "superado el hombre", "yendo más allá de los límites del hombre" pero en el original dice *dépasse* como tercera persona singular activa del verbo *dépasser* (ir más allá de algo), no como adjetivo

29 lo que figura entre paréntesis es adición nuestra con el objeto de facilitar la comprensión

30 El teorema de incompletud de Gödel fue formulado en 1931 y *grosso modo* demuestra la imposibilidad de probar la naturaleza no contradictoria de un sistema formal sin salirse del marco de este mismo sistema (en el supuesto de que se trate de un sistema coherente y capaz de expresar todo el formalismo de la aritmética).

31 Se trata de A.N. Whitehead y Bertrand Russell, que publicaron su obra de 3 volúmenes *Principia Mathematica*, fruto de 11 años de colaboración, entre los años 1910 y 1913

Propuesta de traducción de la conferencia de Baltimore
Notas de lectura

Sara Hassan

Quiero plantear aquí algunas cuestiones que me surgieron en torno a la propuesta de traducción de la conferencia de Lacan en Baltimore,"work in progress", de Leonel Sanchez Trapani, como resultado de la lectura comparada de esta versión en castellano con otras dos a mi alcance, en inglés y en francés de la misma conferencia , ambas accesibles por Internet. Esta práctica comparativa se justifica mas que nunca por la singularidad de la ocasión, en la que Lacan optó por hablar en inglés, pero sin dejar de lado el francés, según él mismo nos anticipa. El traductor, por su parte, nos adelanta que se trata de sendas paráfrasis de la palabra de Lacan, que nos es, entonces, desconocida, en el sentido de que ninguna de las versiones escritas de la conferencia la reprodujo *ispsis literis*. Invitación entonces, a un trabajo de investigación a la que me sentí llamada, de alguna manera, y hago aquí extensiva a los lectores de Acheronta.

Como señala Norma Ferrari , en "El trabajo de traducción", Acheronta 12 : "Pareciera que la operación que está en juego, más allá del pasaje de una lengua a otra , es una articulación entre interpretación y construcción" ...planteando a continuación "que la traducción en el campo del psicoanálisis redobla ese orden, ya que a la interpretación ligada al traducir articula aquella que está en juego *en la lectura (*el grifado es mío), y demanda al analista una tarea donde la confrontación de textos, la comparación, las decisiones en el campo de su operatoria de lectura implican una construcción. Construcción a la que se puede ubicar entre una y otra versión. En el lugar de la hiancia, la diferencia, del traspié, de la discordancia."

Entre la imposibilidad de reducción total como condición estructural, punta del espectro a la que alude la conocida expresión: "traduttore-tradittore", hasta la posibilidad de asumir el lugar de la discordancia en las operaciones de traducción se dibuja un espacio transligüístico, digamos así, como abertura a recorrer. Espacio inédito habitado por algunos escritores, como James Joyce, en la construcción de su literatura singular.

La conferencia

Lacan va a comenzar planeando el estatuto del problema de la estructura, para luego pasar a considerar "el punto mas sensible" de la naturaleza del lenguaje, o sea la cuestión del sujeto en psicoanálisis, ofreciendo al público norteamericano una frase de inspiración personal: "la mejor imagen que resuma al inconsciente es Baltimore de madrugada"

La concepción de la estructura en Lacan resulta diferente de la estructura del estructuralismo, porque incluye al sujeto, cuya operación es situada aquí a partir de una primera repetición, 1 + 1, alternativa del uno "que se cuenta", que no es el uno de la unidad. Para su demostración, Lacan importa sus referencias de las matemáticas, de la serie de los números naturales, de la teoría de los conjuntos, de Fregue, de la topología, etc: "La cuestión del 2 es para nosotros la cuestión del sujeto", dice Lacan, con lo que sugiere que el proceso de los enteros es un caso particular de la relación entre significantes.

Ahora bien, Lacan va cercando el concepto de sujeto, a partir de aproximaciones que toman en cuenta varios elementos fundamentales de su teoría, diversamente articulados, lo que le permite llegar en este momento de su enseñanza, a plantear la estructura como articulación entre el sujeto barrado y el objeto "a".

Este pantallazo no pretende dar cuenta de la conferencia sino puntualizar el calibre de las cuestiones expuestas.

Quiero saludar entonces la iniciativa de esta propuesta de versión en castellano que trae a luz un texto poco difundido pero fértil en promesas a mi entender, acuñado por la palabra de Lacan.

Corresponsales

Presentación de la sección "Corresponsales"

Gerardo Herreros

En esta nueva sección hacemos lugar a colaboraciones especiales como es el caso de la que hemos podido contar, para este número de Acheronta, de parte de Emiliano del Campo.

Aprovechando su viaje a París, en enero de este año, Emiliano realizó toda una serie de reportajes para Acheronta y PsicoMundo en general. Dos de estos reportajes han sido incluidos en la sección Psicoanálisis y Adicciones, y tienen que ver con el 30° aniversario del Marmottan.

En esta sección ubicamos el reportaje que realizó con Juan David Nasio.

Reportaje singular donde la confianza y cierta comunión de ideas permiten una charla distendida e íntima. Será por eso mismo que tal vez falte la confrontación, el debate y el saludable "*ataque a la inconsistencia del Otro*".
Ya desde el inicio, nuestro corresponsal le manifiesta a Nasio "*Dada nuestra confianza te voy a decir 'Juanda', así nuestro diálogo es más espontáneo*", desarrollándose luego esta charla que tiene un condimento especial y explícito: *el reportero fue analista del reporteado*. Esta no es una cuestión menor, al menos en este reportaje, pues es posible leer en este intercambio la posición subjetiva de ambos, ciertas marcas de sus respectivas y entrelazadas historias.

Situemos en principio que Juan David Nasio es sin dudas uno de los psicoanalistas más conocidos y traducidos del mundo. Médico como su padre, al que le dedica uno de sus libros y del que habla en este reportaje, es autor de casi "*Best Seller*s" en el ambiente analítico tales como "*El dolor de la histeria*", "*Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis*" o "*El magnífico niño del psicoanálisis*", sólo para citar algunos de sus títulos. Libros que si tienen alguna marca propia, esta es la de la claridad en la exposición y la originalidad de sus planteos. Es tal vez esta última característica lo que lo torna más rico y por lo mismo, más cuestionable. Porque no debemos olvidar (haciendo un retruécano con el nombre de la sección), lo que en física se llama *Principio de correspondencia*, principio formulado por el famoso físico danés Niels Bohr, que afirma que una nueva teoría física debe explicar todos los fenómenos explicados por la teoría a la que sustituye, pues de otra manera no hablaríamos de originalidad.

Como no podría ser de otra manera y siguiendo su estilo, este reportaje es una muestra paradigmática de lo que venimos diciendo. Podemos sintetizar en tres, las temáticas tratadas aquí:

- "**Seminarios Psicoanalíticos de París**", asociación fundada por Nasio y de la que nos cuenta su estructura, conformación, ideología y convocatoria. Entre el "movimiento" y la Escuela, refiere Nasio que no hay lugares de poder, que se trata de una institución abierta, dinámica y con intercambio, señalando también que los seminarios cerrados de "formación del analista" están a su cargo.

- En relación a lo anterior, se plantea *"Lo que les puede interesar a los lectores de PsicoMundo o Acheronta es que, en mi seminario de formación he planteado un problema sobre* ***la calificación del psicoanalista*** *¿cómo calificar a un analista?"*. En esa línea, Nasio acompañado por del Campo, cuestionan fuertemente el **Pase -** posición que también podemos leer en el reportaje a Diana Rabinovich en este mismo número-.
Sin embargo, Nasio avanza diciendo que ese dispositivo inventado por Lacan es un "*pase al poder*" de los AE pero, lo que introduce como alternativa es al entender de quien escribe estas líneas, sino igual, aun más problemático: El *poder* de la nominación por el pase o por un didáctico de la IPA, pasa al *poder del saber*. Y agrega más, introduce la autorización del analista por la **filiación analítica**, es decir por la genealogía de los analistas del analista. Es esta declaración donde para el que firma esta introducción se le hace difícil diferenciarla de la histórica posición de la IPA, puesto que si uno desplaza la garantía hacia atrás, llegamos a Freud como último garante de los análisis, tal como declara Nasio, quedando la duda de si es posible ir más allá del Padre. Jacques Lacan en innumerables oportunidades profirió "*el analista sólo se autoriza por sí mismo*", pero Nasio dice que no en su caso, sino en su historia analítica. Seguramente esta afirmación dará lugar a muchas polémicas.

- La última línea argumental de intercambio entre Nasio y del Campo, también se articula con la misma lógica que la anterior. En este caso podríamos llamarla **la cuestión del maître**. Esta parte es de un verdadero intercambio y comunión de ideas altamente polémicas: Deuda permanente con el maestro, inscripción del maestro en el inconsciente, etc. El grado de intimidad en este pasaje llega al punto de algunas interpretaciones en relación al lugar del padre. **Cuestiones personales** que al parecer del autor de estas líneas son los pasajes más ricos del reportaje pues más allá de lo que dicen los actores, es posible localizar los efectos de ese particular encuentro y la puesta en acto del concepto de maestro que ambos sostienen y que evoca la frase de Ortega y Gasset: "*Al revés que en la vida de los cuerpos, en la vida del espíritu, las ideas nuevas, las ideas hijas llevan en el vientre a sus madres*"

Gerardo Herreros

Reportaje a Juan David Nasio

Realizado por E. del Campo

Texto establecido por Emiliano del Campo

Durante parte de los meses de enero y febrero del 2001, el Dr. Emiliano del Campo, colaborador y amigo de la revista Acheronta, estuvo de viaje en Francia. En esa ocasión, participó en varias actividades científicas relativas a la salud mental (30° aniversario del Marmottan: ver diálogos en la sección adicciones, etc.), y en particular, se reunió varias veces con el Dr. Juan David Nasio (Psicoanalista, psiquiatra, residente en París desde hace 32 años. Ha sido docente de la Sorbona (Universidad París VII) durante 30 años. Director de Seminarios Psicoanalíticos de París. Director de la Colección "Désir/Payot" en las Ediciones Payot).

Uno de esos encuentros estuvo destinado a realizar este extenso reportaje donde ***Juan David Nasio*** nos relata diferentes aspectos de su recorrido psicoanalítico personal, nos presenta la Asociación que dirige (*Seminarios Psicoanalíticos de París*), y desarrolla sus concepciones sobre varios temas, tales como la autorización del analista, la relación con el maestro y la creatividad, su invención de ciertos conceptos (forclusión local, formaciones del objeto a), y sus revisiones de algunos términos psicoanalíticos (goce, etc.)

Reportaje

E. del Campo: Estoy con el Dr. Nasio en su consultorio, en Paris, enero del 2001. Vamos a charlar a modo de reportaje. Dada nuestra confianza te voy a decir 'Juanda'. La primera pregunta que te hago es ¿cómo es la Asociación que vos has organizado? ¿Cómo es esto, de lo que vos hablaste los otros días, sobre la diferencia entre los seminarios acotados, aquellos que tienen práctica psicoanalítica, respecto de aquellos donde concurren de 600 a 1000 personas?

J. D. Nasio: Ante todo quiero decirte que estoy muy contento de participar en la revista Acheronta, en la cual he tenido ya la ocasión de participar, anteriormente. Esta es otra contribución más y me pone muy contento de hacerlo.

Vayamos a la respuesta a tu pregunta sobre la Asociación. La Asociación que hemos fundado - efectivamente, yo he sido el que ha tenido la iniciativa de hacerlo – se llama 'Seminarios Psicoanalíticos de Paris'. La Asociación Seminarios Psicoanalíticos de Parías fue fundada en septiembre de 1986. Ella es, en realidad, la culminación de unos 10 años antes, donde yo ya hacía mis seminarios en la 'Escuela Freudiana de París', la Escuela de Lacan. Ya, en los años 77, comienzo mi seminario en la Escuela Freudiana de Paris, un seminario oficial entre los diferentes seminarios que tenían lugar en la Escuela de Lacan. Y poco a poco ha venido más y más gente, hasta que en el año 85 me encuentro que en mi seminario había más de 400 o 500 personas que venían en permanencia a preguntarme, como hacían para poder estudiar conmigo. Había, además, entre todos los auditores de mi seminario, un grupo de colegas más formados, con lo cuales yo trabajaba de una manera más asidua, más regular, y fue así que, con ese grupo de gente más joven, mis primero discípulos, hemos fundado en 1986 el 'Seminario Psicoanalítico de Paris'. La primera actividad, antes de la fundación, fue un coloquio sobre el 'Silencio en el Psicoanálisis', que dio lugar al libro con ese nombre, publicado por Amorrortu. Desde ese año 1986 hasta hoy, han pasado ya 15 años en que el 'Seminario Psicoanalítico de Paris' existe en el panorama psicoanalítico francés. Tiene un lugar muy particular, está muy particularizado - y quiero que los colegas de Argentina y los lectores de Acheronta lo sepan - se particulariza por el hecho de ser una asociación con tres características.

Primero, una gran capacidad de convocatoria. Tenemos mucha gente que viene y asiste a las actividades abiertas, que son conferencias, debates, jornadas. Siempre tenemos ciclos de conferencia, siempre tenemos una audiencia muy importante con relación a las otras instituciones parisinas.

Segunda característica, cuando uno pregunta en Paris por los 'Seminarios Psicoanalítico', van a decir que los 'Seminarios Psicoanalítico' tienen la gente más joven. En efecto, si vos vas a asistir a las conferencias, a los ciclos de las conferencias abiertas, te vas a encontrar con gente mucha gente, y además con mucha gente joven. Cosa que no es lo mismo en las otras instituciones.

La tercera característica es que somos una institución muy abierta. No tenemos lugares de poder, no hay lugares de cerrazón. Cuando alguien que quiere cambiar, quiere irse o quiere venir, muchos colegas que están en los seminarios, están también en otras instituciones, en una palabra, el principio interno que ha dominado en el 'Seminario Psicoanalítico', es el principio de una gran movilidad y de apertura. Por eso, a veces, lo llamamos 'movimiento'. Sin embargo podemos decir que también es una 'Escuela'. Pero no es una escuela dogmática, donde hay muros infranqueables, sino que es una escuela donde se han formado muchos psicoanalistas, que hoy están practicando, que ejercen el psicoanálisis con una teoría rigurosa, con una práctica responsable, y con una buena integración en la comunidad analítica francesa.

Vayamos a un punto importante del 'Seminario Psicoanalítico', están las actividades abiertas, los ciclos de conferencias que son muy numerosos, multitudinarios - este año hemos tenido hemos tenido un ciclo de conferencias, consagrado al adolescente, con 1100 inscriptos – con gente que viene una vez por mes para escuchar las conferencias. Es enorme con relación a las actividades de otras escuelas, y es enorme cuando se habla de las crisis del psicoanálisis. Yo no creo que haya ninguna crisis del psicoanálisis. Hay un cambio en el psicoanálisis, hay un momento de modificación del psicoanálisis, pero no hay crisis, sino un interés enorme por el psicoanálisis, por las conferencias - a condición de que estén hechas de manera rigurosa, que estén hechas de manera accesible, y que el que habla se dirija al que escucha: este es el secreto.

Luego tenemos las actividades cerradas, entre las cuales está el seminario de formación de psicoanalistas que está a mi cargo. En ese seminario hay actualmente 125 practicantes, y está reservado exclusivamente a los solos y únicos que practican el psicoanálisis.

E. del Campo: Una pregunta, yo me recuerdo haber asistido del 85 al 87 a algunos de tus seminarios, tenían módulos.

J. D. Nasio: 'Seminarios Psicoanalíticos de Paris' es el nombre de todo. Luego, mi seminario: yo he tenido un seminario, que era un seminario abierto, que es el mismo seminario que yo hacía en el año 77 en la 'Escuela Freudiana', y que yo he seguido teniendo hasta los años 96. Era un seminario que era mi propio seminario y que yo tenía todos los 15 días en la Ciudad Universitaria. Ese seminario estaba dentro del marco del 'Seminario Psicoanalíticos de Paris'.

Pero aparte de ese seminario abierto donde yo daba cuenta de mis investigaciones – es el seminario donde yo he podido hablar de 'la forclusión local', de las 'formaciones del objeto a', del "inconsciente único", etc. - también, al mismo tiempo, había un grupo cerrado, con el que yo trabajaba más la parte clínica, un especie de lugar de elaboración de casos clínicos y de elaboración teórica. Ese seminario cerrado lo hemos consagrado, del año 85 al 93, al estudio de todos los casos clínicos comentados por Lacan, que son casos clínicos, en general, de psicoanalista extranjeros, ingleses, americanos. Entonces retomábamos el documento original del caso clínico, veíamos la interpretación de Lacan y luego dábamos la nuestra interpretación sobre el caso y sobre el comentario que Lacan hacía. Eso nos llevó varios años, era una manera de hacer teoría haciendo clínica.

Pero ese seminario se transformó, luego, hace unos 4 o 5 años, en un seminario donde los casos clínicos no fueron más los casos clínicos comentados por Lacan sino los casos clínicos traídos por los propios integrantes del seminario. Y entonces lo hemos llamado 'Seminario de formación de psicoanalistas', con una preocupación, sobre todo, en los problemas técnicos. Entonces, cada sesión de los seminarios era consagrada a la presentación de un caso clínico que viniera a ilustrar un aspecto teórico de la técnica. Por ejemplo, tomábamos un caso clínico, con varias sesiones, y veíamos en esas sesiones como el psicoanalista interpretaba. Y luego de un debate, yo mismo hacia una exposición teórica sobre el tema de la interpretación. Es decir que veíamos la parte técnica, y luego la parte teórica.

E. del Campo: Vuelvo a recordarte el nombre que le habías puesto, módulos.

J. D. Nasio: Los módulos siguen existiendo, pero son grupos de estudio de texto o de temas, nada más. No hay clínica. Tenemos módulos de textos sobre temas, y módulos de investigación psicoanalítica, que son módulos donde un grupo de colegas se ponen a trabajar una problemática particular – por ejemplo, tenemos un módulo de investigación sobre la psicosomática, tenemos otro sobre el tema de la filiación, tenemos otro sobre el tema del dibujo en el psicoanálisis de niños. Esos son los módulos de investigación analítica.

Y luego tenemos los módulos de estudio que son grupos que se reúnen para estudiar un texto o un tema.

Quiero hacer un comentario que puede interesar a los lectores de Acheronta que es que, en mi seminario de formación he planteado una particularidad respecto del problema de la calificación del psicoanalista

¿Cómo calificar a un analista? Un viejísimo problema.

E. del Campo: Si, el problema de la nominación del analista ha dividido todo el psicoanálisis.

J. D. Nasio: Exactamente, es un viejo problema, que fue reactualizado revolucionariamente por Lacan con el célebre pase. Pase que Lacan, luego de muchos años de experiencia en la 'Escuela Freudiana de Paris', concluye que fue un fracaso total.

Y es cierto que el pase está en el origen de muchas escisiones, de varios grupos analíticos, no solamente lacanianos, a tal punto que muchas escuelas rechazan la idea del pase, y rechazan aplicarlo.

Nosotros en los 'Seminarios Psicoanalíticos de Paris' no aplicamos el pase, estamos en contra de este procedimiento del pase. Por muchas razones, pero la más manifiesta, sin entrar a discutir sobre el problema del pase, es que el pase se ha constituido en varias instituciones en las que se aplica, incluso en la 'Escuela de la Causa', y eso lo se porque me han hablado de esto, se ha constituido en una especie de lugar de privilegio para aquellos que son designados 'Analistas de la Escuela'. Es decir, analistas que, de pronto, como son designados 'Analista de la Escuela', se produce una especie de efecto psicológico en el que el Analista de la Escuela, no solamente se siente reconocido como psicoanalista, sino que se siente como impulsado por un sentimiento de omnipotencia, de poder, y de poder político. Y hoy, los dirigentes de varias escuelas están tratando de ver de cómo mantener el pase y evitar este efecto político de aquellos que son nombrados 'Analistas de la Escuela' por un jurado.

Pero evidentemente ese es el problema que ya tuvo Lacan y que 20 años después siguen teniendo las escuelas que aplican el pase. Yo desafío a todas aquellas escuelas que aplican el pase, de decirme que el sistema del pase funciona finalmente sin fallas. Yo no conozco ninguna escuela en la cual el sistema del pase no haya planteado problemas políticos, técnicos y de organización, muy difíciles de resolver.

E. del Campo: El pase es el poder, y el poder va contra lo que se llama 'el deseo del analista'.

J. D. Nasio: Digamos que el pase da lugar al poder. Como si fuera el pase "al poder".

E. del Campo: Hay una cosa sumamente importante en lo que acabas de decir, porque si bien en las Asociaciones Psicoanalíticas dependientes de IPA, no existe el pase, existió la función didáctica que convalida el poder.

Yo creo que el psicoanálisis es incompatible con el poder.

Cuando vos vivías aún en Bs. As. existía el poder de los 'Didactas', que elegían quien era analista. El aspirante debía esperar 2 a 3 años para tener hora; había una 'elite de didactas'.

Por lo que vos me estas contando de los 'Seminarios Psicoanalíticos de Paris', no están organizado en torno al poder, sino en torno al saber.

J. D. Nasio: Exacto.

E. del Campo: Es como si dijéramos que, así como la transferencia, como decía Lacan, se dirige al sujeto supuesto saber, los 'Seminarios Psicoanalíticos de Paris' ponen el eje en el sujeto supuesto saber.

J. D. Nasio: Yo diría que es un seminario organizado alrededor del saber y alrededor de la filiación.

Porque el primer día que inauguré el seminario, yo tuve que justificar de donde me viene el derecho, de designar, de decir, quiénes son aquellos que entran al seminario, y decirles que son analistas. ¿Quién me autoriza a mí a decir que esta persona puede entrar al seminario porque es analista?. ¿Quién me autoriza a mí, además, a anunciar que, todos aquellos que están en el seminario, son analistas, en formación, pero son analistas, como todo analista en formación.? ¿Quién me autoriza?

Esto fue dicho explícitamente al conjunto de los colegas diciendo que yo me autorizaba de la filiación que era la mía. Yo no me autorizo de mi personalidad, yo no me autorizo de mi saber, yo no me autorizo de mi experiencia, que me podría bien autorizar. Pero me autorizo de mi historia analítica. Yo expliqué - y lo hice en el pizarrón - lo que yo llamo la filiación analítica, que es la mía. Diciendo que yo he estado analizado por Emiliano del Campo, el cual fue analizado por José Bleger, el cual fue analizado por Pichon Riviere, el cual fue analizado por Angel Garma, el cual fue analizado por Tehodor Reik, el cual fue analizado por Abraham en un primer momento, y en un segundo momento, de manera corta, por Freud.

Esta filiación analítica es la que me permite a mí sentirme autorizado, considerando autorizado, además de mi práctica y mi saber, de poder dirigirme a aquellos que son analistas, y designarlos como analistas.

Debo decir, además, que hay un criterio para la designación de analistas, que es el criterio de decir que analista es aquel que ha analizado un paciente cuya cura ha conducido a que devenga analista. Un analista es aquel que ha dirigido una cura de un paciente que se ha convertido en analista. Deberíamos decir, que ha llevado adelante la cura de un paciente que se ha instituido en analista porque el mismo ha dirigido la cura de un paciente que se ha constituido en analista. Quiere decir que hacen falta dos generaciones para ser reconocido como analista, como criterio.

Yo quiero decir, con todo respeto y con toda audacia, en nombre de mis maestros y en nombre de mi filiación, no solo estando con otros colegas ya formados también como analistas, yo me permití decir que todos aquellos que están en mi seminario son analistas, y yo me autorizo desde esta designación. Esta fuerza de designación me viene de mi propia filiación.

¿No se si soy claro?

Hay dos criterios. Uno es el criterio objetivo, propio a la conducción de la cura de un paciente que se ha convertido en analista, un paciente que él mismo ha llevado curas adelante y que se ha constituido en analista. Y el segundo criterio, que es el criterio de mi propia autorización, que es personal, subjetivo. Es lo que yo lo llamo un criterio de filiación. Y es esta filiación la que me lleva a designar aquellos - no es una designación individual, es una designación de grupo, puesto que yo digo que todos aquellos que han entrado al seminario, que han hecho una asistencia regular de 5 años, esto es muy importante, y que han supervisado al menos 3 años, son cifras que hay que dar - son aquellos que se pueden designar como analistas.

Yo no digo que esto sea una solución al problema. Digo que es la solución, por el momento, que nosotros hemos aplicado en el 'Seminario Psicoanalítico de Paris', que es aquella que nos pareció por el momento la más adaptada, y es con esto que funcionamos desde hace 15 años.

E. del Campo: Es una diferencia esencial, original, inédita. Que una organización psicoanalítica haya logrado separarse del poder para constituir analistas. Cuando el poder se instaura en el análisis y en la enseñanza, estos se acaban como tales.

J. D. Nasio: El poder significa continuidad en la dependencia. Yo dedo decir que muchos analistas que se han formado conmigo, que han hecho este seminario, hoy están en muy buena relación conmigo, pero están en otros movimientos. Ejemplo: hemos hecho muchos libros colectivos, vienen para discutir los,

mantenemos una buena relación, participan en el seminario o me llaman para que yo vaya a los grupos donde ellos están. En una palabra, la relación de formación no se ha transformado en una relación de dependencia eterna

E. del Campo: Yo noto que hay una decadencia en la formación del analista en muchas instituciones. Por ejemplo, esta cuestión del poder, y como aparece en la palabra impuesta: yo digo la palabra impuesta por aquel que ha sido mi analista o mi maestro, yo repito lo que el otro dijo. No es mi palabra, es la "palabra impuesta"

J. D. Nasio: Es cierto. Sobre eso yo tengo una posición. Yo pienso que un discípulo – y hablo de mí - tiene, durante un cierto tiempo de su formación, que pasar por la etapa de repetir la 'palabra impuesta'. Eso hay que decirlo, porque sino es como que nosotros estuviéramos en desacuerdo con el hecho, por ejemplo, de que yo mismo he pasado 15 años repitiendo a Lacan. Siempre tratando de recrear, pero muchas de mis intervenciones en esa etapa son, en gran parte, repetición de Lacan. Y grandes psicoanalistas, en Argentina, se han pasado repitiendo a Melanie Klein.

E. del Campo: En eso estamos de acuerdo

J. D. Nasio: Pero hay que recordarlo

E. del Campo: Pero hay un momento en que la palabra es impuesta

J. D. Nasio: Claro. Y necesariamente.

E. del Campo: Pero después viene el apropiarse de la palabra para hacer propio.

J. D. Nasio: Primero, entonces, no lo olvidemos. Porque muchos jóvenes de Acheronta, que nos van a leer, van a decir: ¿cómo? ¿la palabra no tiene que ser impuesta?

Es muy bueno recordar que todos los grandes maestros han pasado por la etapa de la palabra impuesta.

E. del Campo: Leer Freud, leer Lacan, leer los clásicos.

J. D. Nasio: Claro. Hay que saber repetir como un buen alumno. Yo siempre digo: tengan la humildad de ser un buen alumno. No quieran ser originales. El que quiere ser original no va a ser original. La originalidad viene sola. Mi experiencia es esa.

Yo nunca quiero ser original. Cuando me vino la noción, por ejemplo la noción de 'forclusión local', y la noción de 'formaciones del objeto a', vinieron en un trabajo en que mi intención era recopilar, resumir, revisar, lo que había sido dicho. Y fue revisando, recopilando, y retomando todo lo que fue dicho que, poquito a poquito, de una manera casi natural, se fue presentando: pero, ¿cómo?, acá hacemos un resumen de todas las formaciones del inconsciente y, ¿cómo?, ¿no se habla de las 'formaciones del objeto a? ¿Y el problema de la toxicomanía, el problema del narcisismo extremo, los problemas de la violencia, los problemas de suicidio? Todo eso se me presentaba como en bandeja como para decir: pero esto está todo reunido como una formación propia del goce.

Surgió solo: formaciones del goce - formaciones del inconsciente.

Pero era porque había en mí un trabajo muy escolar, muy humilde, sin ninguna intención de originalidad.

E. del Campo: Aquí vos tenes un origen, una filiación, que es la de Pichon: hay que ir desde la calle hacia arriba, y nunca a la inversa. La calle es la práctica, son los maestros. Y después viene como apropiarse. Ahí viene el momento de iluminación, de creación, donde surge algo inesperado, es el momento creativo, que se afirma sobre una filiación, pero es un momento creativo.

Pero para eso debe haber, como decís, una repetición de la palabra impuesta. Porque? Porque te debe llegar lo que el maestro dijo, lo que dijo Freud. Claro que mi lectura de Freud ya es diferente a la que podría hacer él mismo: hay que saber separar el autor del texto. Uno se apropia del texto, no del hombre.

Lo que critico es la 'escolarización' de la formación del analista. Es importante, hay que decirlo, porque en Argentina tanto la IPA como las escuelas lacanianas, hay fallas en la formación del analista.

J. D. Nasio: Yo quería decir una cosa respecto a los maestros, porque quiero pasar luego a otro tema. ¿Qué quiere decir apropiarse de la palabra impuesta? Para mí, apropiarse de la palabra impuesta significa recibir la palabra, olvidarla y repetirla diferentemente. Son tres momentos: recepción, olvido y creación. Esa es la repetición de la palabra impuesta. La otra sería una repetición de la palabra impuesta sin olvido. Para mí el olvido es fundamental. El olvido es el intermediario que permite que la creación se haga.

E. del Campo: Es lo que permite que haya una inscripción en el inconsciente.

J. D. Nasio: Exacto. Si hay inscripción, recepción, olvido, y creación; el olvido es fundamental. Sin embargo hay algo que no hay que olvidar, y es el maestro. Yo puedo hacer creación a condición que quede en deuda permanente con el legado de mi maestro. Esa es mi posición. Yo pienso que nosotros estamos con una deuda impagable. Para mi las deudas al maestro no se pagan nunca.

En mi consultorio tengo la foto de Freud, la foto de Dolto, no tengo la foto de Lacan porque sino se me va a hacer una galería acá, pero tendría que tener la foto de todos aquellos que me han permitido y que me han enseñado. Alguien me decía la vez pasada: "Dr. Nasio hace tres años que estamos haciendo una supervisión", y yo pensaba: yo he pasado 6 años con Lacan supervisando todas las semanas, pagándole una fortuna, y yo creo que hoy, yo le debo dinero a Lacan. Es una manera de decirlo, pero yo le debo a Lacan, estoy en deuda con Lacan. Y yo estoy en deuda con el Hospital Lanús. Si no fuera por el Hospital Lanús yo hoy no sería lo que soy. Si recibo hoy un paciente y hago un diagnóstico de esquizofrenia latente, ¿dónde aprendí ese diagnóstico? El Hospital Lanús no me pagó un peso, yo trabajé en el Lanús durante 5 o 6 años y no recibí un solo peso por eso. Hoy yo me siento en deuda con el Lanús.

Yo creo que es muy importante, para poder crear, estar en deuda con el maestro.

En una palabra: si uno quiere hacer creación original hay que hacer tres cosas.

- Primero: no querer ser original.
- Segundo: tener la capacidad del olvido.
- Tres: no olvidarse de que uno está en deuda con el maestro.

Porque:

- Una: no querer ser original es una buena dosis de narcisismo, pero no un exceso de narcisismo.
- Dos: la capacidad del olvido es una necesidad propia al trabajo del pensamiento: es el olvido el que da la sublimación.
- Tres: no olvidarse de los maestros, considerar que uno está en deuda con los maestros, es inscribirse en una cadena de transmisión, con humildad.

E. del Campo: Cuando vos hablas del maestro y el olvido, es el momento en que el maestro se inscribe en el inconsciente. ¿Cómo podría ser un analista que hubiese forcluido al maestro?

J. D. Nasio: Exacto. No hay que forcluirlo. El olvido es una represión, no es una forclusión.

E. del Campo: Exacto, es una represión. La represión hace que el maestro hable sin decirte las cosas, que surjan como cosas tuyas

J. D. Nasio: Exacto

E. del Campo: Está el maestro ahí como una marca, como un campo balizado que orienta mi pensamiento. Esa es la función del maestro. Ahí viene la función del maestro, el nombre del padre, viene todo esto que es sumamente importante.

Y tomando lo que vos decís, ¿cómo se forma un analista?, se forma en la medida que puede grabar e inscribir en su inconsciente el nombre del maestro. No el nombre del padre, porque el nombre del padre tiene otras connotaciones, diría el nombre del maestro, porque esto hace al analista. Y hay una filiación de marcas. Eso hace a un analista.

¿Y cómo se inscribe en el inconsciente esa marca?. Porque vos la olvidaste, pero en ese olvido es el retorno del inconsciente.

J. D. Nasio: Esto se inscribe, se olvida y retorna.

E. del Campo: Me apasionó Joyce, cuando Joyce se va de Irlanda, rechaza todo ese mundo de Irlanda bajo el pie del inglés que había quitado el galeico, de su estudio con los jesuitas, y se va de Irlanda. Pero él no olvida Irlanda. Entonces, ¿de donde viene la gran creación de Joyce? Viene de esa imaginación, de las llamadas epifanías, donde él se paraba frente a un lugarcito, veía algo, y algo surgía. Quiere decir que Irlanda le quedó grabada, absolutamente grabada. Por eso escribí un trabajo donde disiento totalmente con Lacan cuando lo consideró un prepsicótico. No estuve nunca de acuerdo con eso. Es un trabajo que alguna vez voy a rescribir, y que una vez leí en APA y se armó un escándalo. Yo creo que Lacan no pudo soportar a Joyce.

Voy a hacer una pequeña adenda: cuando vayas a Buenos Aires quiero que lo conozcas al maestro Teruggi. El maestro Teruggi es un erudito en Joyce. El estudió toda la obra de Joyce. Estuvo en Oxford. Estudió durante 25 años el Finnegans Wake, que es incomprensible aún para un inglés, y es su libro de cabecera. Él lo lee todas las noches y se ríe. Finnegans Wake no lo entiende nadie. Después de la Biblia es el libro que ha tenido mas trabajo de desciframiento.

Teruggi era una figura desconocida. Y cuando el Dr. Benjamín era secretario de APA, hicimos un seminario sobre Joyce, y lo llevo a Teruggi. Y entonces la comunidad lacaniana descubre que existe un joyceano.

J. D. Nasio: Vos me comentabas esto con relación al maestro.

E. del Campo: Si, creo que Lacan no pudo soportar el peso de Joyce, de no poderlo leer. A Joyce no se lo puede leer fácilmente. Creo que le cayó pesado. Y creo que ahí vienen al caso aquellos maestros que pueden venir de muchos lugares: de la literatura, etc. Y la cuestión de cómo esto se inscribe.

Creo que hemos tocado un punto que me parece original, porque no lo tenía claro hasta que vos señalaste que el maestro se inscribe como una marca.

J. D. Nasio: Habría que decir así: la formación del analista comporta, en relación con el maestro, dos procesos: un proceso inconsciente en que la palabra del maestro es olvidada para ser recreada luego, y desde el punto de vista consciente, en una deuda permanente, impagable.

Esa es mi posición personal. La idea para mí de ‘matar al padre’, "matar al maestro, para mí hay que entenderlo como un fenómeno inconsciente. "Matar al padre" es tomar las cosas del padre, y olvidarlas, ahí está la muerte.

E. del Campo: Es el momento del ‘no pienso’, como anterioridad del ‘pienso’.

J. D. Nasio: Exacto. Pero desde el punto de vista consciente, es muy importante estar bien con el maestro, no estar en conflicto, no estar en el odio ni en el olvido, sino estar en una posición sana de reconocimiento permanente.

Yo tengo la suerte, inclusive con Lacan, cuando me formé con Lacan, a mí me ayudó mucho la corrección de los ‘Escritos’ de Lacan, porque hubo una relación con Lacan que no era una relación de absoluta

dependencia, una relación de subordinación. Muchos de sus discípulos, inclusive colegas míos que estaban en análisis con él, tenían una relación de acólitos absolutos.

Mi relación con Lacan – y eso creo que fue resultado de las discusiones que hemos tenido, personales, donde yo lo veía a menudo, íbamos a cenar muchas veces, el era un hombre de edad y yo era un hombre joven, por supuesto - era una relación donde yo mantenía muchísimo respeto y mucha admiración, sin bornes, pero donde yo no me sentía en una absoluta dependencia. Era una relación con una cierta distancia. Eso me ayudó mucho.

Pienso que era el hecho de ser argentino, el hecho de haber estado analizado antes y que no necesitaba analizarme con Lacan, pienso que era el hecho de haber conocido tantos grandes maestros en la Argentina.

Cuando lo veía a Lacan pensaba que era alguien extraordinario, pero cuando lo veía a Lacan hacer las 'presentaciones de casos', yo me acordaba de las presentaciones de casos de Goldemberg, y Lacan, discúlpame, no le llegaba ni a los tobillos. Goldemberg tenía una habilidad con los pacientes que yo no le conozco a Lacan, por ejemplo.

Estas cosas me daban una cierta distancia con Lacan, una buena relación.

Ejemplo de lo vivido: yo preparo el seminario sobre el 'simulante', donde vos, Emiliano del Campo, estuviste. Al prepararlo voy a mis cajas donde tengo todo ordenado por orden alfabético, abro la caja del 'simulante', que empieza con la letra S, al lado hay unas hojas y unos sobres, y veo otra caja que dice 'Souvenir', con S también. Recuerdos. Entonces, creyendo que esos paquetes eran del "simulante", los agarro también.

Bajo todos estos paquetes, los abro pensando que era textos del "simulante" y descubro que eran textos de mi padre. ¿Y qué textos eran de mi padre? Y quedo sorprendido: 'El dolor en el escritor', "la comunicación del dolor en Leopoldo Lugones', 'El problema del dolor y la escritura'. Y yo digo: "¡No puede ser! Yo he escrito un libro sobre 'El dolor y el amor'". E hice sobre el dolor y el amor un seminario en el año 84. En aquella época nadie hablaba sobre el dolor, ni en medicina ni en el psicoanálisis. Yo me creía que estaba abordando un tema poco explorado, que es cierto que ni Lacan, ni Freud, ni ningún maestro había abordado.

Yo tenía la ocasión de crear cosas, de aportar, de interesarme y de pensar.

Y ayer descubrí que me había olvidado, que el tema del dolor, lo tenía ahí, y lo tenía en mi padre.

E. del Campo: Lo tenes en tu padre, pero en el inconsciente. Lo denuncia el acto fallido de colocarlo allí.

Yo no me puedo olvidar de la figura de tu papá. Tener un padre así, para un hijo no es corriente. Ha sido un maestro. Crea una deuda, y uno no quiere tener de adolescente deudas de ese tipo, en vez de esas típicas expresiones de "Yo no le debo nada a nadie, soy por mí mismo".

J. D. Nasio:(Risas) ¡Exacto! Quiero decir que este tema de la deuda al maestro no es una cosa antigua, es una cosa reciente, será porque yo empiezo a tener mi propia experiencia con mis discípulos. A esta altura de la vida hay gente que yo he formado, que tiene 20 años de práctica, y empiezo a vivir las experiencias del maestro. Y me doy cuenta que siempre mantuve una relación de respeto con el maestro.

E. del Campo: Cada uno tiene sus maestros, yo he tenido los míos. Me hace pensar en mis relaciones de parentesco, cada uno tiene esa graduación inconsciente. Es con ellos por donde empiezan los maestros, sea un padre, un abuelo o un tío, los que hacen una marca inicial, y de allí se generan los futuros maestros, atravesando por una situación muy conflictual frente al maestro como es la adolescencia. Creo que no es lo mismo tener inscripto en el inconsciente la relación con una asociación o sociedad que con un maestro. El poder de la misma puede hacer escollo a la relación con un maestro. Si haces transferencia al poder de una institución no haces transferencia a un maestro, o mejor se genera un conflicto entre ambas, esa fue mi experiencia en APA de los 60.

J. D. Nasio: La transferencia a una institución no es fuente de creación como la transferencia a un maestro. La transferencia a una institución es bueno para la consolidación de una identidad, que es una condición favorable a la creación. Pero la creación es en la relación transferencial al maestro, sea en música, en literatura, en psicoanálisis. Es una relación íntima. Es una relación donde la soledad juega un rol fundamental. Crear es crear en una soledad, en una soledad con un maestro interno, o con un maestro externo, pero en una intimidad, donde uno es uno en esa intimidad, en esa soledad, en la relación al maestro.

En cambio la institución es gregaria, y es identitaria, es para poder tener una identidad.

E. del Campo: Yo pienso en Bleger: recuerdo que vos me ayudaste a escribir el texto de mi 'Renuncia a la IPA' - fue una gran ayuda, participaste de mi intimidad - y pude dar el paso que no pudo dar Bleger cuando él dudaba en permanecer o no en APA. Él tenía un gran conflicto con el grupo Plataforma, porque él sostenía un pensamiento que Plataforma no admitía: que el psicoanálisis no era un arma para la revolución. Se fue de plataforma dando un portazo. Fueron muchos conflictos juntos para él. Pero es como si yo hubiera seguido ese paso, pude dar el paso que no pudo dar Bleger - que fue un maestro, para vos y para mí; él fue mi analista - lo hice por mis motivos, no por los suyos. Pichon Rivière también estaba excluido de APA. Bleger tenía una situación periférica a la APA. Yo en los últimos años he tenido una situación periférica a la APA, pero para volver distinto.

J. D. Nasio: Son dos cosas diferentes. La APA, institución, y el maestro, son dos cosas distintas. La relación al maestro es otra relación.

E. del Campo: Hay algo muy importante en tus conceptos, escuchándote, no solo en el último seminario de días atrás, hay un cambio en tu enseñanza, en tus escritos, en la clínica. El lenguaje de Lacan se hace lenguaje de Nasio. Vos tomabas la 'topologería' medio en broma.

J. D. Nasio: Era para decir que la 'topologería' era una 'macanería', que era una práctica en el imaginario de Lacan. Hay que estudiar topología seriamente, por supuesto. Pero no hay que olvidarse que la topología de Lacan es casi una distracción, es un ejercicio del imaginario. Lacan jamás renegó que eso era un ejercicio del imaginario.

Por eso lo llamé "topologería".

Cuando uno habla con un topólogo de la 'topología lacaniana' se ríen. Dicen que eso es para chicos, para jugar.

Gente que conozco muy bien como el físico francés David Ruewle, que se interesó por el lacanismo, y empezamos a estudiar juntos lo que era la topología, y él se reía. Rene Thome me invitó a hacer un curso sobre topología lacaniana y con el mayor rigor – yo estudié muy seriamente el cross-cup, la botella de klein, la banda de Moebius, los cuatro objetos topológicos que usaba Lacan – y yo los presenté en el seminario de René Thome – un gran seminario, donde había muchos científicos, yo estaba intimidado por toda esa presencia – y cuando terminé, se acercaron muy respetuosos, pero para ellos era como un juego de pasatiempo.

Es necesaria la topología para hacer avanzar al psicoanálisis, pero sin olvidar que es una 'topologería'.

E. del Campo: La gran virtud que tuvo fue cambiar el imaginario témporo-espacial en el psicoanálisis.

J. D. Nasio: Ahora, quiero responder a tu pregunta sobre el cambio de lenguaje, yo diría cambio de lengua. Efectivamente, desde hace muchos años, se ha configurado en mi propio trabajo, sin que yo lo haya buscado, una manera de pensar, de teorizar y de escribir, sin utilización de términos del 'dialecto lacaniano'. En Bs. As., el 10 y 11 de agosto dicto un seminario y voy hablar de la masculinidad, de la feminidad y del Edipo. Voy a retomar el Edipo. Seguramente voy hacer muchas referencias a Lacan, pero las referencias que hago son referencias recreadas.

Como la vez pasada, que estuviste en mi conferencia sobre el goce, la definición que di del goce es una redefinición que Lacan en ningún momento ha dado pero que me corresponde a lo hoy yo entiendo es el

goce. Cuando se me pregunta que es el goce, yo hubiera respondido, hace 10 años, de una manera, hoy respondo de otra manera. Hace 10 años decía que el goce era una energía, aunque Lacan no estaba de acuerdo del goce como energía. Hoy yo respondo que el goce es la experiencia del sentir la involución del cuerpo. Es decir que el cuerpo se desgasta. Es la percepción endopsiquica, la percepción interna, inconsciente, del cuerpo que se usa, que se degrada, que se gasta. El goce es el nombre que se le da a esta experiencia del cuerpo que se desgasta.

E. del Campo: Es imposible describir que es el goce. Es el dolor de existir, de vivir. Solo puedo decirlo con un semblante. Por eso el goce es energía muda del sufrimiento de vivir. Al convertirlo en tantas cosas ha perdido su sentido clínico.

J. D. Nasio: Exacto.

E. del Campo: ¿Cómo surge en vos el descubrimiento de la forclusión local y las formaciones del objeto a? ¿De qué modo te inspiró 'Los ojos de Laura'?. Incluso muchos lectores de ese libro te acusaban de que interpretabas dentro de la contra trasferencia. Cosa ridícula, porque es como si un analista no tuviera que sentir. Y escuchar la palabra y no sentir es un disparate. Otra cosa es pensar que vos estas leyendo el inconsciente del otro. Pero vos vibras.

J. D. Nasio: 'Los ojos de Laura', en ese caso, yo vi sus ojos llorar, yo creo que fue una alucinación trasferencial. Que sea un llamado a la contra trasferencia poco importa. En todo caso, hay una relación transferencial plena con esa paciente. Yo pienso que un analista debe y tiene que poder trabajar con alucinaciones que le vienen. No digo en transferencia, pero son experiencias altamente regresivas que forman parte de la relación transferencial con el paciente. Yo no soy el primero en decirlo. Bion es un gran maestro de la alucinación en los analistas. Y no solamente Bion, ha habido otros autores también, Isaac Aubert, que hablaba de la alucinación de los analistas.

Estas no son experiencias, son formaciones en el analista, propias, inherentes a la escucha, en el marco de la trasferencia.

Entonces, no es esta observación clínica lo que me llevó a mí a formular la teoría de la 'forclusión local '. No. Lo que me llevó a formular la teoría de la "forclusión local", fueron muchas otras observaciones, "les dones inmediatez a la conscience", otros fenómenos que se presentaron en la clínica, con pacientes en el consultorio y en el hospital. El elemento más simple que me llevó a la 'forclusión local' era constatar que había pacientes psicóticos que podían estar hebefrénicos o catatónicos, que estaban en el asilo, que uno se acercaba, tenían una relación totalmente nula, completamente incomunicados con uno, y de pronto había un sector donde el paciente hablaba con el terapeuta como si fuera vos y yo en este momento. Entonces, como dar cuenta de esta experiencia, de planos de realidad diferentes, en los que un paciente está catatónico en un plano y de pronto está perfectamente integrado en otro.

Hay una citación que encontré, de Einstein, dice así: "Hay que pensar que hay un número infinito de espacios que están en movimiento, el uno con relación al otro. La concepción que el espacio poseería una existencia objetiva independiente de los objetos, pertenece ya a un pensamiento precientífico. Pero no la idea de la existencia de un número infinito de espacios en movimiento, del uno con relación al otro. Esta última idea es cierta, lógicamente inevitable, pero durante mucho tiempo ella no jugó el rol importante que se esperaba aún en el pensamiento científico".

Yo pienso que en el psicoanálisis es el mismo problema. Einstein hablaba de la teoría de la relatividad y del espacio. Yo diría que es la multiplicidad de espacios psíquicos, traduzcamos correctamente en nuestros términos: hay una multiplicidad de realidades psíquicas, y si hay una multiplicidad de realidades psíquicas, quiere decir que cada realidad contiene sus propios mecanismos. Y que puede haber una realidad psíquica regida por un mecanismo de represión y otra realidad psíquica, coexistente con la primera, que está regida por un mecanismo de forclusión. De ahí que yo digo que la forclusión es una forclusión local, porque la realidad psíquica es local. Porque hay una multiplicidad de realidades psíquicas. Y esto va contra la idea que nos hacemos habitualmente, aún hoy los psicoanalistas, que pensamos que en el individuo tiene una única realidad psíquica, que el aparato psíquico es como una máquina única. Y es una mala concepción, es como dice Einstein: de una existencia objetiva independiente de los objetos, y única. No hay una única realidad psíquica. Hay una multiplicidad de realidades psíquicas independientes y coexistentes.

E. del Campo: Mi trabajo con drogadictos, pero sobre todo con pacientes duales, drogadictos-psicóticos, me hizo repensar y profundizar mi experiencia clínica. No es posible pensar las graves patologías, sin partir de estos conceptos de la 'forclusión local' y las 'formaciones del objeto a', cada vez más presentes desde tu libro sobre 'Los ojos de Laura'.

Me resultaba aberrante pensar en la oposición y no en la coexistencia de las estructuras psicóticas, perversas y neuróticas. Fue el caso de las grandes discusiones con colegas lacanianos con mi paciente fetichista, que no podía ser neurótico y perverso a la vez. Hay que pensar en la coexistencia de realidades que se intercambian, ya lo decía Freud. Vos rescatas el pensamiento freudiano.

Es difícil pensar que en un momento se puede capturar algo de un paciente, como un momento fulgurante de 'psicosis transitoria', que pasará luego, no sabemos. En un momento es neurótico, luego delira. Se trata de que las psicosis temporarias coexisten con las psicosis permanentes, ambas se alternan.

Hay una cosa fundamental para hablar contigo, ¿por qué desapareció de la clínica psicoanalítica la epilepsia psíquica? Freud no la ignoró en su texto 'Dostoievki y el parricidio'. En un 'Encuentro' realizado por el 'Campo Freudiano' en 1898 en Bs. As., el tema era 'Las psicosis'. Intervengo en una mesa y pregunto sobre el caso de un paciente con alucinaciones visuales, ¿cuál estatuto de la epilepsia psíquica para los lacanianos? me contestan que la 'epilepsia no existe en la estructura'.

Pichon Rivière habló durante años de la 'posición patorritmica', sobre el Conde de Lautreamont. Por qué cada vez se diagnostica menos los trastornos maníacos y sus episodios psicóticos. Es lo que yo corroboré de un modo creciente con los pacientes drogadictos y ex drogadictos cuando fui Director Médico del 'Programa Andrés'. Llamativamente era más aceptado los trastornos esquizofrénicos. Hay un prejuicio que hace ignorarlo en diversos lugares, el hipomaníaco simula ser un personaje activo, alegre, de ahí pasa a arrebatos de violencia. En el maníaco muchas veces la cocaína los seda. Hipomaníacos y maníacos siempre referían su incapacidad de poner límites en sus actos, su pensar y decir.

En distintas instituciones psicoanalíticas en Bs. As. prolifera la falsa oposición: las locuras histéricas se oponen a las psicosis, siguen el planteo de Maleval. Yo me pregunto por qué esos síntomas no se entienden como psicosis temporarias, lo mismo que las epilepsias psíquicas.

J. D. Nasio: Hay que reconocer que Freud, cuando comenzó a usar el término que Lacan traduce como forclusión, el rechazo, la verwerfung, Freud lo utilizaba, inicialmente, para explicar los mecanismos de la histeria. Se ve en el texto freudiano sobre 'Parálisis motrices en la histeria', la fórmula de Freud, parece que estuviera describiendo una psicosis, cuando en realidad son histéricas, porque Freud pensaba que la representación incompatible era trataba como una representación que no ha llegado al yo. Y luego, cuando se trata de hablar de la forclusión, de la 'verwerfung', también va a decir la misma cosa: que es una representación que no ha llegado a inscribirse, es una no inscripción. Y es interesante saber que los primeros antecedentes de Freud para el concepto de verwerfung, comienzan en la explicación del mecanismo histérico, y habla de las disociaciones. Freud utilizaba la idea de la no inscripción de una representación incompatible, y decía que eso era una disociación, que retomaba también la idea de Janet, de disociación de la consistencia. Janet hablaba de la disociación de la conciencia para explicar las histerias. En realidad Freud no utiliza disociación de la conciencia, utiliza el término disociación para decir que hay una parte que es rechazada, y dice 'como sino se hubiera inscripto', que es la parte rechazada inconsciente, es el inconsciente, separada de la conciencia. Es una disociación entre consciente e inconsciente. El inconsciente es objeto de una represión. Pero eso que es objeto de una represión, en los primeros textos de Freud, Freud no dice reprimido, dice 'la representación parece no haber llegado'. Y son exactamente las formulas que va a utilizar 15 años más tarde para dar cuenta de la forclusión en el hombre de los lobos.

E. del Campo: No veo la razón para que todos estos mecanismos histéricos no sean comprendidos como 'psicosis temporarias', como 'forclusiones locales'.

J. D. Nasio: Absolutamente

E. del Campo: Es el 'Caso Marianne', de tu libro sobre 'Las Psicosis', hay una 'forclusión local', un delirio en la adolescencia que aparece en el relato en una mujer adulta como una clásica neurosis; no por ello

dejó de ser una ‘psicosis temporaria’. Hay un texto del 94, que yo no te envié, donde me ocupo de las ‘Memorias de Schreber’ como un texto literario. Seguí en esto a Ramón Alcalde, un filólogo, traductor del alemán de estas ‘Memorias’. El parte de la estructura del escrito organizado con los parámetros de un texto literario. Está dirigido como alegato al Tribunal que había impuesto su reclusión asilar. Afirma que: ‘Schreber cuando escribe no alucina, escribe sobre las vivencias psicóticas’. Lacan lo tomó como testimonio psicopatológico. Alcalde no advirtió que Freud hizo una relectura de su texto sobre el ‘Caso Schreber’, sostiene entonces, sobre las creaciones poéticas de los paranoicos, esto es lo que enfatizo en mi texto. Me hizo pensar en los que vos sostenías respecto a las psicosis temporarias, el momento donde un psicótico está en posición de sujeto en el escrito.

J. D. Nasio: Pienso que este problema de ‘la forclusión parcial’ y ‘las psicosis temporarias" lo retomaré en Buenos Aires, es muy importante, por eso lo hemos hablado. Bueno Emiliano, creo que hemos recorrido temas muy importantes, sería bueno dejar acá.

E. del Campo: De acuerdo, y como siempre para seguirlo en otro momento. Te agradezco mucho.

Política del psicoanálisis

Presentación sección "Política del Psicoanálisis"

Albert Garcia i Hernández – Gerardo Herreros – Michel Sauval

Agrupamos aquí una serie de textos que no eluden la resonancia, ya centenaria, de una realidad, tediosa si quieren pero insistente, como es la difícil frontera entre lo que otras disciplinas distinguen y/o relacionan como lo universal y lo particular. Esa línea difusa que se realimenta hasta tal punto que ni siquiera el psicoanálisis logra su desembarazo.
Cuántas veces nos hemos planteado cómo ignorar el conocimiento de los rasgos de una estructura cuando el saber que un sujeto, de esa misma estructura, nos hace saber y nos advierte con su estilo particular?
Cómo errar justamente en una dirección, sea de cura o no, cuando toneladas de teoría pesan sobre la sorpresa de un instante?
Cómo nombrar ese universal imposible que así pronunciamos: analista?
Podríamos citar al poeta Miguel Hernández diciendo que *es un rayo que no cesa*.
Iniciamos un nuevo siglo sin resolver -quizá: afortunadamente- el lugar de cada cosa en esa política.
Hemos tenido tiempo. Probablemente faltó otro tipo de tiempo. Pero aquí estamos, resolviendo, más o menos acertadamente, esa cuestión.
Cuestión a la que se le añade cualquier realidad social -hoy, también, homologaciones, cursos, cursillos, masters, universidades públicas y privadas, etc.- que viene a complicarla.
Pues, y de una manera intermitente, renace una y otra vez no sólo la garantía de ser nombrado como analista sino, más y más, la enseñanza de esa disciplina. Disciplina, palabra fuerte, porque sólo desde esa connotación podría hablarse de conclusiones, provisionales o no, sobre la enseñanza que harían hoy imposible el mismo hecho que inspiró a Freud *Análisis profano*.

Uno de los significantes que hemos utilizado para dar cuenta de los objetivos de Acheronta es el de "*caja de resonancia*", caja de resonancia de lo que acontece y se piensa en el mundo psicoanalítico. En varios aspectos, pero obviamente, el político es uno de los más fuertes. Para el caso de este número, podríamos decir que el hilo de Ariadna que recorre los trabajos de esta sección es el problema del *lazo social, en general y entre analistas*

Jean Allouch es alguien que suele caminar por las cornisas, pero con una consistencia que muy pocos tienen para tales ejercicios, lo que le permite no caerse. El texto que publicamos es el primer capítulo de su último libro "El sexo del amo (el erotismo según Lacan)".
Por un lado, Allouch toma nota de dos planteos hechos por el cardenal Ratzinger (prefecto de la congregación para la doctrina de la fe): primero, que la razón la victoria del cristianismo ante el paganismo romano habría radicado en que el cristianismo es un conocimiento racional (religio vera); segundo, que aquella síntesis entre razón, amor y fe, ya no se sostiene. Según Allouch: "*asistimos (hoy) a la tentativa de emplazar un psicoanálisis que agite ante las narices de todos la zanahoria perdida del cardenal Ratzinger*".
Por otro lado, Allouch toma nota del "*desmantelamiento de la erótica reproductiva y la instauración de una sociedad ya no de amos, sino de "empleados", como lo señalaría Lacan en varias ocasiones*" para plantear que "*La doctrina freudiana no supo precisamente, tampoco verdaderamente, tener en cuenta ese cuestionamiento del amo. Apenas lo vislumbraba, volvía a cerrar en seguida la puerta torciendo la cuestión del amo hacia la del padre*".
La problemática del sexo del amo se impone como resultado de la fractura de la erótica contemporánea y el desafío planteado por Foucault: "*¿cómo accede al goce ese sujeto del deseo a cuya producción se dedicaría la erotología analítica?*"

Juan Carlos Cosentino, uno de los miembros fundadores de la Escuela Freudiana de Buenos Aires (la institución lacaniana mas antigua de la actualidad, según nos lo recordaba Isidoro Vegh en el reportaje que publicamos en este mismo número), nos presenta un balance, en *après coup*, de su paso por dicha institución y la fundación del Seminario Lacaniano, desde la perspectiva de los problemas que presenta la relación psicoanálisis-institución. En particular, aborda las dificultades que ha tenido la instrumentación del pase y la nominación de los Analistas de la Escuela, a la luz de una vieja recomendación de Freud: los analistas deberían volver a analizarse cada tanto.

En su intervención "El fluido de la tercera persona", ***Guy Le Gaufey*** hace una presentación general de las ideas que desarrolla en su libro "Anatomía de la tercera persona" (recientemente traducido al español y

publicado por EDELP). Le Gaufey analiza la función de la tercera persona en la constitución del poder del estado, en particular a la luz de la teoría del contrato social en Hobbes, sugiriendo que el inconsciente freudiano vino a ubicarse en el lugar de esta tercera persona, lo cual da lugar al abordaje de una serie de problemas propios del psicoanálisis: la transferencia, la función de lo que Freud llamaba "representaciones-meta", el sujeto supuesto saber, los "objetivos" de la cura, y, en general, todos aquellos aspectos que dan cuenta de la función de un tercero en psicoanálisis.
Para Le Gaufey estos problemas tienen importancia a la hora de pensar la transferencia respecto de la supuesta obviedad del lazo social que nos impregna en tanto "ciudadanos", así como la relación del psicoanálisis con el poder del estado.

En "Trauma político" ***Franz Kaltembeck*** sitúa un trauma en el origen del concepto psicoanalítico de "Ideal del yo", analizando tal trauma y tal concepto a través de referencias a la publicación reciente, en alemán, de las circulares del Comité secreto. Pero no trata este material a modo de un anecdotario, sino para extraer conclusiones sobre el entrelazamiento de la historia del psicoanálisis y la política de sus instituciones, con la de sus conceptos. El autor lee un real en la experiencia de este Comité, en la relación Freud - Jung, cuyas vicisitudes y rompimiento habrían operado efectos paralizantes que atravesarían la historia de la Internacional psicoanalítica, marcada así por el ideal freudiano de la unidad grupal y doctrinaria. Lo que no impide al autor expresar sus críticas, veladas o directas, a la institución lacaniana donde a partir de causas similares, se observarían efectos de escisión
El trabajo se orienta en la perspectiva de los dos modos de reacción que Kaltenbeck entiende como posibles ante un trauma: "*Por una parte, por el lazo mentiroso, por la escalada autoritaria. Es la vía que calificaría de fascista. Por otra parte, está la vía del síntoma que transforma al Otro a partir de la pulsión. Es el arte con un impacto político*".

En "Odio y segregación", ***Rithée Cevasco*** y ***Markos Zafiropoulos*** abordan, en un artículo que ya tiene algunos años, el problema del odio en sus presentaciones sociales. Es este un tema espinoso. Por ejemplo, y para tomar una primera frase de este trabajo, todo depende de como se entiende la afirmación de que para dar cuenta de ciertos fenómenos como los genocidios u otras barbaridades, "*el funcionalismo sociológico u económico no resulta suficiente*". Primeramente porque no todas las teorías de lo social son funcionalistas (o al menos es demasiado simplista reducir de esta manera las abismales diferencias que puede haber entre diferentes teorías de lo social, así como las potencialidades de cada una). Segundamente, porque esta es una vertiente por donde muchos psicoanalistas han terminado haciendo del psicoanálisis una nueva sociología (o para ser mas preciso, por donde los psicoanalistas han renegado de las propias limitaciones de su campo (castración), intentando, una vez mas, producir el milagro de una nueva cosmovisión).
En ese espinoso terrenos se internan Cevasco y Zafiropoulos para, a partir de ejemplos como los de Rwanda o la exYugoslavia, realizar un análisis de las concepciones psicoanalíticas del odio: el "narcisismo de la pequeña diferencia", las concepciones freudianas sobre las formaciones grupales, la conocida referencia de Lacan del racismo como "odio al goce del Otro", y otras referencias de Lacan al lazo social y la teoría de los discursos.

Finalmente, ***Mario Pujó*** se pregunta por los cambios que presenta el Otro, en particular el carácter tóxico del objeto tecnológico, la palabra vacía de los talk-show, en su contraste con lo que él llama la dimensión "dialógica" del psicoanálisis

El sexo del amo
El erotismo según Lacan
(Introducción)

Jean Allouch

Traducción de Silvio Mattoni

*Este texto es la introducción del libro "**El sexo del amo** (El erotismo según Lacan)"*

"Aun ausente, Dios es demasiado."

James Morrow (1)

Comencemos pues con Dios

Según Dominique Dhombres, "en adelante fue absoluto (2)" el éxito del monje Dioniso el Menor quien fue el primero en contar los años a partir del nacimiento de Cristo en el año de gracia de 525. ¿Pero de qué se trata, por lo menos en Occidente, con esa referencia - opaca pero patente - al nacimiento de Jesús, considerado festivo hasta hace poco y preservado en contra de una separación supuestamente efectuada entre la Iglesia y el Estado?

Esta pregunta concierne al psicoanálisis; para confirmarlo, bastaba leer un artículo de *Le Monde*, firmado por Michel Tort (3) y publicado poco antes del ingreso en el nuevo milenio. Tort indicaba allí que, al no haber sabido regular su relación con el cristianismo, el psicoanálisis (animado por un "orden simbólico" llamado lacaniano) se puso ampliamente al servicio del cristianismo, o más aún, él mismo se habría insidiosamente, casi pordiosamente cristianizado.

Consultemos pues a quien corresponde, en este caso al cardenal J. Ratzinger, prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, vale decir, una de las mayores autoridades teológicas de la Iglesia católica. ¿Qué responde a la pregunta que se le planteó: "2000 años después de qué (4)?" Como teólogo, y no solamente como pastor, evoca el único punto de partida posible para su respuesta, o sea la victoria del cristianismo sobre el paganismo romano. Nietzsche se sublevaba de la manera más precisa contra esa victoria, ya que ponía de relieve que el Dios monoteísta que la había logrado era una figura imaginaria (5). ¿A qué se debió entonces tal victoria? Respuesta del cardenal: al hecho de que el cristianismo era un conocimiento racional. Es lo que quería decir la expresión *religio vera* (que se tomó por una opinión de Lacan cuando sólo se trataba de una cita de lo más usual). Más explícitamente:

La fuerza que transformó al cristianismo en una religión mundial consistió en la síntesis entre razón, fe y vida.

Pero según comprueba honestamente el cardenal teólogo, ahora esa síntesis no se sostiene, ya no se reconoce que la razón esté presente en la doctrina de la fe, puesto que al contrario, según la parábola búdica *del rey hindú, los ciegos y el elefante*, esa razón en su versión moderna indica que sobre Dios sólo puede haber opiniones.

Un rey en el norte de la India había reunido cierto día a todos los habitantes ciegos de la ciudad en un solo lugar. Luego hizo que un elefante pasara delante de los presentes. Dejó que unos tocaran la cabeza diciendo: "Esto es un elefante." Otros pudieron tocar la oreja o el colmillo, la trompa, la pata, las ancas, los pelos de la cola. El rey le pregunto a cada uno: "¿Cómo es un elefante?" Y respondieron según la parte que habían tocado: "Es como una canasta trenzada... es como una vasija... es como el mango de un arado... es como un silo... es como una columna..." Tras lo cual comenzaron a discutir y gritando "El elefante es esto, el elefante es aquello" se arrojaron unos sobre otros y se golpearon con los puños para diversión del rey.

Que conste así: ya no hay en adelante una "religión verdadera" en Occidente.

No obstante, prosigue el cardenal, el cristianismo no puede renunciar a la razón, es decir, a la identidad entre primado del *logos* y primado de *eros* en tanto que esa identidad es la de un real:

El amor y la razón coinciden en cuanto pilares fundamentales de lo real propiamente dichos: la razón verdadera es el amor y el amor es la razón verdadera.

En el registro así definido y ahora forcluido, evidentemente era posible una ética, y sería uno de los argumentos del cristianismo contra aquello que, según él, es su rival actual, o sea la teoría de la selección natural, afirmando que ésta no puede proponer sino lo que nuestro cardenal llama una "ética cruel" (¿acaso la suya no lo sería en absoluto?). El trastorno que hoy lo invade, su confesada incapacidad para dar una respuesta a la disyunción actual de la razón, del amor y de la fe, no lo conducen sin embargo al renunciamiento:

De hecho, una explicación de lo real que no pueda fundar también de manera sensata y abarcadora un *ethos* debe seguir siendo necesariamente insuficiente.

Aquí le damos la razón. ¿Por qué? Porque el psicoanálisis no existe sino en la misma medida en que no le ceda un milímetro de terreno a la necesidad, por otra parte posiblemente legítima, de colmar esa insuficiencia, de remediarla. Solamente por haberlo recordado (6) (ya que era la postura de Freud) tuve que recibir los anatemas de una horda de bienpensantes.

Porque actualmente asistimos a la tentativa de emplazar un psicoanálisis que agite ante las narices de todos la zanahoria perdida del cardenal Ratzinger. Convertido en consejero del príncipe y del legislador, se nos sugiere que el psicoanálisis tendría la solución al "malestar en la cultura" (ese uso vago y sin comillas de un título de Freud, cualquiera sea el objeto en discusión, ni siquiera corre el riesgo de acertar en algo); le ofrecería a esa cultura a la vez una relación racional con lo real, el amor (que en tal caso, no cabe duda, prevalece sobre el sexo) y una ética. La cuestión no es que sea algo grotesco viniendo del psicoanálisis (del campo freudiano, que sólo es *un* campo y de ninguna manera, si eso existe, *el* campo, mundano, de "todo lo que viene al caso"), la cuestión es que hay quienes practican el análisis, algunos en referencia a Lacan, que se precipitan en esa ilusión o aparentan adherir a ella. Al menos el cardenal, por su parte, declaraba públicamente que ya no tiene la solución.

Celebrar los dos milenios del nacimiento de Cristo era pues glorificar durante algunas horas el feliz matrimonio (aunque de a tres) entre el amor, la razón y lo real, ese matrimonio cuyo divorcio, consumado, le quita su basamento a la vez racional y erótico a la ética. Por un instante, la fiesta hacía que ya no fuéramos los hijos de esa ruptura de un vínculo del cual conservamos, entre otras cosas, a modo de fetiche de duelo, el calendario.

Fractura en la erótica moderna

Pero esas nupcias en lo real entre *eros* y *logos* (aunque quizás entre determinado *eros* y determinado *logos*) no dejan de negarse a su propia ruptura, acabamos de recoger un testimonio de ello. Pero esa negativa también se puede señalar en lo que importa antes que nada en el análisis, es decir, en el análisis de la "transferencia sexual (7)" (*Sexualübertragung*).

A Lacan se lo ha llamado católico. Mejor sería decir que Lacan no descuidaba el catolicismo que implica la erótica occidental (8). Romper ese vínculo mal roto, subvertir la erótica católica, subvertir en general, por otra parte, no es dejar completamente atrás sino mantenerse en una proximidad tal que los nudos que caracterizan lo que se ha subvertido puedan retomarse de otra manera. La subversión (la "resistencia", decía con más exactitud Foucault), salvo el caso revolucionario que sigue siendo excepcional, es una proximidad crítica, un marcar en el sentido futbolístico del término; no será efectiva sino en tanto que lo sea dicha proximidad.

Pero antes que a Lacan directamente, y tratándose de las modificaciones recientes en la erótica, debemos referirnos a un acontecimiento reciente y notable: el cuestionamiento contemporáneo del concepto de homosexualidad. La recusación de la homosexualidad se dio en dos etapas, de manera reduplicada (pensamos en un célebre suicidio). En primer lugar, fue rechazada en cuanto entidad de la clínica psiquiátrica, lo que a su término debía hacer tambalear el aparato nosográfico que la acompañaba, a

saber, el paradigma neurosis, psicosis, perversión cuya reciente presentación de parte de Georges Lanteri-Laura de alguna manera constituye su piedra sepulcral (9). Luego fue impugnada en tanto que rasgo unario capaz de reunir a un determinado número de individuos, al rechazar la *queer theory* toda definición de grupo a partir de cualquier tipo de perspectiva identitaria. Pero esa doble recusación pareciera, al menos pretendo tratar de demostrarlo, uno de los signos, una de las incidencias de *la existencia de una línea de fractura dentro de la erótica contemporánea.* Podemos considerarla a la vez como el indicio y como un resultado tangible de una diferenciación en curso entre dos modalidades del erotismo. Digo ahora que se diferencian, en otras palabras: a la vez no dejan de diferenciarse (aunque también por eso no dejan de no diferenciarse) y ya lo han hecho. ¿Cuáles son esas dos modalidades?

Por una parte, está la supervivencia de la antigua modalidad erótica centralizada en Dios Padre omnipotente, lo que según la interpretación de Lacan quiere decir "todo en potencia", por lo tanto un Dios a quien dispensamos del acto con la necesaria degradación que el acto implica. "Supervivencia", ya que su esencia es vincular el erotismo con la reproducción y localizarlo en la familia, siendo su ideal, como es sabido, la sexualidad del elefante (¿el mismo que evocaba monseñor Ratzinger?). Ahora que la clonación humana se ha vuelto posible (10), que la reproducción ya no necesita del acto sexual, ha quedado aún más claro que ya no puede sostenerse, racionalmente, la reducción de la sexualidad a la reproducción.

La erótica católica no ha hecho más que sobrevivirse a sí misma desde finales del siglo XIX, desde el momento en que se constituía una sexología, cuando Freud inventaba el psicoanálisis y los psiquiatras la perversión. Eve Kosofsky Sedgwick también considera, junto a muchos otros, que ese momento fue un hito:

Lo que *era* nuevo en el cambio de siglo era la distribución sistemática según la cual cada persona no solamente debía ser clasificada en un género masculino o femenino, sino que también debía ser necesariamente reconocida como homo- o hetero-sexual, una identidad binarizada portadora de múltiples implicaciones, y que no obstante se prestaba a confusión, incluso en relación a los aspectos menos ostensiblemente sexuales de la vida personal (11).

La invención freudiana sufrirá pues los efectos de algunas de esas perspectivas que entonces se erigieron para calmar la desbandada, empezando por la invención - ¿para beneficio de la causa divina? - de la oposición homo/hetero-sexual. Presa en esa situación de una erótica en vías de desaparición y que resiste con manotazos de ahogado, la posición de Freud seguirá siendo ambigua, equívoca, oscilante. Teniendo en cuenta este dato, podemos darle la razón a Lacan por haber identificado el psicoanálisis como un "síntoma social". Freud ciertamente acepta la disyunción de la sexualidad respecto de la reproducción e incluso la ratifica. Advierte sus efectos en los síntomas y a partir de allí construye una sexualidad que excede la genitalidad del adulto. Aun cuando ese recorrido fuese menos original de lo que se llegó a creer entre los psicoanalistas, hizo gritar y enfureció a más de un tradicionalista (*cf.* el psicoanálisis como un "pan-cochinismo (12)"). Sin embargo, también muy tempranamente, Freud iba a intentar volcar esos síntomas en la cuenta del Dios que se aferraba a sus prerrogativas. Los clasifica en neuróticos (he aquí al padre edípico) y psicóticos (he aquí al Dios de Schreber, padre a través de Schreber, de una humanidad nueva).

El distanciamiento de Freud con respecto a la erótica en vías de extinción y el paso al costado que dio en relación a la nueva demanda social, hoy explícitamente formulada, de una norma para el sexo, lo llevaron a inventar la noción de libido, aunque también algo que no es menos esencial: el *Trieb,* la pulsión. A la que por cierto conceptualiza de manera dificultosa (lo atestigua Jean Laplanche cuando se topa con un hermetismo insospechado en Freud) e incluso ocasionalmente intempestiva (por ejemplo, la independencia de la pulsión con respecto al objeto); lo que no impide que el *Trieb* ofrezca la inmensa ventaja de disociar lo sexual de lo instintivo, rasgo cuyo señalamiento claro y distinto se debió a Lacan. Ocupando el lugar del *Instinct*, la palabra *Trieb* indica que la sexualidad del ser hablante no es la puesta en práctica automática de un saber ya dado, y que no podría reducirse a la realización de un programa; esa palabra indica ya la idea, cara a Foucault, de una sexualidad como juego: la pulsión según Freud, con su objeto, su meta, su fuente y su empuje es un montaje.

Quedaba otra categoría nosográfica, el llamado "perverso", que justamente no está orientado hacia el padre. La amalgama de cosas dispares que se han llamado "perversión" (sadismo, masoquismo, voyeurismo, exhibicionismo, homosexualidad, paidofilia, travestismo, fetichismo, tomándose este último, no menos intempestivamente que la constitución misma de esa amalgama, como caso ejemplar) fue en efecto

una versión de padres a los cuales menciona Vernon Rosario (13) cuando revela la manera en que se fabricó, entre literatura y psiquiatría, la categoría del "perverso" y se hace creer que esa ficción correspondía a una realidad. Freud en este caso es deplorablemente ejemplar en su manera de tomarse como un padre a partir de un momento determinado y hasta el final de su recorrido en que le confía su "movimiento" a una de sus hijas, lesbiana para servirlo (y servirles). Pero preguntémonos: ¿una versión de padre, pero una versión *de qué*? De un erotismo que notoriamente empezaba a escapar de la sexualidad bajo la égida paterna, cuya referencia era otra. Así Freud no supo bien qué hacer, salvo situar ese erotismo "perverso" con relación a lo que se consideraba que no existía entre las piernas de la madre (lo que Lacan corregirá: "al vaso femenino no le falta nada").

El grano de arena de la "perversión" en los engranajes de una sexualidad y una clínica paternizadas nos dirige hacia el otro costado del erotismo moderno. ¿Qué es entonces lo que albergaba bajo la denominación de "homosexual"? Una pregunta que, en ciertos aspectos, puede parecer vieja, e incluso antigua, pero también una pregunta nueva, aunque sólo fuera debido a que se plantea de nuevo y en un contexto muy diferente a aquel de donde había surgido. Ese contexto inédito era pues el desmantelamiento de la erótica reproductiva y la instauración de una sociedad ya no de amos, sino de "empleados", como lo señalaría Lacan en varias ocasiones (14). Y sin duda que gracias a ese doble quiebre del padre y del amo que comenzaba, la pregunta podía ser revisada con nuevos dividendos en la relación entre el dominio y la sexualidad. ¿Por qué fue preciso calificar de "perversos" a aquellos que de la manera más evidente eran portadores de esa pregunta? ¿Por qué hubo que convertirlos de ese modo en excluidos, y hasta en excluidos de los beneficios en el orden del goce que un psicoanálisis le puede proporcionar a alguien (*cf.*: "Los perversos son inanalizables")?

La razón de tal ostracismo evidentemente debe buscarse primero en quienes lo ejercen. A toda costa no tenía que revelarse un hecho simple de formular, a saber que, en el modelo reproductivo de la sexualidad, Dios seguía siendo el amo, un amo no cuestionado, un amo cuyo dominio no estaba quebrantado, pero sobre todo *un amo disfrazado con la máscara del padre*. El dios de los cristianos, detrás de sus burlescas gesticulaciones de amor paterno, con su sadomasoquismo familiar en el cual pretende interesar a toda la humanidad, pasada, presente y futura, seguía siendo un dios que ordena (Michel Foucault nos ha brindado páginas inolvidables sobre el lugar del poder en tanto que ocupado por un bufón). Ese amo debía permanecer oculto, en segundo plano, enmascarado por la figura del padre - sin lo cual el conjunto de la leyenda del hijo redentor ya no hubiera podido sostenerse. En cuanto a los judíos, el hecho de que hayan inventado la práctica erótica que los cristianos llamarían *amplexus reservatus* da una noción bastante aproximada sobre el conflicto que genera en ellos el mandato divino de localizar su sexualidad sólo en la reproducción. A tal punto que actualmente se dice que sus hijas, norteamericanas, son *JAP*, o sea *Jewish American Princess*, asexuadas como debe serlo toda princesa que se respete.

¿Es preciso reiterarlo? La crítica nietzscheana del cristianismo (¡y bien!, estaba en los umbrales de la época clave que hemos evocado) estaba esencialmente dedicada a poner de relieve al amo por detrás de Dios padre y vincular al cristianismo con su verdadero origen situándolo como una religión de esclavos.

La doctrina freudiana no supo precisamente, tampoco verdaderamente, tener en cuenta ese cuestionamiento del amo. Apenas lo vislumbraba, volvía a cerrar en seguida la puerta torciendo la cuestión del amo hacia la del padre. Un ejemplo de ese deslizamiento: Schreber le ofrece a Dios su transformación en mujer, al menos es lo que nos dice. Y le creemos bajo palabra; inexplicablemente, en este caso los especialistas de la interpretación se abstienen de interpretar, motivo por el cual no ven que el problema de Schreber sólo en un primer plano es su "feminización", que detrás de ese *topos* está la cuestión del encubrimiento (mientras que la mujer no oculta el encubrimiento, en el caso del maestro Wagner (15) donde el encubrimiento es el animal). ¿Acaso en el entorno de Freud se ignoraba que la vía pederástica había sido reconocida desde Platón como capaz de engendrar una humanidad nueva? ¿Y que esa vía estaba perfectamente señalada en Occidente? ¿Lo ignoraban hasta el punto de que sólo podían concebir la perspectiva heterosexual para un engendramiento así? En todo caso, era sabido en Venecia en 1651, como lo atestigua esa joya de la literatura erótica que es el *Alcibíades niño en la escuela* (16), publicado por primera vez en ese año, y luego también en 1861 por un tal (¡no es un invento!) Jules Gay. Semejante desconocimiento bien podría tener el estatuto de una forclusión de lo simbólico, lo que indica su reaparición en lo real de las transferencias con Freud y, por extensión, con el psicoanalista tomado como un amo *maître*. Así se habría descartado el concepto de una transferencia psicótica por el hecho de que la transferencia es una psicosis desde el momento en que está presa en las redes del discurso del amo *maître*.

Otro ejemplo: la histérica, irónicamente, se burla del amo, de hecho "un boludo" (Lacan), lo que Charcot (el de la histeria) había encarnado además perfectamente; y en presencia de esto, el psicoanálisis no encuentra nada mejor que "descubrir" que ella es seducida por el padre o que tiene una fantasía de seducción por el padre (padre que por lo tanto se sustrae después de haberlo introducido intempestivamente). Deberíamos hablar de una corrupción de la cuestión tal como se habla de una corrupción de menores.

¿Con qué objeto? El enmascaramiento del amo tras el padre tiene la gran ventaja de mantener incuestionado el supuesto dominio de Dios sobre el sexo, deja a Dios a salvo del sexo. Se puede entonces aparentar que nada del sexo escapa de Su dominio (lo que se le escapa depende de Satán, por lo tanto de uno de sus ángeles, o bien, en una versión más moderna, de la enfermedad mental).

Es precisamente lo que querían decir quienes no abandonaban la cuestión del sexo del amo: quedaba excluido no poner la sexualidad del Señor Dios en el meollo - y Lacan no dice otra cosa en su seminario *La angustia*. Atestiguaban que ese Dios y Señor todopoderoso que parecía regir el sexo sin inmiscuirse en él se hallaba completamente... empapado de él. Imperdonable.

Marcel Jouhandeau (aunque igualmente podríamos evocar a Proust, Genet (17) y muchos otros) escribió en 1936, del modo más explícito posible, acerca de la refutación del cristianismo que implicara su descubrimiento de la sexualidad a los ocho años de edad. Ocurrió gracias a un joven carnicero que trabajaba con su padre, un adolescente de una gran delicadeza moral, sexual y lingüística, quien le reveló, según las propias palabras del joven carnicero, lo que era "la raíz del género humano" (soberbia definición del falo), en un momento que muy adecuadamente Jouhandeau califica de "bucólico" (pensemos en los escritos y declaraciones de Marguerite Anzieu (18)). Sin embargo, pasado ese momento, se produjo una conmoción que Jouhandeau describía así:

No obstante, de esa aventura me quedó una especie de turbación nerviosa: tal vez a causa de algo que no lograba admitir que fuera conforme a lo que hasta entonces había pensado del Creador y del Hombre (19).

He aquí la conclusión del capítulo donde Jouhandeau nos brinda ese relato, y que cito no por lo que dice del amor de un hombre hacia una mujer (hay allí muchas cosas discutibles y, en suma, muy poco "perversas"), sino por su fracaso:

Un hombre que ama a una mujer, aun cuando la ame en exceso, la ama sin un peligro absoluto, porque obedece a una ley de su naturaleza y porque sólo ama en ella lo que a él le falta, pero un hombre que ama a un hombre no ama sino al Hombre y está perdido, porque prefiere su propia naturaleza antes que la Naturaleza íntegra y, al despreciar al resto de la naturaleza en beneficio de la suya, no solamente se prefiere a sí mismo antes que a la obra de Dios, tal como Dios la hizo: se prefiere antes que a Dios, prefiere su naturaleza propiamente humana antes que la naturaleza divina (20).

De hecho, en su misma efectividad, la sexualidad de Jouhandeau rechaza el mandato divino de no adorar a otro Dios sino a Dios. Dios no es el amo. Asimismo, todo el análisis de Didier Eribon sobre la injuria (21), visto desde Lacan, equivaldría a una refutación del dominador, del *dominus*, del amo. Los análisis inscriptos en los *gay and lesbian studies* (por lo menos: aquellos que pude leer hasta ahora) problematizan en diversos registros y muy específicamente el sexo en tanto que sexo del amo.

Hasta el momento, esos análisis no supieron ni pudieron registrar el hecho de que el matema lacaniano del "significante amo" apunta en el mismo sentido - ya que deconstruye la figura del amo reduciendo al amo a un significante. Lo cual sin duda está ligado al hecho de que esos análisis se basan en el signo lingüístico entendido globalmente (tal como Saussure lo hacía en su *Curso*), y no distinguen el significante del significado, el simbólico del imaginario. Salvo excepciones, no han advertido pues la ayuda que podría darles el matema S1 S2 que describe el funcionamiento del significante-amo (escrito S1), no en relación con figuras, aunque éstas fueran dominantes, sino estrictamente en relación con el otro significante (S2, el saber). Es cierto que los lacanianos propagan la confusión cuando ellos mismos usan el significante, contra la enseñanza de Lacan, actuando como si fueran sus amos en lugar de dejar que opere libremente la destitución del significante amo que, en cuanto mandato y tal como lo escribe el matema, se pierde en el otro significante.

Durante una reciente jornada de estudio en París, en torno a los trabajos de L. Bersani, pudimos oír a una joven que llegó a declarar frente al público que es bueno y dulce obedecer, que someterse absolutamente a la voluntad de una reina, de una señora, suscita una felicidad de intensidad y factura inimaginables, sin parangón. No nos engañemos, esa sumisión hiperbólica no tiene nada que ver con el "Padre, hágase tu voluntad y no la mía" (donde Jesús no lo pierde todo ya que conserva su estatuto de hijo, e incluso realiza en la cruz aquello a lo que aspira, que es "ser hijo"), pues lo que está actuando en este caso es precisamente el hecho de que esa señora no posee nada del padre divino cuya representación está prohibida, es un *top* (con lo que tal figura implica de artificialidad representativa que no puede atribuirse al Dios monoteísta) junto al cual su compañera se convierte en *bottom* (con lo que dicha pareja implica en cuanto a juego, accesorios, artificialidad, dimensión que está ausente en la grave referencia cristiana a la verdad). Toda una vertiente del lesbianismo contemporáneo consiste en encarnar al gran Otro (no barrado) en una mujer, una "top model (22)", procurando así construir un amo que no vacila en cuanto al sexo pero que, a diferencia de Dios, no se niega a inmiscuirse en él. La pregunta que se les plantea así a los hombres es la que yo denominaría "¿en verdad lo son?", ellos, los amos, y la respuesta en el acto, en el acto sexual, equivale a decir que no: gozar de ese dominio suministraría la prueba.

Por un lado pues, una supervivencia de la vinculación entre lo sexual y el padre; por el otro, una pregunta sobre el amo en tanto que vacila con respecto al sexo. Por un lado, una religión monoteísta que se ha vuelto inoperante; por el otro, una filosofía (puesto que el lecho de la ontología es el dominio) que ha anunciado por sí misma y sin que se lo hayan pedido el "fin de la metafísica".

Cualesquiera sean nuestros interrogantes con respecto a *eros* y puesto que se trata de un efecto de contexto, hoy no podemos sino caminar en esa grieta, en esa línea divisoria ya evidente, abierta, de la erótica moderna. Por supuesto, para el análisis las acechanzas y las trampas son numerosas. El psicoanálisis puede virar hacia la religión, aunque también intentar reforzar el desfallecimiento del dominio. Lo que entonces sería, por un lado, ya sea el Lacan que da una primera versión de lo simbólico, aunque un simbólico hecho de signos y no de significantes, ya sea, por otro lado, el Lacan que definía al sujeto con relación al dominio, es decir, con relación al significante amo y que entreabre la puerta hacia un espacio donde el analista sería amo del significante y por ello su médico.

Para destacar aún más esa distinción de dos modalidades de la erótica que se acaban de mencionar, consideremos la siguiente frase extraída de la Biblia (*Romanos*, 11, 23 (23)) y que incluso ha adquirido un valor metafórico en el lenguaje corriente hasta el punto de volverse un proverbio. Veamos pues el enunciado: "Los caminos del Señor son impenetrables." Examinémoslo a la manera de Platón. O bien lo aceptamos, o bien no lo aceptamos. Si lo aceptamos absolutamente, tenemos la erótica paterna, la religión; si no lo aceptamos plenamente, tenemos la erótica del amo, la ontología. Ese enunciado constituye una efectiva línea divisoria de aguas entre las dos eróticas actualmente observables.

En los hechos, a lo largo de toda la historia de Occidente, las cosas debieron modularse y supieron adaptarse, aproximadamente, al severo, hipnotizante y atrapante binarismo de los diálogos de Platón. Más allá de la tentativa de patear afuera esforzándose por volcar el erotismo dentro del vínculo amoroso (amor platónico, cortés, ilustrado (*), romántico), ¿por qué había que adaptar al menos una pizca? Porque las dos respuestas posibles al enunciado, tomadas con el mayor rigor, producen muy rápidamente las más exageradas consecuencias.

Aceptarlo con toda lógica conduce por ejemplo a no dejarse atender médicamente ni hacer que atiendan a lo suyos, como ocurre, con algunas variantes, en determinadas iglesias protestantes, siendo una de las más conocidas los Testigos de Jehová y su rechazo, por ejemplo, de toda transfusión sanguínea. Esos testigos son coherentes. Si "los caminos del Señor son impenetrables", no puedo en efecto pronunciarme sobre el carácter nefasto o beneficioso del advenimiento de una enfermedad. ¿Cómo puedo conocer las intenciones de Dios cuando me hace enfermar o hace que se enferme uno de los míos? A pesar de todo, resulta curioso que se trate de secta a esas personas mientras que no se deja de alabar a Job.

Es también una frase que, tomada en su radicalidad, destruye al mismo cristianismo. Aun las iglesias que hemos evocado plantean un compromiso a ese respecto. ¿Por qué el camino del hijo-Dios crucificado y luego resucitado sería el camino del Señor? Si Dios se internó en ese camino por el cual nos salva del pecado original, sus caminos (obsérvese el juego entre singular y plural) ya no son tan impenetrables. Hay en verdad uno que es el buen camino y que la pastoral nos ayudará a seguir.

No aceptar esa frase tampoco resulta fácil; y de inmediato también entonces nos vemos llevados a los extremos. A algo así como a culear a Dios o a cagarse en Dios, experiencia que tuvo Jung de una manera invertida el día en que de niño vio un enorme sorete divino caer desde las luminosas nubes celestes sobre el techo de cobre brillante de la catedral destruyendo la iglesia. La condena de la sodomía, actualmente muy virulenta y activa especialmente en numerosos Estados norteamericanos (en Michigan, David Halperin ha señalado que la ley es actualmente más severa que aquella que condenó a Wilde), puede ser situada a la vez como una metonimia, una fijación y una defensa del carácter impenetrable de los caminos de Dios.

A pesar de su politeísmo, la Antigua Grecia no tenía una versión más *soft* de la impenetrabilidad del amo: no se jugaba con la prohibición del *katapugon*. El punto de focalización era el mismo que en Israel: según el célebre mandato, no dejaban de "acordarse de Sodoma". Pero con la diferencia de que el amo griego, o el futuro amo, humano demasiado humano, permanecía al alcance del sexo, lo que no sucedía con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (aun cuando algunas corrientes del pensamiento judío no hayan dudado en revestirlo de atributos sexuales, ocasionalmente femeninos: en el Génesis, Dios es designado con el nombre de El Chaddai, juego de palabras con *chadayim*, los senos).

Actualidad del problema

La aritmética del sujeto, vale decir, la escritura aritmética de su división, tal como Lacan pudo intentar producirla, ha sido objeto de una crítica que ya es hora de percibir en el campo freudiano. Sea cual fuere su rigor matemático intrínseco, Lacan mantuvo una constante a lo largo de toda esa línea, a saber, la orientación de la operación de división que, partiendo del sujeto del goce, debía desembocar en un sujeto transformado: particularmente, el sujeto del deseo.

Pero tomada formalmente, esa orientación plantea la siguiente pregunta ingenua: ¿por qué no a la inversa? ¿Por qué no preguntarse, a la inversa, cómo accede el sujeto al goce, e incluso cómo podría inventar nuevos modos de goce sexual? Foucault formuló esa pregunta. Rechazaba así explícitamente la focalización del psicoanálisis en el deseo (de lo cual la aritmética del sujeto constituye un caso ejemplar) para oponerle, para colocar en ese sitio privilegiado el placer y sus juegos. Visto desde el presente, la aritmética del sujeto habría delineado, aunque en negativo, el espacio mismo donde Foucault iba a desplegar sus críticas, a veces justa e irónicamente feroces, con respecto al psicoanálisis. Sin ingresar por el momento en la lectura de Foucault que exige el estudio de esta tesis (24), quisiera formular tres observaciones concernientes a su crítica de la primacía, en psicoanálisis, del deseo sobre el placer (nombrándolo con exactitud: el goce, siendo el placer su moderación (25)).

Primera observación: al considerar solamente el vector *goce deseo*, permaneciendo (en tal caso) decididamente mudo sobre el recorrido inverso *deseo goce*, el psicoanálisis hace su trabajo y sobre todo no hace *más que* su trabajo. Una vez que ha desbrozado el terreno y le ha abierto al sujeto su camino al deseo, no le corresponde determinar cómo, en tanto deseante, accederá al goce. *In fine*, se abstiene en la erótica así como se abstiene en la ética.

La segunda observación es un comentario de la primera: esa respuesta a Foucault acaso parezca demasiado fácil, aun cuando el auge actual de la pastoral analítica muestra que eso está muy lejos de ocurrir. El psicoanálisis modifica la economía libidinal en el analizante (comenzando por la realidad de la transferencia y luego, segunda etapa del análisis, gracias al análisis de la transferencia) y por ende es un tanto hipócrita cuando declara que la cuestión de saber cómo el sujeto deseante accede al goce no es su problema. ¿No se había enfrentado ya con un goce en el síntoma?

Tercera observación decisiva: el psicoanálisis sólo puede tomar como punto de partida al sujeto del goce, tal como lo hizo la aritmética del sujeto, porque de eso se trata en el síntoma: del goce. Freud descubre que eso goza sexualmente allí donde sufre, allí donde eso bloquea, donde eso envenena, donde eso paraliza la existencia; pone de relieve que el síntoma es un paquete mejor o peor atado de goces, término que hay que poner en plural como lo indica su concepto de sobredeterminación.

Pero pareciera (26) que el campo de los estudios gays y lesbianos, al menos hasta el momento, desconoce el síntoma. A lo sumo encontramos una versión médica del síntoma (lo que resulta un tanto paradójico) atribuyéndole por ejemplo determinada obstaculización del *coming-out*, de la salida del clóset o de la buhardilla, a la homofobia reinante, con el resultado de que el problema queda confinado dentro de

una perspectiva de tipo hipocrática que, como es sabido, relacionaba las enfermedades con el entorno (en su caso, con las condiciones climáticas).

El atolladero de los estudios gays y lesbianos sobre el síntoma es y sigue siendo heurístico. Por lo cual se ha revelado como fundado; no sería pues forzosamente una simple reacción frente a las circunstancias, es decir, frente a la estupidez psi con la que se enfrentaron y enfrentan los gays y lesbianas (por ejemplo, en su lucha contra el diagnóstico de homosexualidad). *Así el síntoma habría adquirido el estatuto de un verdadero rasgo distintivo que permite diferenciar dos campos, el campo freudiano* (con su definición específica, no médica, del síntoma y que Lacan incluso llamaba "campo del síntoma (27)") *y el campo gay y lesbiano*.

Dentro de tal configuración de campos, y dada la función discriminatoria que de hecho ha adquirido el síntoma, los investigadores gays y lesbianas tendrían que pronunciarse sobre la cuestión de saber si reconocen como válido un abordaje del sexo cuyo punto de partida sería el síntoma en el sentido freudiano del término. No resulta para nada sorprendente constatar que no están de acuerdo sobre la respuesta que hay que darle a esta cuestión. Algunos autores rechazan el psicoanálisis, mientras que otros prosiguen una discusión crítica con él, usando incluso a Freud contra Foucault; y otros que después de haber suscripto un rechazo que parecía definitivo, regresan a una posición más matizada.

Hay otro argumento a favor de tomar al sujeto del goce como punto de partida de una investigación del erotismo contemporáneo. Ese argumento es un hecho (que por supuesto no tendrá consistencia sino a partir de su expresión): *el sujeto moderno es un sujeto equipado*, "conectado" como decimos tan exactamente, pero hay que aclarar: conectado... a aparatos.

Ciertamente, el equipamiento del hombre no data de ayer. Los paleohistoriadores se dedican a alabar la invención de la herramienta y, más cerca nuestro, la revolución industrial, fruto de la introducción de la máquina en la fabricación de objetos y productos, dio lugar a las revueltas que conocemos. ¿Y habremos terminado con esas revueltas, como parecen indicarlo muchas cosas? Actualmente uno se endeuda si es preciso para adquirir el último modelo de computadora, se les compra una a los niños de tres años, no perdemos una ocasión de ir a la Web para bajar la última versión de un programa sofisticado que va a ligarnos aún más a la preciosa y rápidamente indispensable máquina.

Ese entusiasmo contemporáneo por el equipamiento va mucho más allá del mero dominio de la informática que nos transforma, sin que lleguemos a darnos cuenta, en seres binarios. Porque, ¿qué pasa cuando escribo el presente texto en mi pequeña computadora? Para aprovechar muchas de las ventajas que me proporciona (no todas, hay una superabundancia y en seguida me vuelvo insuficiente), he debido "guardar en la memoria", en este caso la mía, un número cada vez más elevado de procedimientos cuya característica esencial es el "todo o nada": o bien conozco la tecla correcta y funciona, o bien la ignoro y no funciona. En resumen, con la adquisición de esos procedimientos no dejo de volverme cada vez más binario, por lo tanto idéntico a mi computadora. Así, ciertos neurobiólogos pronto no tendrán tantas dificultades para persuadirme de que mi cerebro funciona como una computadora: gracias a la computadora (casi) habrá ocurrido.

Esta fábrica de un sujeto equipado va mucho más allá de la informática. Examinemos la evolución reciente del juguete infantil. Una gran cantidad de los objetos que se ofrecen a nuestros chicos desde la más tierna edad tienen éxito comercial en base a que se trata de juguetes *pedagógicos*, cuyo objetivo es "despertar" al niño. ¡Estrafalaria preocupación a pesar de todo! ¿No estaba ya despierta esa criatura? ¿Estaremos fabricando en las maternidades niños moribundos, si no muertos? Pero se insiste. El niño de hoy, incluso muy pequeño, no deja la escuela cuando vuelve a su casa. Nos apresuramos entonces a poner en sus manos supuestos juguetes que de hecho son otros tantos procedimientos de aprendizaje o más bien, para decirlo con la palabra exacta que hace algunas décadas se usaba, de *adiestramiento* (28). Por ejemplo, apenas regresa del jardín de infantes a la casa, deberá colocar cuadrados, triángulos y círculos de plástico en los huecos previstos para ello sobre un tablero, tener en cuenta los colores y también las dimensiones, y cuidado con equivocarse: una voz electrónica, generalmente femenina y falsamente alentadora aunque en tono de reproche, le dirá: "Vamos, empieza de nuevo", o bien, en caso de éxito: "Bravo, eres formidable." En suma, mientras que la escuela ha integrado el juego (ya no se tienen clases como antes), el juego se ha hecho cargo del objetivo de la escuela que era instruir; y por lo tanto, para los niños actuales, aun cuando ya no sea la hora de la escuela sigue estando en la escuela (y también durante las tardes de los miércoles de los pequeñoburgueses: escuela de tenis, de esquí, taller de arte, de canto, y

quién sabe qué más, en todo caso otros tantos adiestramientos previstos para esos queridos animales salvajes). En cuanto a distracción, fantasía, ficción inventada por uno mismo, para el niño es piel de zapa.

Porque el juego es otra cosa y no satisfacer un programa, es una estética de la inmediatez, del disparate, del azar, de la invención, de la creación de un sentido que, lejos de estar preestablecido, se construye en los mismos rodeos de la fantasía, de lo arbitrario, del caos (29), de la "libre asociación" (que también en psicoanálisis es un juego de niños). ¿Y a qué se debe pues el triunfo de los juegos modernos, pedagógicos? A que ofrecen un equipamiento.

La máquina cruzó muy tempranamente, a decir verdad de entrada, la barrera del encierro que separa razón y locura. Uno de los primeros casos de alienación moderna concernía directamente al emplazamiento del maquinismo en Europa (30). Era antes de la justamente célebre "máquina de influenciar" de V. Tausk, mucho antes del inconsciente "maquínico" de Deleuze y Guattari. Y no carecía de interés puesto que James Tilly Matthews, en su delirio, afirmaba que esa máquina con la cual lo manipulaban sus perseguidores era... un lenguaje. Un lenguaje maquinado. ¿Acaso el lenguaje es un aparato? ¿Acaso el lenguaje funciona en forma binaria?

¿El mismo vínculo erótico dependería del equipamiento [*appareillage*]? El diccionario nos da en este caso su aval. La palabra "aparato" [*appareil*] tiene el mismo origen que "ceremonial" [*apparat*: "boato; pompa; etiqueta"], del latín *apparatus*, "preparativos". *Apparare*viene de *parare*, "preparar", donde sentimos la presencia del *agalma*, ese objeto precioso que contenía Sócrates según Alcibíades y lo volvía deseable a pesar de su fealdad.

El moderno erotismo de aparato (*phone sex, internet sex,* mensajerías, y hasta los encuentros carnales entre dos seres que se creen neuronales) difiere del otro erotismo de aparato, propio de los sistemas totalitarios, cuya estructura describió Freud. Casi no caben dudas de que en ambos casos se trata de goce. ¿Tenemos medios para diferenciar los modos de goce que actúan en esos erotismos de aparato? ¿Podemos responder a la pregunta: cogemos acaso con un aparato?

Al tomar como punto de partida de la subjetivación al sujeto del goce, Lacan no hacía más que adecuarse al síntoma como goce sexual no sabido. Abría la cuestión del goce como equipamiento. Distinguir, como él proponía, la dimensión del goce y la de la utilidad no resuelve plenamente el problema, desde el momento en que, más allá de esa distinción y como ocurre abiertamente en las psicosis (aunque también en otras partes, según acabamos de señalar), persiste la cuestión del goce del aparato. Ese goce, si seguimos las indicaciones de James Tilly Matthews, parece ser equivalente al de un amo: la máquina manda.

Así, introducir la problemática del sexo del amo, poner de relieve no su univocidad sino sus escollos, se muestra en lo sucesivo como el camino que nos impone la fractura de la erótica contemporánea para intentar responder al desafío que Foucault le dirigía al análisis (y no solamente a él): ¿cómo accede al goce ese sujeto del deseo a cuya producción se dedicaría la erotología analítica?

Notas

1. James Morrow, *The Eternal Footman,* 1994, *La grande faucheuse* , trad. Philippe Rouard, París, Au diable Vauvert, 2000.

2. Dominique Dhombres, "Nacimiento y supervivencia de una religión", *Le Monde*, 3 de diciembre de 1999, p. 17.

3. Michel Tort, "Homofobias psicoanalíticas", *Le Monde*, 15 de octubre de 1999.

4. Título de un coloquio que se realizó en la Sorbona entre el 25 y el 27 de noviembre de 1999, en el que algunos vieron incluso el signo de una reconciliación entre la Iglesia y la República.

5. *Cf.* Bernard Edelman, *Nietzsche, Un continent perdu*, París, PUF, 1999, pp. 91-92.

6. J. Allouch, *La etificación del psicoanálisis, calamidad*, Bs.As., Edelp, 1997.

7. J. Lacan, *Escritos,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1987, p. 585.

8. Sin duda que Lacan hubiera podido decir, como Jouhandeau: "No puedo ser católico sobre todo porque no puedo creer en el Infierno." Marcel Jouhandeau, *De l'abjection*, París, Le passeur-Cacofop, 1999, p. 67; 1ª ed. Gallimard, 1939. Le agradezco a Didier Eribon que me señalara la reedición de ese texto.

9. Georges Lanteri-Laura, *Essai sur les paradigmes dans la psychiatrie moderne*, París, ed. Du temps, 1998. Véase también, sobre la refutación de Lacan en cuanto a la validez del paradigma neurosis/psicosis/perversión, J. Allouch, "Perturbación en pernepsi", *Litoral*Nº 15, Córdoba, Edelp, Octubre 1994.

10. ¿Y cuándo se realizará?, le preguntaron a un científico. Y la respuesta es de alguien que, además de científico, era sagaz: "Cuando haya un mercado."

11. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Londres, Penguin books, 1990, p. 2: "What *was* new from the turn of the century was the world-mapping by which every given person, just as he ir she was necessarily assignable to a male or a female gender, was now considered necessarily assignable as well to a homo- or hetero-sexuality, a binarized identity that was full of implications, however confusing, for even the ostensibly least sexual aspect of personal existence." En español: *Epistemología del armario,* Ed. de la Tempestad, Barcelona, 1998.

12. *Cf.* algunos extractos publicados en la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* nº 42, otoño de 1990, pp. 345-346.

13. Vernon Rosario, *L'irrésistible ascension du pervers entre littérature et psychiatrie,* trad. Guy LeGaufey, París, EPEL, 2000.

14. Jacques Lacan, "Lugar, origen y fin de mi enseñanza", conferencia pública inédita, 1967, p. 12.

15. Anne-Marie Vindras, *Ernst Wagner, Robert Gaupp, un monstre et son psychiatre,* París, EPEL, 1996, y también *Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge,* París, EPEL, 1993.

16. Antonio Rocco, *Alcibiade enfant à l'école (Alcibiade fanciullo a scola), "Libretto da Carnevale",* Prefacio, notas y ensayo bio-bibliográfico de Louis Godbout, Montréal, ed. Balzac, 1995.

17. Jean Genet: "Digamos ya que sus amores [los de Divine] nunca le habían hecho temer la cólera de Dios, el desprecio de Jesús o el asco azucarado de la Santa Virgen, nunca antes de que Gabriel le hablara de ello, pues desde el momento en que reconoció dentro de sí la presencia de esos temores: cólera, desprecio, ascos divinos, Divine hizo de sus amores un dios por encima de Dios, de Jesús y de la Santa Virgen, al cual se sometía como todo el mundo." *Notre-Dame-des-Fleurs*, París, Gallimard, Folio, p. 142. La sumisión de "todo el mundo", ¿consistiría en adelante en hacer de sus amores un dios (minúsculo) por encima de Dios?

18. Marguerite Anzieu, *Aimée*, adaptación teatral de Gilles Blanchard e Isabelle Lafon, Col. Atelier, París, EPEL, 1999. Y también J. Allouch, *Marguerite. Lacan la llamaba Aimée,* Epeele, México, 1995.

19. M. Jouhandeau, *De l'abjection, op. cit.,* p. 50.

20. *Ibid.,* p. 58.

21. Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay,* París, Fayard, 1999, así como *Papiers d'identité*, París, Fayard, 2000.

22. *Cf.* la intervención de Nicole Brossard en el coloquio Beaubourg 23-27 de junio de 1997: "Escritura lesbiana: estrategia de marca", en *Les études gays et lesbiennes*, París, ed. Centro Georges Pompidou, 1998.

23. La *Biblia de Jerusalén* traduce, en forma exclamativa: "¡Oh, abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios y cuán incomprensibles sus caminos! Los items "camino" y "caminos" de la *Concordancia* son un verdadero hallazgo surrealista o, si se quiere, un inventario a la Prévert, a la "perverso". En lo que concierne a Dios como amo, el *Salmo* 119, 32 no puede ser más explícito, ya que allí leemos: "Acudiré a tus órdenes."

(*) /p. 21/ En el original, *régence*, que se refiere a la primera mitad del siglo XVIII francés y que correspondería a lo que más ampliamente la historia denomina época de la Ilustración o Iluminismo. (N. del T.).

24. *Cf.* capítulo V.

25. *Cf.* capítulo V. Pero advirtamos de inmediato que un lector de Foucault tan riguroso como David Halperin rechaza la distinción placer/goce.

26. Confirmé esto con la ayuda de personas mejor informadas que yo (Didier Eribon, David Halperin, Marie-Hélène Bourcier).

27. J. Lacan, *La angustia*, sesión del 12 de junio de 1963. Ciertos lacanianos, basándose en una o dos observaciones de Lacan, reivindican la existencia de un "campo lacaniano". Es un paso en falso: Lacan no formalizó el campo freudiano de manera tan amplia y tan regulada matemáticamente como para que se volviera posible rebautizarlo "campo lacaniano". Por otra parte, Lacan permaneció, hasta el final de su recorrido, en el "campo freudiano".

28. El adiestramiento en adelante es reivindicado como tal, luego del éxito casi mundial de Pókemon donde el niño es explícitamente postulado como entrenador. Pókemon (nombre que proviene de *pocket monster*) ya no se presenta como una lucha entre el malvado y el bueno, sino como una educación para el dominio (el adiestramiento). Ese juego pareciera así el correlato exacto, al nivel del niño, de la erótica contemporánea del amo.

29. Me inspiro aquí en una página de Edelman, *op. cit.,* p. 135.

30. John Haslam, Roy Porter, David Williams, *Politiquement fou: James Tilly Matthews*, trad. de Hélène Allouch, prefacio de Lucien Favard, París, EPEL, 1996.

La práctica de los analistas

Juan Carlos Cosentino

1° parte: Análisis, institución [*]

Exigimos que todo el que quiera ejercer en otros el análisis se someta antes, él mismo, a un análisis. Sólo en el curso de éste, cuando vivencia de hecho los procesos postulados por el análisis en su propia persona –mejor dicho: en su propia alma–, adquiere las *convicciones* que después lo guiarán como analista.

Sigmund Freud (1)

1. Institución

Las circunstancias históricas que tuve que atravesar no han sido, institucionalmente, fáciles. Pude *decir no* a la propuesta que entonces planteaba, en Buenos Aires, la filial de la IPA: el análisis didáctico. Dicho análisis, que sólo podían emprender los médicos, en su condición de cura controlada, era el gozne, la bisagra entre carrera y titularización. El análisis del candidato permitía un pasaje a los seminarios y el "fin del análisis" coincidía casi naturalmente con el fin de la carrera analítica: Titular–Didacta.

En 1999 para la Asociación Psicoanalítica Argentina –*Correo de APA Nº 7*– que contribuye en la construcción y definición de las políticas en Salud Mental en la ciudad de Bs. As., dicha participación en la determinación de esas políticas "permitirán avanzar en definir, en términos de legitimidad, legislación y participación, el Ejercicio Profesional del Psicoanalista" (2). *Leve corrimiento*: ¡del análisis didáctico... al ejercicio profesional!

Mi decisión, entonces, –fui miembro fundador– pasó por la *Escuela Freudiana de Bs. As.* Luego por la primera etapa del *Seminario Lacaniano* formando parte del Campo Freudiano, con el intento fallido de la comisión conjunta *Sociedad Analítica de Bs. As.–Seminario Lacaniano* "destinada a elaborar la preparación de los dispositivos del pase" (3). Y, finalmente, por mi salida del Campo Freudiano. Esos momentos están marcados por el desencuentro análisis–institución.

En *Escuela Freudiana: el discurso y la fundación* –Cuadernos Sigmund Freud 5/6, 1977– leemos en un primer texto que presente entonces: *la autorización no puede llegarle al analista más que de sí mismo. Lo sancionado es un análisis breve e incompleto cuya finalidad es infundir al aspirante la segura convicción de la existencia del inconsciente* (4). Llevaba por título: "Acerca del llamado análisis didáctico". Y en uno posterior sobre "Análisis e institución": *¿Por dónde pasa el sendero de autorizarse? No tiene nada de "auto", nace de ese instante original en que escapan las señales del sentido. Instante de la existencia del Icc. Si el aspirante ha podido atravesar ese vacío donde el Otro ya no responde* (con relación a la falta), *ha podido producir sus propios significantes y la autorización le ha llegado.*

Así, *la institución no es el análisis y el análisis, menos aún, la institución. Es decir, la institución* (Escuela) *no es el agente del acto analítico. El analista es instituido por el psicoanalizante en el acto analítico y, desde esta perspectiva, el acto instituyente del analista es inseparable del acto analítico* (5).

Que el analizante, decía Lacan por la misma época (10-V-77), "produzca al analista, no cabe ninguna duda". Es por esta razón que nos interrogamos sobre lo que es del estatuto del analista, a quien le dejamos su lugar de hacer verdadero, de semblante. No hay nada de ejercicio profesional. Y algo más, como no hay nada más fácil que patinar en la equivocación (*bévue*) (6), es decir, en un efecto del inconsciente, no es sin estar, al mismo tiempo, el analista, en posición de analizante.

Definido pues el agente del acto –agregábamos en aquel texto–: *para comprender el problema será necesario distinguir y relacionar* análisis e institución (7).

Pero, lo más inquietante está en las *Propuestas* que acompañan mi segundo trabajo, ya que dichas jornadas debían concluir con alguna recomendación sobre el funcionamiento de los jurados de confirmación (A.E.) y de designación (A.M.E.).

Una *Proposición sobre institución de grados en la Escuela Freudiana de Bs. As. como resguardo de los fines de su fundación* inicia ese número de la revista, donde leemos:

"Propongo entonces pasar, avanzar, –escribía Oscar Masotta– desde el Acta de Fundación hasta el despliegue de la Escuela Freudiana en lo real. Pero para aceptar instituir lugares habrá que estar de acuerdo sobre un principio: *la Escuela Freudiana de Buenos Aires* será dirigida *por quienes trabajan*. Lo cual, bien entendido, plantea un problema, el de la relación entre el deseo de dirigir, conducir la Escuela, y la idea que cada uno se haga sobre qué cosa es el trabajo.

Propongo –agregaba– que *quienes conduzcan en el sentido teórico y práctico, la Escuela, sean en adelante Analistas de la Escuela*. Los A.E. serán seguidos por los Analistas que la Escuela reconozca como tales: los Analistas Miembros de la Escuela. La tarea a la que deberemos dedicarnos de inmediato será la de nombrar a quienes ocuparán los lugares de A.E. y A.M.E".

Y, más adelante, como cierre observaba: "las prioridades son obvias. Esta cuestión de grados e institución de lugares tiene holgada autonomía con respecto a la cuestión del didáctico y la supervisión. Para que haya *pase* , además, es necesario que existan antes los lugares que posibiliten el movimiento" (8).

En las recomendaciones de nuestro trabajo –"Análisis e institución"– decimos: *La condición de AE será otorgada por un jurado de confirmación constituido por los Analistas de la Escuela* (tampoco aquí el lugar de AE queda vacío)*, a pedido de los interesados, quienes harán llegar su palabra por medio de pasadores. Pero el pase no es solamente la ocasión para reflexionar y cuestionar el acto psicoanalítico. Es un lugar de autentificación de tal acto con una nominación: Analista de la Escuela.*

Que tal acto sea producido supone que se renuncia a estar satisfecho con un saber que sólo lleva el signo del fracaso, y que la dirección a la que se es nominado no será una dirección de conciencia, o dicho de otra forma, que sobre el goce y la muerte no se puede dominar (9).

Mientras la *Proposición* ubica a los A.E. dirigiendo, *en el sentido teórico y práctico*, la Escuela, nuestro trabajo, anticipando la crisis que luego acontece en la institución, cuestiona el alcance, en la falla del saber, de esa dirección. No obstante, implementamos dicha *Proposición*.

2. Freud

Hoy quiero poner el acento en el análisis. Han escuchado una diferencia de puntuación, no escribo como entonces *análisis e institución,* he escrito: *análisis, institución.* He aprovechado esas crisis institucionales, he encontrado las ocasiones particulares *–no busco, encuentro–* de no descuidar en todos estos años mi propio análisis y la posición de analizante.

Como trasfondo de todas sus puntualizaciones sobre la llamada técnica, Freud nunca dejó de insistir en que su apropiado manejo sólo podía adquirirse a partir de la experiencia clínica, y no de los libros; la experiencia clínica con los pacientes, sin duda, pero ante todo la que el analista obtiene de su propio análisis: apuesta primordial de todo analista en ejercicio.

Ya había lanzado esta idea, algo tentativamente en un principio, en 1910, en *Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica* (10).

La expresa de manera más definida en *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*: quien menosprecie, como analista, la precaución del análisis propio, no sólo se verá castigado por su incapacidad para aprender de sus analizantes más allá de cierto límite, también correrá un riesgo más serio. Caerá, fácilmente, en la tentación de proyectar sobre la ciencia, como teoría de validez universal, lo que en una sorda percepción de sí mismo observe sobre las propiedades de su persona propia. Así "arrojará el descrédito sobre el método psicoanalítico e inducirá a error a los inexpertos" (11).

En una *Carta a Rank*, el 27-VIII-24, leemos: "Su observación mordaz referida a su satisfacción de no haberse analizado no es de ningún modo justificada. Ud. cierra los ojos frente al peligro al cual algunos ya han sucumbido, a saber, proyectar lo que pasa en el interior de sí, como teoría, en el campo de la ciencia ... Como conquista, no tiene ningún valor" (12).

En *¿Pueden los legos ejercer el análisis?*, dialoga con un supuesto juez imparcial: "le he referido toda esa psicología porque deseaba que tuviera usted la impresión de que el trabajo analítico es un ejercicio de psicología aplicada, y por cierto de una psicología que *no se conoce* fuera del análisis. Por eso el analista tiene que aprender primero esa psicología, la psicología de lo inconsciente, al menos hasta donde hoy se la conoce"; ¿dónde?: en su propio análisis (13).

Y en 1937 declara que todo analista debería retomar su propio análisis periódicamente, quizá cada cinco años.

En *Cuestiones de Escuela* que publiqué en *Lecturas del Seminario*, en 1989, se halla la puntuación que realicé de *Análisis terminable e interminable* (14).

Retomo parte de aquella puntuación. Analizar, para Freud, sería la tercera de aquellas profesiones *imposibles* en que se puede dar anticipadamente por cierta la *insuficiencia* del resultado. ¿Por qué no hay un resultado acabado?

¿Dónde y cómo adquiriría el analizante aquella aptitud *que le hace falta* como analista? En el análisis propio, con el que comienza su preparación para su actividad futura como analista.

En aquel texto, conectaba la insuficiencia con la falta allí donde hay una falla a nivel del saber y de la transmisión en el pasaje de analizante a analista, que se ubica como *impasse* en el texto freudiano.

Así, cumple su función –continuaba– *si instala en el analizante la firme convicción en la existencia del inconsciente*, "le proporciona las de otro modo *increíbles percepciones de sí* a raíz de la emergencia de lo reprimido, y le enseña, en una primera muestra, la técnica únicamente acreditada en la actividad analítica".

Esto por sí solo no basta, pero las incitaciones recibidas en el análisis propio continuarán y todas las ulteriores experiencias serán aprovechadas en el sentido que se acaba de adquirir. Ello acontece, y en esa medida otorga al analizante aptitud de analista.

Es lamentable que además de ello acontezca otra cosa todavía. "Hostilidad por un lado, partidismo por el otro, crean una atmósfera que no es favorable a la exploración objetiva. Parece, pues, que numerosos analistas han aprendido a aplicar unos mecanismos de defensa que les permiten desviar de la persona propia ciertas consecuencias y exigencias del análisis, probablemente dirigiéndolas a otros, de suerte que *ellos mismos siguen siendo como son* y pueden sustraerse del influjo crítico y rectificador de aquel" (15). Obviamente, los psicoanalistas son como todo el mundo, son sordos a lo que no les gusta: ¿si se le confiere poder, como no abusar de ese poder?

Ocuparse constantemente de todo lo reprimido que pugna por libertarse conmueve y despierta también en el analista todas aquellas exigencias pulsionales que de ordinario él es capaz de mantener en la sofocación. También estos son *peligros del análisis*, que lo amenazan, y no debería dejar de salirles al paso. En cuanto al modo, como lo anticipé, no pueden caber dudas. "Todo analista debería hacerse *de nuevo* objeto de análisis periódicamente, quizá cada cinco años sin avergonzarse por dar ese paso. Ello significaría, entonces, que el análisis propio también, y no sólo el análisis terapéutico de pacientes, se convertiría de una tarea terminable en una interminable".

No obstante, es tiempo de aventar un malentendido: "no tengo el propósito – señala– de aseverar que el análisis como tal sea un trabajo sin conclusión" (16). El terreno de la experiencia analítica es un *impasse*, y lo interminable que el texto propone nos lleva a la indeterminación del sujeto del *Icc*.

Freud no pudo sostener que *el analista es objeto en la experiencia*: ese objeto del que el analista se hace el soporte. Sin ese paso no hay caída de la neurosis de transferencia. Pues el analista ocupa ese lugar de sujeto–supuesto–saber "en la mediada que es objeto de la transferencia" (17). Sólo así habrá ocasión para aquello que determina al sujeto: ese algo del que menos está dispuesto a hablar, a saber, de su síntoma, de su particularidad.

Como indiqué, *Cuestiones de Escuela* se publicó en *Lecturas del Seminario*, a fines de 1989.

Pero también cabe mencionar una respuesta que recibí pues un resumen de dicho texto lo envié, consecuencia de un pedido, en 1990, a "Uno por Uno". Mi texto de entonces concluía señalando: "esta experiencia (la del análisis) no puede ser eludida; sus resultados deben ser comunicados: *hace falta* una Escuela" (18).

En dicha respuesta se lee: "Y Cosentino, que es de otro grupo, y que muestra con la precisión que le conocemos que *hace falta una Escuela* (sólo se recorta la última parte de la frase que cierra aquel trabajo), sabe muy bien que esta Escuela, ningún grupo solo, e incluso asociado a un compadre, no puede hoy producirla, y que una Escuela sólo sería auténtica si se concierta con las Escuelas existentes. ... ¿Cuentan con su propio genio cuando se trata de introducir el pase? No, tocan fondo en el Campo Freudiano cuando lo hacen o lo hagan. Y no sería *distinto* en una Escuela del Campo Freudiano en la Argentina" (19).

Lo distinto, una vez que se disuelve la comisión SABA–Seminario Lacaniano, fue optar de nuevo por el análisis: "una operación en su esencia consagrada al fracaso" (20).

3. Análisis

Pues bien, aquí estoy, con los deterioros a cuestas.
No es más inútil por eso, pues como se me hizo notar,
si hay alguien que se lo pasa pasando el pase, ése soy yo.
J. Lacan (*Sobre la experiencia del pase,* 3-XI-73)

¿Qué nos oferta Freud? Como el análisis no promete nada, sólo nos propone la angustia y el malestar, las únicas promesas que se pueden sostener. Pues, cuando se hace un análisis es también para que se vea algo: que uno no es "un sujeto libre" (21).

No es pues el deseo quien preside el saber. Y así, el discurso que sostiene Lacan desemboca en el horror del acto psicoanalítico.

¿Por qué? porque es el acto, o más bien lo sería, que no soporta la apariencia.

Como acto "está allí desnudo, a tal punto que tiemblan las apariencias de las que subsisten religión, magia, piedad –y aún las instituciones de los analistas–, todo lo que se disimula de la economía del goce" (22).

Sólo el psicoanálisis abre lo que funda esa economía en lo *intolerable*, vale decir, el goce.

¿Y la Escuela? En enero de 1980 sostiene, en una de las reuniones de su último seminario, que fracasó en la producción de AE.

Unos días después, en una *Carta al diario Le Monde*, escribe: el psicoanalista tiene horror de su acto. "Sí, el psicoanalista tiene *horror* de su acto. Hasta el punto de que lo niega, y deniega, y reniega —y de que maldice a quien se lo recuerda" (23).

Se los recuerdo hoy sin más miramientos que los necesarios ya que me dirijo a los *analistas* instalados.

Así, el problema del acto: no es tanto producirlo sino ser capaz de enfrentarlo, de superar, de soportar su horror.

"Que los psicoanalistas –continua diciendo en la carta del 24 de enero de 1980– no lloren por aquello de lo cual los alivio. No dejo plantada a la experiencia. Les doy la oportunidad de hacer frente al acto" (24).

¿Los analistas hemos aprovechado esa oportunidad? Se trata del imperativo original, ese *Wo Es war, soll Ich werden*, que tiene como enemigo la *promesa* institucional y que aún en 1999 para algunos se llama pase. El análisis en cambio no promete nada.

De nuevo, cuando se hace un análisis es también para que se vea algo: "el revés del tapiz". Pero, cuando se descubre que "no es un revés sino que es lo mismo, se tiene un poco menos el sentimiento de que se es un sujeto libre" (25).

En efecto, para escoger realmente en un análisis es necesario no contar con otra posibilidad. Cuando calculamos otra eventualidad no elegimos. "Si apenas pudiéramos llevar a un hombre a una encrucijada, como escribe Kierkegaard, de manera que no haya ninguna otra salida para él, sino el escoger, el optar, entonces él escogerá ciertamente " (26).

El acceso a lo real es del orden del acto, y lo real, lo único en juego en un análisis, se demuestra. De esta forma, la angustia es lo que no engañar y es el correlato no falaz del acto. Para Kierkegaard la angustia se liga al acto como afecto de un saber instantáneo. Se comprende la relación esencial de la angustia con la acción como tal, pues la acción toma su certeza justamente de la angustia.

Así, actuar es arrancar a la angustia su certeza, vale decir es operar una transferencia de angustia (27). ¿Cómo optar, escoger en la temporalidad de un análisis?

4. Clínica psicoanalítica

La clínica psicoanalítica es lo que se dice en un psicoanálisis (28). Sostuve este año en el espacio del Posgrado algunos testimonios de la clínica (*El hombre del fantasma;* el sueño: *La gran comilona; Un llamado del más allá; Cuando las ocurrencias se las silencia en otro nivel realmente faltan; Hay que dejar en paz a los muertos*), esos testimonios teóricos que los analistas extraemos de nuestra experiencia (29).

La experiencia de un análisis hace entrega al analizante del sentido de sus síntomas. Pues bien, esas experiencias no podrían sumarse. Freud lo dijo antes: todo en un análisis ha de ser recogido –donde se ve que el analista no puede salirse de esa dependencia– como si nada hubiera quedado establecido en ninguna parte. "Esto quiere decir, ni más ni menos, que la fuga del tonel siempre ha de ser abierta de nuevo" (30).

La clínica psicoanalítica "debe consistir no sólo en interrogar al análisis, sino en interrogar a los analistas, de modo que éstos hagan saber lo que su práctica tiene de azarosa, y que justifique a Freud el haber existido". Así, la clínica psicoanalítica debe ayudarnos a relativizar la experiencia freudiana (31).

5. Dispositivo

¿Cuál es la *tragedia* en el contexto de un análisis? Como sostuve en la apertura del *Curso* de Posgrado: *La tragedia en el contexto de un análisis es no sobrepasar el límite de lo que ofrece el Edipo* (32).

Pero hay otra dimensión de la misma: la tragedia contemporánea.

¿Entre la tragedia del Edipo (o de la neurosis de transferencia) y la tragedia contemporánea (o el horror silencioso de la identificación a un rasgo de goce) cómo actuar, como intervenir? Entre el *Zeitpunkt* y el *Zeitlos*, entre la temporalidad del instante de la vacilación fantasmática y el fuera de tiempo donde se unen el rasgo y el objeto.

Con la vacilación del fantasma y de la neurosis de transferencia resta esa otra tragedia que opera en la transferencia, no sintomatizable. Freud la denominó rasgos de carácter: continuaciones *inalteradas* de las pulsiones originarias o bien formaciones reactivas contra ellas, menos trasparentes y más inasequibles al análisis que el síntoma–metáfora, los procesos neuróticos, la neurosis de transferencia y la dimensión fantasmática.

Entre el goce fantasmático y el goce de la marca o rasgo de goce esta en cuestión la posición del analista.

La historia del psicoanálisis nos enseña, cada vez, *ese profundo deseo de servidumbre* (sostenido en el masoquismo primario–erógeno) que nos afecta y que marcha paralelo para los analistas con el horror del acto analítico.

El dilema de la noción de responsabilidad implica reconocer cierto grado de libertad en el hombre. De esta forma la libertad es una creación, es decir, una construcción. *El otro horror, el de ser libres: de ningún modo es algo dado*.

El dispositivo analítico reproduce el lazo social; estructura articulada donde nos encontramos alienados, identificados, de una manera irreductible: *vel alienante, elección forzada*.

No alcanza, en relación con la servidumbre, sólo con la neurosis de transferencia. Así, nos hemos deslizado de "*pegan a un niño*" a un orden de lazo no fantasmático, testimonio de un goce ex–sistente, que se articula con la fijación al trauma y con la compulsión de repetición como perdida y plus–de–goce.

Hace falta el discurso analítico. El discurso analítico subvierte la relación del sujeto al saber: del goce no quiere saber nada. El horror proviene de la proximidad de un goce que el sujeto rechaza. Luego el objeto *a*, pérdida de goce y *plus–de–gozar*, ex–siste como causa de un deseo inédito. A esa causa se consagrará el analista, debe saber que es abyecto *(abjet)*, o bien, desecho de saber. Pues, es preciso que haya un nivel en el que no se crea gran cosa en su posición de desecho para poder incitar al analizante a no creerse más de lo que él, por su parte, se cree, el analista (33).

6. Analizante

Análisis, institución: *he aprovechado* –como ya anticipe– *esas crisis institucionales, he encontrado las ocasiones particulares* –no busco, encuentro– *de no descuidar en todos estos años mi propio análisis y la posición de* analizante.

Recordemos: la *Proposición* instaura el pase, al cual Lacan parecía confiarle la transmisión. Pero, surge el obstáculo que representa la misma institución, que también disimula la economía del goce a nivel de los deslizamientos que se producen en los dispositivos de ese pase (jurados, carteles, pasantes, pasadores, A.E., A.M.E., etc.), tal como lo anticipa Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Esto lo conduce –así lo piensa en 1980, hace casi veinte años– a cuestionar ese pase y esa transmisión: "¿hay transmisión del psicoanálisis?".

Allí donde, hasta hoy, los dispositivos han fracasado en la transmisión del psicoanálisis, "el psicoanálisis es intransmisible" (34).

Entonces, cada psicoanalista está obligado a reinventar el psicoanálisis.

¿Cómo? Es necesario que cada psicoanalista reinvente, de acuerdo con lo que logró sacar del hecho de haber sido *psicoanalizante* por un tiempo, la manera en que el psicoanálisis puede perdurar.

¿Cómo ingresar, cómo acceder al lugar desde donde se formula, con relación a lo intransmisible y la invención, lo que les propongo? La condición primera, como lo anticipamos, es lo que resulta del lugar de analizante (35).

Así, siempre hace falta que se vuelva a empezar el proceso –todo analista debería retomar su propio análisis periódicamente–, para que uno se mantenga en el filo de lo que lo autoriza.

Con lo cual se precisa que el discurso del psicoanálisis está, respecto a los demás, cuesta arriba, y entonces se confirma su exigencia del doble lazo para que el conjunto se cierre: "el que sabe en el análisis es el analizante y no el supuesto saber" (36).

Como *enseñante* intento pues que no haya *impasse* entre mi posición de analista y lo que hago hoy con esta presentación sobre *La práctica de los analistas*. Entonces, sólo es posible sostener lo que se dice en posición de *analizante*, es decir, "*no quiero saber nada de eso*" (37).

7. Autorizarse por sí mismo

Porque al autorizarse solo por sí mismo, él no puede con ello sino autorizarse también por otros.

J. Lacan (XXI, *Los no incautos yerran,* 9-IV-74)

Lo que les comentaba de la experiencia este año del *Curso* de Pos-grado: al autorizarse por sí mismo, uno no puede sino autorizarse también por otros, por quienes me acompañaron con sus presentaciones en dicho espacio.

Se puede afirmar que la *Realidad*, por estructura, es fantasmática, pues como el fantasma ella vale como lazo social. Ahora bien, ninguna realidad alcanza por sí misma; hace falta un suplemento y de esta manera llega la aprobación: compromiso o fe. Sin este suplemento ninguna Palabra–Amo podría mostrarse sino parcial. Así la aprobación, la anuencia sólo viene del deseo, que, por suerte, no se deja calcular.

Todo analista debería retomar su propio análisis periódicamente, quizá cada "cinco" años. Ciertamente, cada tanto volver a pasar por la posición analizante–enseñante y por ese breve momento en que opera esa convicción en la existencia del *Icc*.

De esa forma, no olvidará que no hay por tanto sino pequeñas palabras–amo y pequeños amos. Para darse cuenta hay que suspender, tal vez por un instante, los poderes de la Realidad, es decir, por un breve lapso cesar de autorizarse en las Palabras–Amo que fuere, y autorizarse sólo por sí mismo.

Entonces, por un instante (*Zeit–punkt*) la dispersión se instala y los poderes de la Palabra–Amo aparecen suspendidos: el enunciado que se profiere, al no autorizarse ya por ningún otro, se autoriza nada más que por uno mismo.

De otra manera: no hay relación sexual. Eso produce "traumatismo" (*troumatisme*) (38). Se puede apelar al fantasma, es decir, lo que suscita el goce. Pero aún queda inventar. Uno inventa en ese breve tiempo de corte, donde se suspende el deseo de saber adjudicado al Otro, lo que puede, por supuesto.

Pero, la palabra nueva puede ser validada, en un segundo tiempo, como una nueva Palabra–Amo y, quien la dijo, como un nuevo amo: basta que el Otro desee para que se caiga bajo su efecto. "De este modo, resulta, como circunstancia eterna, la necesidad de las disoluciones" (39).

¿Se puede todavía, cuando no esperamos nada de las personas, vale decir, de los analistas, esperar algo del funcionamiento? (40)

Y así con la institución de los analistas, aunque se nombre Escuela, no queda otro camino que innovar: lo cual nos devuelve al punto de partida, o sea a reinventar, allí donde el Otro falta y uno como psicoanalizante se extraña, el psicoanálisis.

2° parte: Escuela Freudiana

1. Institución: "ahora nos formamos y sólo mañana formaremos psicoanalistas"

Hoy voy a referirme a las vicisitudes institucionales que mencioné la vez anterior. Asumo mi parte de responsabilidad *nachträglich*. Poco después de mi charla de " Presentación" de *La práctica de los analistas,* hallé un libro de reciente aparición que lleva por título: *Oscar Masotta. El revés de la trama* (41)*.*

Mantuve un prudente silencio sobre la escisión de la Escuela Freudiana de Bs. As. durante 20 años. La Escuela se funda a iniciativa de Oscar Masotta a mediados de 1974. A fin de ese año ingresa un segundo grupo de analistas y se realizan unas jornadas donde los primeros tres grupos de trabajo, formados por miembros fundadores, presentan un informe preliminar. Durante 1975 se presentan esos informes dirigidos a la nosografía, como puede leerse en *Notas de la Escuela Freudiana de Bs. As.*, N° 1. A comienzos de ese año, demasiado pronto, Masotta parte a Londres.

En una carta enviada desde allí el 13 de agosto de 1975, previa a la *Proposición sobre institución de grados*, con relación a un anteproyecto de estatutos que le fue enviado, Masotta es crítico:

> *"El primer particular es algo que toca directamente al proyecto (su redacción, quiero decir) en su* totalidad*: hay ahí una identificación con el Director Fundador, puesto que la palabra "psicoanalista" no aparece. Ello se refleja –produce efectos– a nivel de los términos elegidos para nombrar a los miembros del grupo. Propongo sobre el modelo de la École, hablar de: 1. Analistas de la Escuela (AE); 2. Analistas miembros de la Escuela (AME); 3. Miembros; 4. Adherentes.*
>
> *Puesta así la nominación, se abrirá entonces el problema espinoso, puesto que como no vamos a ser ni una academia de enseñanza de la teoría (en general ni de sus conexiones), la Escuela se constituyó para formarse y formar analistas. Se abre el problema, digo, porque entonces surgirán: ¿Quién es analista de la escuela? ¿Quién miembro analista? ¿Qué es ser analista para la escuela? ¿Cómo se instituye el "pase" desde analista a analista miembro o analista miembro de la escuela?*
>
> *Estos son los problemas que hay que decidir teórica y prácticamente. En su defecto, podríamos hablar de cualquier cosa, pero no necesariamente de psicoanálisis, pero es obvio".*

Como puede leerse hay un cierto deslizamiento: ¿cómo instituir el pase desde analista a analista miembro (A.M.) o analista miembro de la Escuela (A.M.E.)?

Es categórico en cambio sobre los A.E.: *"pertenecen a la categoría (1), es decir que son A.E. los firmantes del acta de fundación, sin otro mérito, para este caso excepcional (puesto que se trata de la Fundación de ésta escuela, acto inaugural e irrepetible) que haber sido Fundadores analistas de un grupo de analistas cuyo fin es la formación propia como analistas y la de futuros analistas".*

El casillero vacío es el de A.M.E.: *"tendremos cuatro casilleros virtuales y tres de ellos llenos: habrá A.E., Miembros y Adherentes. El casillero vacío sirve para dar lugar al reconocimiento del deseo. ... Abriremos la dialéctica del reconocimiento. Pero se sabe, no es ella todo: está la cuestión del didáctico. No hay que evitarla ni por un instante. ... La mejor manera de encararla es comenzar por auto–nominarse A.E. Ello no quiere decir, todos estaremos pronto de acuerdo, que estos A.E. nos recibamos de cabezotas, como dice Lacan. Quiere decir todo lo que todavía falta por decir y hacer. "*

Hay cierta vacilación entre auto–nominarse y, con relación al análisis, "lo que aún falta".

Finalmente cuando bosqueja "*un cierto modelo de estatuto*" reafirma ambos casilleros. *"Son A.E. los Fundadores, reservándose la Escuela por el momento los criterios para la promoción de los futuros A.E. ... No existen en el momento A.M.E. Su promoción, también reservada —donde reservada quiere decir, en vías de reflexión y discusión".*

La promoción queda para un futuro, pero el destino de los fundadores es ocupar el lugar de A.E.: "*recomiendo que los estatutos sean a la vez, cuando estén terminados, un* acto de auto–nominación *pero ratificada desde afuera por ese testigo apenas exterior que es el* Director Fundador. ... *Una vez en la reunión, planteado este problema se deberá decir enseguida que* 'se aceptan renuncias', *esto para las almas tímidas, los sobreorgullosos, los* 'conscientes de verdad' *y tutiquanti. No creo que ninguno de los fundadores se reciba de ello. Pero incluso puede haber razones mejores que las que imagino yo: en tal caso, ¿qué mejor que respetarlas? Yo mismo –pero por otras razones– he dudado si debía tal vez yo renunciar a ser un A.E. Bien, no lo haré (ésta es mi manera de hablar de mi con respecto a la cuestión)"* (42).

Parece, en ese momento, ser otro el problema, no el pase. La diferencia con la Internacional tenía que constituirse en discurso. Hacia falta reafirmar ese lazo social *–no renunciar a ser un A.E.–* que se había hecho posible con la reciente Escuela: "ahora nos formamos y sólo mañana formaremos psicoanalistas" (43).

En diciembre de 1976 se realizan las *Primeras Jornadas* sobre la institución analítica, tal como puede leerse en *Cuadernos Sigmund Freud 5/6.* Sus ejes: institución, didáctico, enseñanza y supervisión.

En marzo de 1977 Masotta envía su *Proposición*. Existen algunos cambios con relación al proyecto del 75. En junio de ese mismo año se llevan a cabo las *Segundas Jornadas*: teoría de la entrada, enseñanza del

psicoanálisis, análisis didáctico, análisis e institución, grados y jerarquías. Las presentaciones que se llevan a cabo en esas jornadas discuten con la *Proposición sobre institución de grados.* El problema, al igual que en el proyecto: el lugar de A.E, no queda desocupado. Todas las sugerencias que se leen en los trabajos son problemáticas o fallidas.

Ya me he referido al lugar en que falla mi propia propuesta: "*Análisis e institución*". Señalemos otra: "el A.E. dirige la Escuela y no a sus miembros" (44). Aún otra: "para que haya pase es necesario que existan antes los lugares" (45). Y como los lugares fueron ocupados por algunos de los fundadores, de acuerdo a la *Proposición*, los nombrados A.E. terminamos "dirigiendo" a los miembros de la Escuela.

No podía ocurrir de otra forma: la institución de los analistas no escapa a la economía del goce que Freud, que también dejó problemas con la Internacional, anticipó en *Psicología de las masas.* "Para nosotros analistas... si algo debe hacerse en el análisis, es *la institución* de ese otro campo energético (precisa de estructuras distintas de las de la física) que es *el campo del goce*" (46). Para instituir ese campo interviene el análisis en disyunción con la institución, pero de esto nos olvidamos también demasiado pronto.

En la misma carta del 13 de agosto de 1975 escribe: *"yo daré sugerencias, ustedes dirán las suyas, y también están las Actas de la École para consultar a cada momento".* Y un poco después: *"para encontrar las* 'fórmulas' *adecuadas: leer las Actas de la École".*

2. La *Proposición* de Masotta queda atrapada en la propuesta de 1967

Cuando Lacan introduce sus proposiciones en 1967 dirá que ya están su acta de fundación y el preámbulo del anuario.

Tal vez por ello, *la forma de constitución que propone para el jurado de confirmación*, cuya tarea es esclarecer el pasaje que permite al psicoanalizante convertirse en psicoanalista, es decir, autentificar el pase, *lleva a que algo* (previo al dispositivo del pase) *retorne*: "yo respetaba la aproximación de la selección de donde salieron los A.E. y los A.M.E., tal como fueron registrados en el anuario de 1965" (47).

La *Proposición* de Masotta queda atrapada en las complicaciones que presenta la *Propuesta* de Lacan de 1967: el lugar, que debía posibilitar el pase, no se instituye como vacío y los fundadores nombrados A.E. terminan de entorpecerlo, en *tensión* con los nombrados A.M.E. (En el proyecto enviado desde Londres el lugar también está ocupado, pero surge una diferencia, todos los firmantes del acta de fundación pertenecen a la categoría de A.E.).

En el Congreso de la Escuela Freudiana del 3 de noviembre de 1973, Lacan señala que la experiencia del pase es una experiencia en curso: "el modo con el cual la produje fue la proposición, toda ella impregnada de prudencia, una prudencia quizás humana, demasiado humana: no veo cómo habría podido ser yo más prudente". E insiste. "Mi prudencia se hallaba impuesta por el estado de cosas existente: éste es el principio mismo de la prudencia. Así fue que no quise poner en manos de otros, que no fueran *los que ya poseían un título* correspondiente, en efecto, a una selección, el de Analista de la Escuela, la tarea de conglomerar personas cuya sola presencia entre ellos cambiaba por completo el alcance de ese título" (48). En la primera versión de la *Proposición* de 1967 el jurado de confirmación esta compuesto de siete miembros: tres analistas de la escuela (A.E.), tres psicoanalizantes tomados de una lista presentada por los A.E. (de analizantes, en el pase, de convertirse en analistas), más el director de la Escuela. Tampoco el lugar queda vacío.

En el *Discurso como respuesta a las opiniones sobre la Proposición*, al mismo Lacan le hace falta enfatizar, acentuando la diferencia con su primera versión de la propuesta, que quiere poner a no–analistas en el control del acto analítico, pues " en el estado presente el estatuto del analista no solamente lo lleva a eludir ese acto, sino que degrada la producción que de él dependería para la ciencia".

El atributo del no–psicoanalista, que no implica al no–analizado, es el garante del psicoanálisis, permitiendo distinguir a los no–analistas de aquéllos psicoanalistas que pagan su estatuto con el *olvido del acto que los funda* como analistas: "un no–analista en perspectiva, aquel que puede ser aprehendido antes de que precipitándose en la experiencia, experimente, parece ser la regla, como una amnesia de su acto" (49).

En el prologo de "*Oscar Masotta. El revés de la trama*", leemos en la página 23 con relación a la escisión de la Escuela Freudiana de Bs. As.: "hay un articulo en esas notas cuyo título es absolutamente sugestivo: *Del* poder *de la Transferencia a la transferencia del* poder" (50).

Ese título, de un texto que me corresponde, ha sido levemente modificado tal como puede leerse en las *Notas*, N° 3, citadas. El 3 de julio de 1978 ese texto acompañó mi renuncia al primer Comisionado de Dirección.

El Comisionado de Dirección estaba compuesto, luego de haberse implementado la *Proposición* con la que habíamos "acordado", por tres miembros de los cuales por lo menos uno debía ser A.E., y éste era designado por el conjunto de los analistas de la Escuela.

Con el Comisionado la posibilidad de poner en práctica la *Proposición* de Lacan de 1967 terminaba de fracasar y con el título de aquel texto, no hay dudas, señalaba lo que estaba en juego y recibía simultáneamente mi propio mensaje en forma invertida, se duplicaba la palabra poder. Otro A.E., con el mismo esquema, me sustituía en un nuevo Comisionado.

Como ya dije, Masotta partió demasiado pronto. La "transferencia" no alcanzó. Con la puesta en funcionamiento de su *Proposición*, a nivel del Comisionado, mostramos en muy poco tiempo lo difícil que resulta sostener una Escuela, allí donde *análisis e institución* "connotan una inadecuación" (51), cuando todos toman partido, no precisamente por el análisis, y renuncian a estar a la altura de las circunstancias.

La Internacional logró con su dispositivo conocido velar más "eficazmente" ese desencuentro entre análisis e institución. El dispositivo del pase permite ver que la multiplicación de las escisiones institucionales no es un hecho ajeno a cierta posición que adoptó Lacan: modificó el dispositivo freudiano pero dejó "el protocolo del acto analítico indeterminado". Se mantuvo en silencio y allí donde no dijo que hacer se provocaron considerables divisiones (52).

3. Estar a la altura de la propia castración

Incluso con aquellos deslizamientos que acompañaron los primeros tiempos de la Escuela, podemos preguntarnos: "¿nos hallamos a la altura de lo que por obra de la subversión freudiana, parece que estamos llamados a llevar, a saber, el ser–para–el–sexo? La respuesta nos la entrega Lacan: "no lo estamos en razón de aquello que los psicoanalistas dicen demasiado bien como para soportar saberlo, y que designan, gracias a Freud, como la castración" (53).

Aun "si los psicoanalistas no quieren estar, a ningún precio, a la altura de lo que tienen a su cargo, no por eso lo que tienen a su cargo existe menos ni dejará de hacer sentir sus efectos" (54). Así, como no pueden estar a la altura de su propia castración, logran "forman con ella un par" (55): provocan su desmentida (*Verleugnung*) con las "escisiones".

El discurso analítico es el lazo social determinado por la práctica de un análisis. "Merece ser puesto a la altura de los más fundamentales entre los lazos que permanecen para nosotros en actividad" (56). Y así, el desencuentro análisis–institución indica que esa divergencia en su posición de sujeto, merece ser una pregunta planteada a su sujeto, sólo cuando ese sujeto debe reencontrarse, como analizante, en su acto.

Hay otro articulo en la publicación mencionada que lleva por título *Una Escuela fallida.* Mi nombre aparece en dos oportunidades. Se trata, en ambas, de *cartas*. Leemos en la página 128: "en el numero de *Cuadernos Sigmund Freud* de 1977, Juan Carlos Cosentino cita varias cartas de Oscar Masotta" (57).

Las cartas forman parte de la *Presentación* que el jueves 16 de junio de 1977 hice de las Segundas jornadas de entonces. Como comenté, la propuesta sobre institución de grados ya había llegado: está fechada el 30 de marzo de ese mismo año.

Esa presentación de esas jornadas es otro intento fallido. Trata de sostener la *Proposición*: "esta segunda propuesta es una interpretación, acaba con la ilusión de la igualdad resignificando una diferencia". Y, simultáneamente, trata de sostener la inadecuación análisis–institución: "¿cómo conjugar un fin de análisis

y un deseo de ocupar un lugar (A.E.) cuya nota esencial es una reflexión tal sobre el análisis que su destino es el de que la institución lo cruce?" (58).

Los acontecimientos que culminaron en 1979 con la escisión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires fueron complejos y, para mí, difíciles. "Decir la fundación" (59), texto que creyó inaugurar a costa de la escisión una nueva etapa, pretendió despejar el "problema": las "diferencias" entre la proposición sobre institución de grados de Masotta y la proposición de 1967 de Lacan. Pero sólo reprodujo la dificultad intentando resignificar "retroactivamente los grados y la fundación misma" (60).

Un solo dato: tampoco cayeron las designaciones de A.E. Así, el intento que se hizo de poner en funcionamiento en la "nueva" Escuela el procedimiento del pase fue fallido (en plena crisis se intentó hacer caer las nominaciones, llamadas de Oscar Masotta, pero ya era tarde), y culminó con otra división.

Con esa nueva escisión y con la fundación del Seminario Lacaniano, recién entonces, en 1984, pude perder el "título" de A.E. "El Seminario Lacaniano –leemos en sus documentos iniciales– no es una escuela, ya que ésta debe situarse en relación a la experiencia del pase" (61).

Mucho antes, el 23 de marzo de 1979, Oscar Masotta escribe: " *tu segunda carta agregada refleja tu desorientación, viene a medio fechar. ... Esta carta termina por ahora con todo dialogo entre vos y yo. El dialogo no es un chorro, un continuo natural. A veces cesa. Ahora solo te quedará o bien quedarte o bien marcharte* (Está a punto de producirse la primera escisión de la Escuela Freudiana de Bs. As.)*. Si ocurriera lo primero (habrás recibido mi carta, es mi deseo) volveremos a hablar; si lo segundo, solo tal vez alguna vez. ... Si hoy estas desorientado, es porque estarás un poco mejor. A vos también, mi querido,* te falta análisis*, como se dice. Estas patadas mías tal vez te hagan bien. Mis mejores augurios*".

No hubo más cartas. Poco después Oscar Masotta fallecía. Pero nuestra disensión de entonces cobraría retroactivamente su sentido: encontré las ocasiones particulares de no descuidar en todos estos años *esa falta de análisis* y la posición de analizante.

Y así, en otro sitio, no en la institución de los analistas, pude volver a proponer –la primer lectura novedosa de Freud me la proporcionó Masotta– una lectura distinta para los textos de Freud.

Este trabajo, con modificaciones y algunas ampliaciones, constituyó la presentación de un nuevo espacio que inauguramos el 11 de diciembre de 1999 en el Seminario Lacaniano, denominado "La práctica de los analistas". Esta publicado en Lecturas N 13/14, Seminario Lacaniano, Bs. As., julio 2000, págs. 89-106.*

Referencias bibliográficas

1. S. Freud, *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?* (II), AE, XX, pág. 186. Las itálicas me corresponden. Las remisiones corresponden a O.C., Amorrortu Editores (A.E.), Buenos Aires, 1978-85; las revisiones para la traducción del alemán corresponden, salvo aclaración, a *Studienausgabe,* S. Ficher Verlag, Francfort del Meno, 1967-77.
2. *Correo de APA Nº 7,* Bs. As., 1999. En la *Introducción* de "*Pueden los legos"* leemos: "Acaso se llegue a averiguar que en este caso (se refiere al análisis) los enfermos no son como otros enfermos, los legos no son genuinamente tales, ni los médicos son exactamente lo que hay derecho a esperar de unos médicos y en lo cual pueden fundar sus pretensiones. Si se consigue probarlo, se estará justificado en reclamar que la ley no se aplique sin modificación al presente caso (En Austria, país en que escribo y para el cual lo hago, la ley es preventiva: sin esperar el resultado prohibe al no médico tratar enfermos)", Idem, pág. 172.
3. *Carta del 14 de diciembre de 1990* a los Miembros del *Seminario Lacaniano.*
4. J. C. Cosentino (en colaboración), *Acerca del llamado análisis didáctico*, en Cuadernos Sigmund Freud 5/6, Bs. As., 1977, págs. 25-38.
5. J. C. Cosentino (en colaboración), *Análisis e institución,* en Cuadernos Sigmund Freud 5/6, Bs. As., 1977, págs. 127-38.

6. J. Lacan, *El Seminario*, libro XXIV, *L´insu qui sait de l´une-bevue s´aile à mourre*, lección del 10-V-77, inédito.
7. J. C. Cosentino, *Análisis e institución,* ob.cit., pág. 133.
8. O. Massota, *Proposición sobre institución de grados en la EFBA como resguardo de los fines de su fundación,* en Cuadernos Sigmund Freud 5/6, ob.cit., págs. 13-5.
9. J. C. Cosentino, *Análisis e institución,* ob.cit., págs. 137-8.
10. S. Freud, *Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica*, AE, XI, pág. 136.
11. S. Freud, *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico,* AE, XI, págs. 115-6.
12. *Correspondencia S. Freud – O. Rank*, Carta de Freud a Rank del 27 de agosto de 1924, en revista Seminario Lacaniano, N° 6, Bs. As., 1994, págs. 3-9.
13. S. Freud, *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?* (parte IV), ob.cit., pág. 193. Las itálicas me corresponden.
14. J. C. Cosentino, *Cuestiones de Escuela*, en Lecturas del Seminario, N° 2, Bs. As., 1989, págs. 9-20.
15. S. Freud, *Análisis terminable e interminable* , AE, XXIII, págs. 248-51. Las itálicas me corresponden.
16. Idem.
17. J. Lacan, *El Seminario,* libro 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* Paidós, Bs. As., 1996, pág. 241.
18. J. C. Cosentino, *Cuestiones de Escuela*, ob.cit.; y *Cuestiones de Escuela* (IV, resumen), en Uno por Uno, Número especial, Barcelona, marzo 1991, págs. 7-8. Ver también, D. Rabinovich, *Lógicas de la Escuela en psicoanálisis*, en "El deseo del psicoanalista", Manantial, Bs. As., 1999, págs. 157-85.
19. J. A. Miller, *París 3 de enero de 1991*, en Uno por Uno, Número especial, ob.cit., pág. 27 (las itálicas me corresponden). A su vez, en una segunda carta que nos envía a la Comisión SABA–Seminario, el 25 de enero de ese mismo año, puede leerse una preocupación que lo aflige, que no tiene que ver justamente con el procedimiento del pase: "*Si tomo en cuenta la carta precedente* (se refiere a nuestra primera comunicación), *podría tratarse de las etapas siguientes: 1) estudio; 2) poner en práctica. Ahora bien, el procedimiento del pase es un atributo de Escuela; que una iniciativa grupal lo usurpe* (¡sic!) *no es de buen augurio; la experiencia de un grupo* (se refiere a la primera Escuela Freudiana) *al cual pertenecieron la ma yoría de ustedes lo verifica*."
20. Hoy que la "cultura global" prioriza terapias y terapeutas conviene recordarlo: "*La diferencia, por qué no decirlo así, es que una psicoterapia es un manoseo existoso y el psicoanálisis es una operación en su esencia consagrada al fracaso. Y ése es su logro*". J. Lacan, *A modo de conclusión.* Congreso de la Escuela Freudiana de París (1968), en Lettres de l' École Freudienne, Nº 7, París, 1970, pág. 66.
21. Idem, págs. 157-66.
22. J. Lacan, *Discurso pronunciado el 6 de diciembre de1967 a l' E. F. P.,* en Scilicet 2/3, Seuil, París, 1970, pág. 29.
23. J. Lacan, "Un otro falta" y "Carta a Le Monde", *El Seminario*, libro XXVII, *Disolución* (1980-81), en Escansión Nueva Serie, Nº 1, Manantial, Bs. As., 1989, págs. 20-22.
24. Idem, pág. 22.
25. J. Lacan, *A modo de conclusión.* Congreso de la Escuela Freudiana de París (1968), ob.cit., 157-66.
26. S. Kierkegaard, *Ou bien ... ou bien* (*Enter–Ellen*, 1843), Gallimard, París, 1985.
27. J. Lacan, *El Seminario,* libro X, *La angustia,* lección del 19-XII-62, inédito.
28. J. Lacan, *Apertura de la sección clínica* , en Ornicar? 3, en castellano, Petrel, España, 1981, pág. 37.
29. J. C. Cosentino, Curso de Pos-grado "*Estructura y sujeto: análisis de la transferencia*" (1era. y 2da. Parte), Facultad de Psicología, U.B.A., Bs. As., 22-IV al 4-XI-99. Ver también J. Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ob.cit., pág. 40.
30. J. Lacan, *Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los escritos* (1973), en Uno por Uno, N° 42, Bs. As., primavera de 1995, págs. 7-16.

31. .J. Lacan, *Apertura de la sección clínica*, ob.cit, págs. 45-6.

32. J. C. Cosentino, *Apertura* del Curso de Pos-grado "*Estructura y sujeto: análisis de la transferencia*", Facultad de Psicología, U.B.A., Bs. As., 22-IV-99. Ver también *Presentación*, en "Lecturas" N° 11-12, Seminario Lacaniano, Bs. As., 1999, págs. 5-7.

33. Idem, *Apertura* y *Presentación*. Ver también *El fenómeno lacaniano*, Conferencia pronunciada por Lacan en Niza en 1974: "Se pone a la disposición del analizante como el último de los últimos, ya que será preciso que esté a la hora, tres o cuatro veces por semana, para escuchar lo que brotará de él al natural", en Uno por Uno, N° 46, verano de 1998, págs. 11-26.

34. J. Lacan, *Conclusiones del IX Congreso de la Escuela Freudiana,* 6 al 9 de julio de 1978*,* en Lettres de l' École Freudienne, Nº 25, París, junio de 1979, págs. 219-20.

35. Leemos: "Al contrario, en el acceso al lugar de donde se profiere lo que enuncio, la condición estimada por origen primera es la de ser el analizado, o sea, lo que resulta del analizante", J. Lacan, *L'Etourdit* (1972), en Escanción, N° 1, Paidós, Bs. As., 1984, pág. 66.

36. J. Lacan, *El Seminario,* libro XXIV, *L'insu que sait de l'une-bévue s´aile à mourre*, "Lo imposible de aprender", lección del 10-V-77, inédito.

37. J. Lacan, *El Seminario,* libro XX, *Aun*, lección del 21-XI-92, Paidós, Bs. As., 1981, págs. 9-10.

38. J. Lacan, *El Seminario,* libro XXI, *Los no incautos yerran*, lección del 19-II-74, inédito.

39. J. C. Milner, "Las Palabras–Amo", en *Los nombres indistintos*, Manantial, Bs. As., 1999, pág. 77.

40. Lacan afirma en 1980: "No espero nada de las personas, y algo del funcionamiento. Entonces, no me queda otro camino que innovar, ya que esta Escuela, la pifié, por haber fracasado en la producción de Analistas della (A.E.) que estén a la altura". *Un Otro falta*, lección del 15-I-80, ob.cit.

41. M. Izaguirre (compilación y prólogo), *Oscar Masotta. El revés de la trama*, Atuel, Bs. As., 1999.

42. O. Masotta, *Carta del 13 de agosto de 1975* (Londres).

43. *Acta de fundación* de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, en Cuadernos Sigmund Freud N° 4, Bs. As., 1974, pág. 12.

44. H. Levin, *Escuela Freudiana: el discurso y la fundación,* en Cuadernos Sigmund Freud 5/6, ob.cit, pág. 169.

45. O. Masotta, Idem, pág. 15.

46. J. Lacan, *El Seminario, libro 17, El revés del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1992, pág. 86.

47. J. Lacan, *Discurso pronunciado el 6 de diciembre de1967 a l' E. F. P.,* en Scilicet 2/3, Seuil, París, 1970, pág. 9.

48. J. Lacan, *Sobre la experiencia del pase*, en Ornicar? 1, en castellano, Petrel, España, 1981, pág. 37.

49. J. Lacan, *Discurso pronunciado el 6 de diciembre de1967 a l ' E. F. P.,* ob.cit., págs. 18-9.

50. M. Izaguirre, *Prologo*, en "Oscar Masotta. El revés de la trama", ob.cit., pág. 23.

51. J. C. Cosentino, *Presentación*, en Cuadernos Sigmund Freud 5/6, ob.cit, pág. 100.

52. A. Badiou, *Lacan y lo real*, "Conferencia", Bs. As., 29-IV-2000.

53. J. Lacan, *Discurso de clausura de las jornadas sobre las psicosis en el niño*, en El Analiticón, N° 3, Barcelona, 1987, pág. 9.

54. J. Lacan, *El Seminario*, libro XV, *El acto psicoanalítico*, lección del 15 de mayo de 1968, inédito.

55. J. Lacan, *Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI*, en "Intervenciones y textos II", Manantial, Bs. As., 1988, pág. 62. Ver también, A. Salafia, *Entrevista*, en "Oscar Masotta. El revés de la trama", ob.cit., págs. 220-1.

56. J. Lacan, *Télévision*, Seuil, París, 1974, pág. 27.

57. G. Garcia, *Una Escuela fallida*, en "Oscar Masotta. El revés de la trama", ob.cit., pág. 128.

58. J. C. Cosentino, *Presentación*, en Cuadernos Sigmund Freud 5/6, ob.cit, pág. 100.

59. *Decir la fundación*, en Notas de la Escuela Freudiana, N° 3, Bs. As., 1979, págs. 85-9.

60. Idem.

61. *Documentos del Seminario Lacaniano*, 18-XII-84.

El fluido de la tercera persona

Guy Le Gaufey

Traducción: Susana Rizzo

Las relaciones del psicoanálisis y del poder del Estado tienen una larga historia, y cualquiera sea la forma que éstas hayan tomado en el transcurso del tiempo - sea el temor ansioso de los psicoanalistas enrolados en las Seguridades Sociales u otras ; sea que se les haga pagar el Impuesto a las Ganancias, etc... ciertamente, algunas cosas podían, a veces, deslizarse en ese sentido, pero a lo largo de estos años, no veía cómo se podía avanzar en este asunto, si no se estudiaba, de más cerca, este hecho, pues, o bien, se olvidaba la especificidad del psicoanálisis, o bien, se olvidaba la del Estado. En los dos casos, la cuestión central -intenté hacerlo en el título- se me reveló como siendo de la Tercera persona. En mi exposición, voy a distinguir, un primer tiempo, para intentar esbozar la postura de la Tercera persona, en principio, en el sentido gramatical del término en el dispositivo analítico y especialmente en la transferencia y, por otro lado, seguiré algunas pistas que definen el Estado moderno, esta vasta entidad no completamente circunscribible, no obstante, que se llama, el Estado moderno, siempre en el registro de la Tercera persona. En la confluencia de estas dos entidades encontraremos a Mesmer...

En lo relativo al psicoanálisis y a la transferencia, hay algunas frases-guías, por ejemplo en el texto de Freud « Análisis profano » . Desde la primera página escribe « la situación analítica no tolera terceros ». Freud señala, al respecto que, si alguien asistía a una sesión, en esa posición, se aburriría muchísimo. La cuestión no es, exactamente, introducir un tercero, ya sea detrás de espejos opacos o por procedimientos relativamente científicos, sino seguir la pista del tercero bajo formas mucho más sutiles. Por ejemplo, para continuar con las citas de Freud, que son suficientes para hacer referencia a este tema, si ustedes concentran su atención al final del primer sub-título del capítulo 7 de La interpretación de los sueños, ustedes ven a Freud, de repente, emplear uno de los términos, que comienza a desplegar, en los años 1900, el de la representación-meta. Es una manera de hablar, de poner en escena, lo que ya en ese momento él llama la regla fundamental: « Diga lo que le viene a la mente ». Otra manera de describirlo sería algo así como: « Durante el tiempo de la sesión, suspenda toda representación-meta » Usted hablará, sin censura - como lo hago yo mismo en este momento - hacia una representación-meta : intento, en efecto, convencerlo y para ello, voy a emplear diversos métodos. Freud, entonces, continúa: « demando al paciente que suprima toda reflexión y me diga todo lo que le pasa por la cabeza y planteo, en principio (esto es claramente una hipótesis) que, el paciente no puede prescindir de las representaciones-meta relativas al tratamiento- en otros términos, Freud reflexiona, espero que el paciente no olvide que todo eso es una condición del tratamiento. Precaución sutil referida al porvenir de la transferencia... Retoma la cita « y considero que debo encontrar una relación entre las cosas en apariencia más inocentes y fortuitas de las que el paciente podrá decirme de su estado. Hay otra representación-meta de la que el paciente no tiene sospecha, continúa Freud, y lo ha dicho en alemán: *« ist die meiner Person*. » En este momento, los traductores no llegan a un acuerdo: en francés, se lo traduce: « es la persona de su médico ». Freud no ha dicho esto, él ha dicho literalmente, en un alemán muy simple : « es la de mi persona », « one relating to myself » traducido al inglés, muy justamente, por Strachey Pero entre myself et my self, hay una distancia.. Freud no está hablando de él mismo, sino de su persona. Freud está señalando que, justamente, está ahí bajo dos títulos : es aquel que pone en marcha la cura, a quien el paciente se dirige, el que va a interpretar, el que va a decir algunas cosas y luego existe esta *meiner Person*, su persona, que va a venir a juga su rol. En esta frase, Freud señala que él no se toma enteramente por esta *meiner Person*, aunque también lo sea. Ustedes ven ponerse en escena a partir de esto, toda la dificultad en relación al tercero en el dispositivo analítico. El hecho que no haya una tercera persona en el sentido banal del término, no quiere decir, por otra parte, que allí haya solo dos. La « two body psychology », como lo decía Balint y algunos otros, no es exactamente lo que está en juego en el psicoanálisis. Prefiero pensar más bien que somos dos y los restos...: porque no es ni tres ni tampoco dos.

La posición del tercero parece ser, así, un dato de partida en el dispositivo analítico. Es bastante complejo apreciar ese tercero porque él no es sin estar ahí y al mismo tiempo sin ponerse de acuerdo, los analistas de todas las Escuelas, los analistas freudianos, se las arreglen para que no haya terceros demasiado encarnados. Esta es una de las diferencias importantes con las terapias. El análisis es en cierta manera una terapia, aunque no se reduzca a ella. Es una de las trampas habituales en las discusiones respecto de las relaciones entre el análisis y el poder del Estado. Regularmente, llega un momento, es el caso en el texto de Freud de la « Laienanalyse » donde el representante del estado, que es un bribón, que no busca

complicación, termina por decir: al fin y al cabo, es una terapia o no ? Y Freud responde: es mucho más complicado, es eso, pero, a la vez, no es eso, y tampoco puede reducirse a eso...Ahora bien, le haría notar que sobre el tema del tercero, sea o no exitosa la terapia, es algo dónde hay un tercero, incluso, cuando se hace de a dos: hay al menos un objetivo en comun, y esto alcanza a constituir un tercero particularmente sólido. Cuando consultamos a un médico, no se hace necesariamente « un contrato » terapéutico, aunque imaginamos que él tiene un objetivo: vuestra salud, y ustedes, ustedes tienen el mismo objetivo - se está bien de acuerdo sobre eso. Si ustedes van a ver a un analista, de cualquier corriente que éste sea, prefiero creer que les dirá « si...si... », aunque él no les ha dicho en ningún momento : « Escuche, va a hacer un análisis al término de cual determinado síntoma será conducido a desaparecer » - y esto no es simple prudencia técnica de su parte si él no ha dicho esto. Es que instintivamente, para favorecer la posibilidad de la transferencia, el analista intentará arreglárselas para que ese lugar del tercero quede vacío. Que en ningún momento, él o la paciente pueda volver a decir: entonces llegamos a ese objetivo.... Ciertamente, esta reflexión llegará un día u otro, pero el analista no se sentirá limitado en el contrato; él no opinó sobre la existencia concertada de un tercero en común, eso sería bajo la forma de un objetivo a alcanzar. El mantuvo esto en suspenso, sin reflexionar, incluso, sobre eso. En mi opinión, he aquí un punto que es necesario no perder de vista, para discutir las relaciones del analista y del poder del Estado. Porque anticipando en lo que voy a desarrollar, el poder del Estado - que es algo inteligente y sagaz- existe al menos algo que es demasiado mal comprendido, y es que se hagan trucos sin saber dónde se va. Se puede querer cometer crímenes, aunque la puesta en funcionamiento de métodos y procedimientos, eso excede, pues no se sabe donde conduce.

Sino logré convencerlos, al menos, espero haber atraído vuestra atención sobre lo que es, probablemente, el tercero en el dispositivo analítico. Podría convencerlos, con un poco más de tiempo, que para Lacan, es más o menos lo mismo que para Freud desde ese punto de vista y que la invención del sujeto supuesto saber tiene la misma función de señalar un tercero que tiene seguramente las más estrechas relaciones con el analista, pero enfrentado a eso el analista no está obligado a creérselo. Entonces hay un tercero que no llega a advenir ... y es así como funciona.

Si me permiten, es necesario, ahora, examinar otro asunto, que es el del poder del estado. La cuestión es demasiado extensa para responder a la ligera, se enlaza a un tema que siempre me apasionó, que es el objeto de un libro traducido en francés hace unos diez años : « Los dos cuerpos del Rey » de Emile Kantorowicz. Libro monumental, publicado en l957, que desarrolla una teoría medieval de la realeza que comienza grosso modo en el siglo XIV, y que desaparece en Francia en un solo día, el día que Henri IV es asesinado. En seguida voy a decirles porque esa teoría se derrumba.

Qué es esta teoría? Es bastante compleja, oscura, y creemos conocerla a través de ésta frase banal « el rey está muerto, viva el rey ». Es desgraciadamente mucho más complicada, aunque esto consiste en decir que el rey tiene dos cuerpos. Un primer cuerpo, como todo el mundo, un cuerpo que tiene tres cualidades esenciales: puede estar enfermo, puede estar loco y puede morir, tres cualidades... como ustedes y yo! Y luego él tiene otro cuerpo que, no puede estar enfermo, no puede estar loco y no puede morir. Las relaciones entre estos dos cuerpos, es seguramente, el punto ciego de esta teoría, a la vez jurídica y teológica y extremadamente compleja. Lo que de repente me ha interesado mucho, en este tema, de la teoría de los dos cuerpos del Rey, es que imaginaba -según las vías de una analogía bastante oscura al principio - que a pesar de ser rey de nada, el analista tenía un poco este aspecto : al mismo tiempo, él está ahí con su inconsciente, sus debilidades, nadie lo duda, tiene sus equivocaciones y al mismo tiempo, es ese sujeto-supuesto-saber, ese objeto de la transferencia, ese personaje maravilloso y aunque fuera llevado a excusarse de no serlo, más lo sería. (Una de las buenas frases de Francoise Dolto fue declarar: « Oh pero usted sabe, yo no soy el sujeto supuesto saber ». Inútil decir que ella ha devenido ese sujeto supuesto saber en un punto en el que no lo hubiera imaginado nunca). Es bastante vicioso, no se sale de eso diciéndolo : yo, ustedes saben, no me lo creo. No, estamos sujetados en esta experiencia donde opera un tipo de tercero, en el cual, presentía que los dos cuerpos del Rey aportaban a la vez algo de luz y muchas sombras.

Qué ocurrió con el asesinato de Enrique IV? Cuando Enrique IV se hizo asesinar por Ravaillac, la situación política retornó a la calma. Los conflictos religiosos que precedieron su instalación se desvanecieron y además, se previó coronar a la Reina, es decir que ella tuviera toda la confianza. Ellos tenían varios hijos, uno de ellos, el pequeño Luis, en ese entonces, tenía 8 años. Cuando Enrique IV muere, Marie de Médicis hace algo inaudito: al día siguiente de la muerte del rey, ella convoca al Parlamento a una sesión extraordinaria y ante él, hace reconocer al pequeño Luis como futuro rey, a través del cual, ella toma la regencia. Ahora bien, existe un error de lógica. Es necesario saber que en ese tiempo, el Parlamento, era

la cámara de inscripción de las leyes, la instancia jurídica del país. Ese Parlamento había sido reconocido por Enrique IV, entonces, sus poderes habían sido atribuidos por él. Una vez, desaparecido el Rey, el Parlamento no tenía más poder legítimo, no tenía más atribuciones para reconocer a nadie. Una sesión extraordinaria, antigua invención que data más o menos de St. Louis, tenía lugar cuando el Rey promulgaba una ley y su parlamento, por diversas razones, rechazaba inscribirla. En ese momento, el Rey tenía dos posibilidades : la primera, era preservar su ley y esperar un mejor momento ; la segunda, convocar una sesión extraordinaria, es decir convocar a todos los miembros de ese Parlamento en acto solemne y vestidos de ceremonia y en ese momento, decir con voz alta e inteligible, que el Rey mantenía su ley. Y el Parlamento no tenía más que obedecer. Había una relación de autoridad franca, una manera de reglar las disputas entre el ejecutivo y el legislativo. Ahora bien, el pequeño Louis, no era Rey, en esta circunstancia, era el heredero presunto, pero no el Rey, y entonces el Parlamento no tenía ningún poder de reconocerlo. Eran los Reyes que reconocían los Parlamentos y no a la inversa.

Uno de los signos de la existencia de la teoría de los dos cuerpos del Rey, es cuando el Rey moría, se apresuraban a hacer una efigie del Rey. Sobre esto existe una excelente obra de Ralph Gisey « El rey no muere jamás », relato del entierro de Francisco Primero, el entierro real más grandioso de la Realeza Francesa, porque había muerto en un período de calma política, permitiéndoles tomarse un mes para preparar el entierro...Cada regimiento, cada persona que detentaba su poder de Francisco I, se trasladaba a St. Denis, a devolver su bastón, delante del féretro y posteriormente, el Nuevo Rey, se los devolvía, en Reims, así, cada uno se desprendía del poder que, había obtenido del Rey. En el momento del deceso de Enrique IV, la situación cambia bruscamente, a causa del mismo Parlamento que, estaba muy preocupado por la perennidad de los mandatos, porque, cada uno de sus miembros quería, a todo precio, que sus descendientes llegaran a ser miembros del Parlamento, sin haber recuperado antes el mandato. Había toda una negociación entre le Realeza y la Nobleza, que se instaló en ese momento. Ellos acordaron en reconocer un Rey que ellos no conocían como tal, y a partir de entonces, las efigies, es decir la representación post- mortem del Rey, dejaron de hacerse. La última efigie que tuvimos fue la de Enrique IV . El Parlamento reconoció a Luis XIV, Luis XV, Luis XVI, y también al pequeño Luis XIII y no se construyó más efigie a su muerte.

Mejor terminar por una historia cómica: Luis XIII, instalado en su Realeza por una sesión especial del Parlamento, fue quién obtuvo más sesiones que el conjunto de los Reyes de Francia: tenía seguramente cuentas pendientes con esta instancia que lo había proclamado Rey, aunque él no demandara nada a nadie. Esta teoría de los dos cuerpos del Rey se ha derrumbado en ese momento, en Francia (esto fue más complejo en Inglaterra) y a través de la teoría dinástica de los Borbones, de Luis XVI, se constituye, en el lugar que era antes ese segundo cuerpo del Rey absolutamente perenne, se constituye poco a poco, el Estado francés que, en 1789, va a liberarse del primer cuerpo del Rey. Respecto este tema, Antoine Debecq escribió un libro sobre el cuerpo de la historia, donde hay anécdotas y reflexiones respecto al poder de las metáforas en la historia.

Voy a retomar un poco bruscamente a Mesmer. Mientras trabajaba en ese tema, mi atención ha sido atraída por un hecho mínimo. Informado que la Sociedad de los Miembros de la Armonía (los mesmerianos) de Bergerac se había transformado en club de los Jacobinos sin perder ningún miembro, en 1793: los mesmerianos devienen jocobinos, eso no es extraordinario, no obstante, todos en un momento cambiaron de posición. A partir de esto, me interesé nuevamente en Mesmer, pero no como se lo toma corrientemente, retomando la historia a contrapelo: Freud, Liebault, Bemheim, Bread, Puisegur... Mesmer. He querido más bien tomar a Mesmer, como lo he explicado en el título, por detrás, ya sea estudiarlo históricamente, no tanto en el punto de partida de lo que va a desembocar en la transferencia freudiana, sino en lo que ha sido históricamente : el punto final de la primera ola del magnetismo, una suerte de estrella fugaz. Eso había comenzado hace dos siglos, no por el magnetismo animal, que es su invención (1772-76), sino por el magnetismo en general. En 1600, el médico de la Reina de Inglaterra, alguien llamado Gilbert, publica un libro « De Magnete » *qui fait un veritable tabac*: en la primera mitad del siglo XVII, se habla especialmente del magnetismo, la tierra es un gigantesco imán, Kepler se adueña de eso. Por qué la tierra gira alrededor del sol? Magnetismo! Los jesuitas están encantados, Kircher arremete en el asunto y se sirve de eso para interpretar en todas las direcciones, pero como no hay ningún hecho, nada nuevo, como es un puro acontecimiento discursivo , al término de algunas décadas, eso retumba un poco.

Pero, he aquí, que desembarcan el newtonismo y su atracción universal. Hay que insistir sobre ese punto si queremos comprender hasta qué punto Mesmer ha sido el hombre de Las Luces y no el charlatán opaco como se creía conocerlo en épocas anteriores. En el siglo XVIII, los partidarios del magnetismo son las mentes esclarecidas, no especialmente los newtonianos, pero sí aquellos que marchan en la teoría

newtoniana, las mentes cartesianas se conforman en decir: que lo que es esta atracción, una acción a distancia, eso vale bien el ünguento en cuestión, nadie lo cree.

En ese momento, se crea una ósmosis particular entre la oscuridad de lo que es la atracción universal, y lo que es el magnetismo. En el entrecruzamiento de estas dos oscuridades, existe un hecho muy remarcable : Halley (el del cometa) parte en 1698 a surcar los mares, el océano Atlántico (no se arriesga demasiado en el Pacífico porque los ingleses son mal vistos para la época : portugueses y franceses). Atraviesa todo el Atlántico y establece el primer mapa de las desniveles magnéticos del Océano. Deduce una teoría que le permite completar sus mapas allí donde no ha llegado. Y entonces vemos aparecer algo que interesa enormemente a los navegantes (la brújula) : el mapa de las declinaciones magnéticas. No se sabía como desenvolverse con la longitud, la Sociedad Científica Inglesa creó un premio de 20.000 libras para quién fuera capaz de determinar la longitud en veinte millas próximas. Todo el mundo se interesa, nadie puede dudar que el magnetismo existe, pues, cada uno está con su brújula, la tierra es un gran imán, esto es indudable; hay cosas que no se ven y que guían las agujas de las brújulas, he aquí lo importante. La hipótesis de un fluido es verdaderamente lo único que se puede hacer científicamente. Ustedes medirán por eso, el poder de todo el discurso científico y del discurso newtoniano: los planetas giran en efecto muy bien y ese discurso está en tren de ganar, arrastrando, quizás, a pesar de él, en su órbita, al magnetismo animal de Mesmer.

Cuando, en 1776, Mesmer, lanza su experiencia en Viena, se ubica deliberadamente del lado de Las Luces. Hizo falta, creo, la edición de Robert Amadou de los textos de Mesmer para mostrar que en su tesis de Medicina, aquel había plagiado tranquilamente a un médico inglés de comienzos de siglo, Mead, que era partidario de una medicina física, en la cual explicaba que la presión del aire era tan importante como la distancia de la luna...todo un lenguaje que para la época pasaba por muy fisicalista y Mesmer invoca efectivamente esta tradición, y lanza una medicina de apariencia muy moderna. Mesmer llega a París, en 1778, y bastante rápidamente, tiene una clientela muy variada - es también la característica del psicoanálisis cuando se conoce en todos lados-, tanto gente pobres como también magistrados y nobles. Y además, para decirles hasta que punto era un hombre del Antiguo Régimen, su lacayo, el célebre Antonio, tenía, cuando se instaló un poco más tarde en la calle Le Coq-Héron en París, cuatro tipos de silbido para señalar el nivel social de la persona que ingresaba, porque tenía cuatro bancas, tres muy caras y una barata. Mesmer había ganado mucho dinero (para el año 84-85, viajaba en carrosa) y -anécdota, en 1781, él ya estaba de malas con la sociedad de Paris, parte a Bélgica y hace saber que no volverá a Francia. Es bastante altanero y además hablaba francés con fuerte acento alemán. Damton, uno de los historiadores más serios de Mesmer, decía que en comparación con esta forma de hablar, el dialecto de Cagliostro era la claridad misma. Nicolas Bergasse, abogado, fue el redactor de algunos textos de Mesmer, su voz en las reuniones de la Sociedad de la Armonía, antes de que se enojaran, era más oída que la de Mesmer. Hay ahí una dimensión lingüística muy importante, es más fácil ser un Mesmer cuando no se habla el idioma. Pues cuando Mesmer parte a Bélgica haciendo saber que no volverá mas sus clientes de la Corte se conmueven y convencen a la reina para que el gobernador haga algo por él. En ese momento el duque de Maurepas, primer Ministro, convoca a Mesmer y le propone comprar su descubrimiento por 20.000 francos, lo que es un poco menos que a principios de siglo, pero igual es bastante, y 10.000 francos más si abre une Clínica en Paris. Pero Mesmer desestima esto, pues quiere un castillo y tierras. Esto parece absolutamente extravagante. El quiere mucho más y nada es negociable. El asunto no termina ahí y Mesmer continúa en Paris durante 1780 con una tremenda clientela. El aparece en el momento oportuno porque había una gran cantidad de nobles enfrentados al poder real, que lo iban a consultar para enfrentarse a la autoridad de las comisiones del Rey, una científica y la otra más cosmopolita. La pelea de Mesmer contra el poder real fue como la de David y Goliat, cuando un poder persigue a alguien que es defendido por los opositores a este poder. Seguramente deviene una apuesta política importante, y en el '85-'86 no solo los pensadores de las luces están de parte de Mesmer sino también aquellos que están a favor de la Revolución. Bergasse va a ser un constituyente, alguien importante en el movimiento revolucionario, al menos en sus comienzos. Son las mentes iluminadas las que están a favor de Mesmer. No hablo más de esto porque querría llegar a lo que era para mí la hipótesis, que no he podido tratar aún porque habría demandado demasiado trabajo tanto histórico como textual. Volveré a mi punto de partida sobre el tema del psicoanálisis y el poder del Estado.

En la corriente freudiana y lacaniana, a la que pertenezco, se tiene la clásica tendencia de explicar, en todos los casos, hasta que punto un Freud no hubiera existido de no ser por el surgimiento del pensamiento científico, es decir que primero, hacía falta el advenimiento de la Ciencia, un Galileo, con su corte epistemológico para que un Freud fuera posible. No obstante, encuentro que se ha dejado demasiado de lado, aunque algunos autores lo hayan tratado, entre otros, quizás Pierre Legendre, el

hecho que la subjetividad está enormemente determinada por La Constitución. El sujeto del Rey y el ciudadano de la República, en una cierta época, era el mismo individuo, aunque no era ciertamente el mismo sujeto; el reparto de cartas no es el mismo. Más bien, tengo tendencia a pensar, y les confieso mi hipótesis de trabajo que no he sabido trabajar como lo hubiera querido, es que si se mira la historia del mesmerismo en los años 80, es el boom en París, (agosto 88: convocación de los Estados Generales, septiembre 88 : fin del mesmerismo). La actualidad política, evidentemente, expulsó todo: a Mesmer y al resto. Pero, entre los mesmeristas, estaba La Fayette, Cara, Dupresmenil, Brisot (jefe de los Girondinos), personas de todas las líneas políticas y que se habían reencontrado alrededor de las bancas. Excepto esto, ellos no estaban de acuerdo, evidentemente, en nada. Por ejemplo, Bailly fue constituyente como Bergasse, mientras que diez años antes, él era funcionario en la Comisión que atacaba violentamente el mesmerismo...Ellos se detestaban no muy cordialmente.

Bergasse no decía las mismas cosas que Mesner; él era rousseriano, mientras que Mesner no había leído demasiado a Rousseau. Bergasse tenía un discurso que ha desaparecido bajo la instauración del ciudadano y especialmente del lazo social que continua siendo el nuestro y que grosso modo es estructurado por la fiesta de la Federación del 14 de julio de 1790. Nosotros estamos aún (Francois Furet había descripto la situación, mostrando hasta que punto el mito fundador de ese 14 de julio de 1790 guarda su importancia ; imagino que ustedes tendrán una idea, pero piensen en ese detalle : el 14 de julio de 1790, a mediodía en todas las ciudades de Francia, hubo millones de personas para decir : « sí, lo juro » después de la lectura del juramento ; entonces -como siempre Paris fue la excepción (esto ocurrió dos horas después del mediodía)- hubo personas para establecer ese contrato que decimos « social ». Es difícil creerlo, pues para nosotros son entidades totalmente abstractas, rousseriano o Hobbistas. Se piensa más bien que eso no ocurrió jamás, es como que alguien vaya a ver a su vecino diciéndole: « yo resigno mi derecho a gobernarme a mí mismo, si y solo si tú haces lo mismo que yo, en virtud de una tercera persona ». Esto no se vio jamás, pero el 14 de julio de 1790... casi! A partir de ello, me dije que esta historia tan famosa del magnetismo había devenido alguna cosa que no era la ciencia, que no era la racionalidad científica, sino simplemente algo que el poder estatal solo podía marginalizar. El lazo social era el poder del Estado. El lazo social. Bergasse pensaba que el fluido mesmeriano permitía no solamente cuidar los cuerpos sino cuidar la sociedad. Sieyes, por su parte, que no era mesmeriano, decía: « que es necesario hacer de los cuerpos particulares » y él respondía: « es necesario quitarlos, son tumores ». He aquí un razonamiento mesmeriano: es necesario quitar lo que molesta la circulación del fluido. Francia está dividida: la invención de los Departamentos es el símbolo de eso. Se divide Francia. A la vez, se reúne, es la fiesta de la Federación, pero al mismo tiempo se divide y se tiene a partir de eso toda una temática del hombre regenerado. El hombre del antiguo sistema, del antiguo régimen se extinguió junto con las mismas complicaciones. Ahora tabla rasa, existe la temática del hombre regenerado. Y bien, este hombre regenerado es hasta en sus extremos robesperianos, un ciudadano que está totalmente entramado por el nuevo lazo social, el de la República al fin desligado de su rey. Un jacobino del 93-94 exclama, en un reunión en Paris, que no es necesario hablar más, que hace falta decidirse los unos con los otros... mirándose a los ojos. Todo el lenguaje es en sí mismo peligroso, el lenguaje es del antiguo régimen, si lo podemos decir, la voluntad general debe tanto atravesar al ciudadano cuanto a los ciudadanos, los verdaderos ciudadanos deberían comprenderse mirándose a los ojos. Vean a qué extremos se llega pero observen que los argumentos de este orden, si pueden ser sostenidos, qué es lo que tienen que hacer del fluido mesmeriano; él ha transmutado, se ha fundido, ha desaparecido en la ciudadanía.

Me he permitido pensar a partir de esto, ya sea Puysegur, Faria, Deleuze y algunos otros, han tenido el problema de perseguir el tema bajo sus diferentes formas, estaban consagrados a una marginalidad, no solamente en relación a la racionalidad científica sino en relación al lazo social posicionado profundamente por esta Revolución Francesa. Dejo de lado los detalles de la Restauración, del Estatuto, etc. Seguramente el ciudadano de hoy no es el que era. Así también las cartas se reparten de manera tal que también el inconsciente no es más el que era ; no es simplemente que las teorías se apoyen a fuerza de ser respetadas, eso es un don, las metáforas no viven mucho tiempo, se tiende a decir que las historias de amor duran diez años, las buenas, las serias, con las metáforas pasa lo mismo. Y pues uno de los dramas de las generaciones de analistas que siguieron es que a partir de la tercera generación, cuando se emplean las mismas metáforas del abuelo, se siente el olor a quemado. Ahora bien el cambio de las metáforas es siempre algo muy complicado porque sólo se cambia una parte, se cambia la zona de producción metafórica, por ej. la metafísica, es una zona entera de producción metafórica. Uno de los logros de Lacan es precisamente haber triunfado en instalar una terminología y un sistema metafórico que, por ejemplo, pequeño detalle, no se sirven del fluido mientras que para Freud, el investimiento del objeto que recae sobre el yo, corre por todos lados. Hay en Freud una metáfora hidráulica permanente, si ustedes no me creen lean: « La escisión ». Hay una hidráulica freudiana que es muy interesante, pero cuando se

ha extraído todo lo que se podía de ese texto se concluye en escritos absurdos a la decimoquinta generación, se siguen abriendo las venas cuando ya no hay nada que circule. Convendría cambiar el sistema metafórico, pero yo quisiera concluir este tema de racionalidad política, al menos en cuanto a las discusiones que van a continuar, para pasar al de las relaciones entre el psicoanálisis y el poder del Estado.

He querido precisar que los analistas no estaban en posición de aventureros, no los veo como corsarios ni como piratas; sin embargo, existe una ambigüedad fundamental del análisis enfrentado con la medicina en sus relaciones con el Estado, y con la psicología en sus relaciones con la universidad, es decir también con el Estado. No sueño, ciertamente, con un psicoanálisis puro, separado de sus lazos, porque sino dejaría de existir, pero en esta ambigüedad, es fundamental pensar la singularidad del psicoanálisis esencialmente en el plano político. ¿Cómo articular una cierta racionalidad, en principio, sobre lo adquirido en la opacidad del mesmerismo, que está en el centro de las consideraciones sobre la transferencia? ¿Cómo posicionar esa transferencia en relación a la supuesta claridad del lazo social en la cual estamos inmersos en tanto ciudadanos? Esta es una de las tareas en la que podemos pretender avanzar para intentar pensar la relación del psicoanálisis con el poder del Estado.

Existe asimismo una relación estrecha entre la constitución de las teorías psicoanalíticas y el lazo social? Han citado « Le Leviatan » de Hobbes, es una inversión del orden histórico de las cosas, es decir que en la historia, la asociación política es anterior a la asociación de ideas, los primeros teóricos de la asociación son personas que construyeron las comunas medievales con mucha dificultad y cuando Hobbes publica su Léviatan, él hace lo contrario : dice porque somos racionales y si lo somos, es que somos capaces de calcular sobre representaciones que se asocian, guiadas por la razón porque las asociaciones libres él las evoca pero él dice eso y eso no conduce a nada, es poco serio. Es muy interesante ver como posteriormente, todos les....ingleses denuncian la asociación libre justamente por oposición a una asociación reglada de hecho, lo que Hobbes hace, es que el construyó una psicología importando un modelo político cuyo pensamiento en Hobbes es una sociedad....

Mi reflexión sobre la tercera persona, sobre el tercero, se apoya sobre la noción de persona ficticia, es decir sobre un estatuto acordado al tercero como siendo en un comienzo ficticio. Cuando se comienza a pensar en el tercero en términos realistas, se pierde e incluso también gramaticalmente, el yo y el tú, luego de mucho tiempo, se sabe quién es. El, no sabe quién es. El gramático les dice: existe él personificado: él me ama, existe «el » nuestro: Llueve. Lo genial de Hobbes es el de haber inventado una tercera persona que no puede hablar si alguien no habla en su lugar. Al comienzo, estos son: los niños, los locos, y todos aquellos que tienen necesidad de un tutor, personas jurídicas que no pueden hablar jurídicamente porque son plurales. Si por el contrario, existe una autoridad civil que quiere considerar que el Señor X es el tutor de la persona en cuestión, entonces, en ese momento, esta persona podrá participar con pleno derecho de la vida jurídica.

Ven que así, a partir del siglo XVII, entre el « él » que puede devenir en « yo » (el « él » me ama) que no será jamás un « yo » (« Llueve »), existen terceras personas que no son ni lo uno ni lo otro, y sugiero que el inconsciente freudiano a venido a ese lugar. El inconsciente freudiano ha venido al lugar de una tercera persona que no es totalmente « yo » aunque no es tampoco el « él » neutro paranoico, una tercera persona que hablaría y que sería enteramente personificada. Una de las definiciones de la paranoia podría ser ésta: una tercera persona que es enteramente una persona. «Llueve » = es él que llueve. La hipótesis freudiana, desaparece, en ese pequeño intervalo entre el « él » personificado y el « él » no personificado. « Wo es war, soll ich werden ». Es lo que intentaba explicarles al comienzo de esta exposición, hablando del hecho que instintivamente, en la instalación de la transferencia, el analista es aquel que va instalar un pequeño intervalo entre la pura y franca paranoia y la « two body psychology », ahí donde estaría el entre dos, donde cada uno causaría el inconsciente del otro. Y bien, no, es casi a la inversa, instaurar esta posibilidad del tercero que será la transferencia. La transferencia será la puesta en acto que resulte del tercero en tanto que posible, y si esto tiene lugar, a riesgo de ver aparecer para la ocasión trucos bastante instructivos, que van a permitir la interpretación - de donde ella venga (ella no viene necesariamente del analista)

Traduccion : Susana Rizzo

Bibliographie :

E. Kantorowicz, *Les deux corps du Roi,*Gallimard, Paris.

R. Darnton, *La fin des Lumières, le Mesmérisme et la Révolution,* O. Jacob, Paris, 1995

G. Le Gaufey, *Anatomie de la troisième personne,* EPEL, Paris, 1999. ***Anatomía de la tercera persona***, EDELP 200

Trauma político (Argumento)

Franz Kaltenbeck

Traducción de Marta Dubini

El trauma no se trata nunca en directo sino siempre en el après-coup. Sólo es accesible en lo que de él se escribe en el síntoma.

Los conceptos psicoanalíticos tienen, a veces, historias y efectos políticos, sobre todo, cuando se han formado luego de un acontecimiento traumático.

Uno de esos conceptos es el de "Ideal del Yo". Freud lo incluyó en su artículo "Introducción del Narcisismo" (1914) en el que arregla cuentas con Jung.

Un año antes habían comenzado las circulares del "Comité secreto", cuyo primer tomo se publicó el año pasado, en alemán.

El Ideal del Yo arroja su sombra sobre este grupo.

Freud defiende la unidad a cualquier precio, Ferenczi invita a sus amigos a renunciar a sus pensamientos. En materia de doctrina, sólo cuentan los textos Freud.

Sin embargo, la unidad no duró. Las falsas lecturas de la obra ya estaban en marcha. La obediencia, no impediría el grave conflicto con Rank.

Contrariamente a lo que podría creerse, el Ideal del Yo no es un concepto puro. Es cierto que da al sujeto su ubicación en el Otro, pero, también, opera la represión. Es, a la vez, particular a un sujeto y universal en cuanto a la ley. No es casual que Freud lo haya utilizado como sinónimo del Superyo en algunos pasajes de "El Yo y el Ello".

En sus Escritos, Lacan describe la génesis problemática del Ideal del Yo como resultado de un error del sujeto en cuanto a la Cosa y critica el empleo del ideal en la identificación del grupo.

Esta crítica puede extenderse. Distinguiría, así, dos modos de reaccionar a un trauma político. Por por una parte, por el lazo mentiroso, por la escalada autoritaria. Es la vía que calificaría de fascista.

Por otra parte, está la vía del síntoma que transforma al Otro a partir de la pulsión. Es el arte con un impacto político.

TRAUMA POLÍTICO Y REFLEXIVIDAD DEL OBJETO

Mediante el pensamiento analizante, el sujeto trata de responder a las aporías que ha encontrado en el curso de su vida y de su análisis. Este pensamiento me parece tanto más necesario en cuanto el inconsciente no puede cifrar todas las satisfacciones paradojales de la pulsión. El análisis pone al sujeto frente a sus *impasses*.

Me parece que Freud, quien se mantenía más bien distante con sus pacientes, forzó un encuentro extremadamente doloroso entre lo que yo llamaría, algo apresuradamente, lo "real político" y el grupo de alumnos al que decidió confiarle su Internacional para que la perpetuaran.

Hoy en día ya no quedan dudas del éxito de esa operación, a pesar de las enormes pérdidas que implicó

En un momento muy duro de su vida, E. Jones, instigador del Comité Secreto, escribe a Freud: "La política y las personalidades del trabajo psicoanalítico han engendrado más dolor que placer en estos últimos años... ¿y qué otra cosa? ".

Después de una atenta lectura del libro de Phyllis Grosskurth, "Freud el anillo secreto", he llegado a esta conclusión : Lo que le ocurrió al "círculo interior" que rodeaba a Freud, fue una experiencia necesaria, un (psico-)drama y un laboratorio del colectivo analítico indispensables para una implantación sólida de la IPA en el mundo.

Al mismo tiempo hago notar que una escuela que se pretende lacaniana, a pesar de sus declaraciones unitaristas y de su voluntarismo conquistador, jamás ha alcanzado una meta comparable – una sólida instalación a escala mundial.

Dice "unidad", pero más bien produce escisión tras escisión. Y, en lugar de un gran drama, sólo engendra escenas mezquinas.

Además, esta escuela que se proclama de Lacan, rechaza el anuncio de este seminario en su Correo. Correo en el cual leemos toda clase de anuncios y de nombres. Sin embargo, los nuestros, están allí censurados. ¿Ampara el derecho de asociación una censura semejante? Está por verse.

Por el momento, hago notar que esta censura prueba la fragilidad de la escuela que se considera "una". Ya he señalado en otro lado que su jefe no teme a nada tanto como a la competencia.

Fragilidad política e intelectual. Esta última debilidad se revela, por ejemplo, en la idea, enunciada hace algún tiempo por quien se hace llamar "el delegado general", de que los miembros de su organización estarían todos frente a un real que los haría desdichados. Hemos leído, incluso, que serían todos iguales frente al goce.

Falsa idea la de pretender crear un lazo igualitario en una nave que zozobra.

Es decir, un real que en principio debería ser el mismo para todo el mundo, un real sin falla, el de la matemática.

Que nos enseña un matemático como Alain Connes sobre este real?

Primeramente se opone a la concepción de la matemática como lenguaje. (Es decir al punto de vista formalista). Para el matemático hay dos fuentes de la intuición inmediata y de la evidencia experimental : el espacio que nos rodea y los números naturales.

Sobre esa base nacieron la geometría y la teoría de los números. Los logros esenciales del matemático no consisten en los cálculos sino en el desarrollo de conceptos bajo la forma de construcciones axiomáticas ; por ejemplo, los conceptos fundamentales de la aritmética.

Son conceptos que conducen a la resolución de los problemas y que dan testimonio del progreso de la ciencia. Son también esos conceptos los que permiten captar y estructurar el real matemático cuyos objetos, sin embargo, no se dejan "localizar" en el espacio ni el tiempo.

Por lo tanto, el matemático tiene que enfrentarse con un real "bruto". Se trata, para él, de estructurarlo. Por ejemplo, puede captar un número infinito de objetos gracias al pensamiento puro. Ahora bien, no hay receta para elegir el concepto justo. Es en esa falta donde Alain Connes sitúa el verdadero lugar de la "creatividad matemática".

Nuestro matemático distingue dos métodos: Por ejemplo: Busco mi nombre en una lista de 1000 nombres. Leo todos los nombres para encontrar el mío. Es el método inductivo. O, elimino desde el comienzo todos los nombres que no empiecen por la misma letra que el mío, luego elimino todas las segundas letras que no corresponden al mío, y así sucesivamente. Es el método proyectivo.

Alain Connes nos entrega una interpretación del teorema de Gödel que debería interesar a los psicoanalistas: "El real matemático bruto no se deja ordenar como un todo por el método proyectivo. Es, por naturaleza, infinito y se sustrae a toda tentativa de reducción completa a un lenguaje formal". La matemática no es una ciencia que podamos encontrar "toda", afirma el investigador, citando a Humboldt.

Esta interpretación del teorema de la incompletud evoca el "no-todo" de Lacan, del cual Geneviève dice en su libro que no forma ningún sistema sino sólo "una serie de puntos de imposibilidades y de paradojas". Evidentemente, Alain Connes se precipita para cerrar la hiancia abierta por Gödel.

El real matemático, independiente del ser humano, nos obliga a admitir una evolución de las teorías matemáticas comparable a la evolución biológica con su competencia, selección e integración, en el canon cultural de la matemática. Es su interpretación "positiva" del célebre teorema.

Como quiera que sea, el investigador nos ha entregado el paradigma de un real objetivo que, ciertamente, no es accesible a todos de la misma manera. Pero, quizá, el amo de la llamada Escuela (de la Causa Freudiana) ¿quiere simplemente hacer lazo entre sus miembros a partir del horror de lo real?

Ya hemos visto sistemas de defensa semejantes en psicoanálisis – por ejemplo, cuando la corriente de Anna Freud jugó la pedagogía contra la exploración del inconsciente infantil sostenida por su rival, M. Klein.

*

Tal como Phyllis Grosskurth lo cuenta, la epopeya del Comité Secreto no sólo es conmovedora sino, además, sorprendente.

Nadie salió indemne de eso - salvo, quizá, el silencioso Hanns Sachs - y estoy seguro de que ninguno de los cinco miembros originales imaginó lo que le esperaba durante los catorce años de existencia del Comité (entre 1913 y 1927) como círculo cerrado y secreto.

Pero los desgarramientos entre los cinco hombres (Eitingon sucedió en 1926 a Abraham) permanecerían anecdóticos si no hubieran ido acompañados de serios cuestionamientos teóricos. Fuera de Eitingon, los paladines eran, además, grandes autores.

A pesar de sus constantes profesiones de fe y de obediencia, ninguno de esos autores permaneció realmente fiel a Freud. Lacan habla de sus "repetidos abandonos", en los que Freud habría medido "la inadecuación mental y moral de sus primeros adeptos".

Para agregar enseguida : "Espíritus y caracteres respecto de los que nada es más claro que superaban ampliamente tanto a los mejores como a la multitud que, desde entonces, se expandió por el mundo con la doctrina "

Recordemos brevemente algunas fechas de la historia del Comité.

A partir de 1911, la relación entre Freud y Jung comienza a deteriorarse. El conflicto entre ellos tenía una dimensión científica y una dimensión política.

Jung no adhirió nunca verdaderamente a la teoría de la libido (sexual) . Phyllis Grosskurth llegará a decir que Jung envía las "Memorias de Schreber" a Freud, en 1910, para convencerlo del origen tóxico de las psicosis, buscando de esa manera provocar una confrontación entre ellos. No he encontrado el pasaje de la Correspondencia Freud-Jung que corrobore esta afirmación.

Políticamente, Jung y los psiquiatras de Burghölzli prometían a Freud una apertura al mundo. Es ese un momento histórico para la política de la transmisión del psicoanálisis. Considero el encuentro fallido entre Freud y Jung como un trauma político y fundador.

Freud, además, invistió a Jung como su sucesor. En detrimento de los vieneses, lo nombró presidente de la IPA en 1910, durante el primer congreso en Nuremberg. No había allí evidencia alguna de que habría de deshacerse de él dos años más tarde.

Fue en el mismo año, el 22 de Julio de 1912, cuando Ernest Jones propuso a Freud la idea de un comité secreto, elaborada a partir de una propuesta de Ferenczi.

No es casual que el "goy" del grupo se apr opiara del vacío dejado por Jung.

> "Su fantasma de penetrar el círculo íntimo creando el comité no era más que una ilusión, pues él sería para siempre un hombrecito poco atractivo, con su cara de hurón implorante apretada contra el vidrio". (Grosskurth, op.cit., p. 130.).

Freud estaba encantado con la sugerencia y reivindica, incluso, la propiedad de la idea atribuida a Ferenczi: "Lo que cautivó mi imaginación es su idea de un concejo secreto compuesto por los mejores y más meritorios de nosotros, a fin de vigilar el desarrollo ulterior del psicoanálisis y de defender la causa contra las personalidades y los accidentes, cuando yo ya no esté."

En junio de 1913, Jones va a Budapest a hacer su análisis con Ferenczi.

A propósito del análisis de Jones, Freud le escribe: "Alimente la larva a fin de que pueda convertirse en abeja reina."

A Jones - quien sabía que el analista húngaro se escribía con el maestro de Viena – le inquietaba la idea de que el primero le revelase algo de su persona al segundo.

Freud también analizaba a las mujeres de los paladines. A Elma Palos, con quien Ferenczi habría de casarse – prácticamente bajo orden de Freud, aunque aquel amaba más bien a su hija Gizella – así como a Loe Kahn, la primera mujer de Jones.

En su carta del 8 de diciembre de 1912 a Jones, Freud llega a evocar la "anestesia sexual" de Loe.

Ferenczi sería analizado dos veces por Freud (tres semanas en octubre de 1914 y tres semanas en junio de 1916 – siempre a razón de dos sesiones por día). Esos análisis encontraron su epílogo en el reproche - que Ferenczi dirige en 1929 a su maestro - de haber descuidado su transferencia negativa. Cuatro años después de la muerte de Ferenczi, Freud volverá sobre ese reproche para refutarlo, en "Análisis terminable e interminable" (1937).

Rank, por su parte, aprovechó su proximidad con Freud para no hacer análisis. Sólo luego de su primer viaje a América con el maestro, se sometió a algunas entrevistas forzadas. Es probable que su psicosis se haya desencadenado cuando se enteró - por Felix Deutsch, en 1923 - que Freud padecía de cáncer. Habría reaccionado a esta noticia con una risa loca en pleno comité cuando sus colegas hablaban de la enfermedad de Freud.

Únicamente Abraham parece no haber hecho análisis.

Es preciso notar, además, que Freud – y también los paladines entre ellos mismos - arreglaban a menudo sus querellas y discusiones en términos analíticos, incluso interpretándose mutuamente su conducta.

Así, en 1924, Freud afirmaba que Rank había escapado a Estados Unidos "porque presumíamos que Freud iba a morir".

Y a propósito del partido que Jones tomó por M. Klein en el debate entre ella y A. Freud, el padre de Anna le confía a Eitingon:

"Jones necesita de M. Klein porque él mismo carece de originalidad y 'la aplicación que ha hecho de mis ideas permanece en un nivel escolar' ". Luego escribe: "Soy una parte de su Superyó que está descontenta de su Yo".

Tampoco Jones se privaba de interpretar, por ejemplo, la psicosis de Rank, cuando señalaba la *Vaterablehnung* (el rechazo del padre) de aquel y su evitamiento del Complejo de Edipo.

El hecho de que Freud haya jugado el rol de Superyo se revela, también, en un pasaje de una carta de Jones a Abraham – estamos antes del congreso de Salzburgo, en abril de 1924, en plena tensión entre Abraham y Jones por un lado, y entre Ferenczi y Rank por el otro - :

"Sería una extraña ironía que perdiéramos parte de la amistad íntima del Profesor a causa de una lealtad demasiado grande hacia su obra, pero esto es algo que bien podría ocurrir."

Este pasaje da testimonio de la elección alienante ante la que Jones se encontraba: permanecer fiel a la obra significaría perder la amistad del Profesor, aceptar las desviaciones de Ferenczi y Rank implicaría una traición a la misma.

En la célebre circular enviada por Ferenczi el 1 de diciembre de 1919, se definió así el objetivo del Comité:

"El objetivo del Comité no es poco importante. Se trata de conservar y de transmitir a las generaciones venideras las grandes ideas y el saber de Freud atravesando todos los peligros que los amenazan, tanto desde el exterior como desde el interior. Estas ideas deben mantenerse lo más inalteradas posibles. Estamos frente al producto de una mente cuya significación no podemos aun estimar. Todo lo que él nos ha dicho y lo que aun nos dirá debe ser guardado (*gehegt*) de una manera dogmática, aun aquello que nos gustaría, quizá, expresar de otra manera.

No pocas veces hube de reconocer *après-coup* que la explicación que él daba era, después de todo, la más profunda y pertinente. La capacidad de renunciar a una idea propia en favor de la idea central es, entonces, una de las condiciones principales ligadas la pertenencia del Comité"

Ferenczi reconoce a sus colegas la gran modestia que distingue su funcionamiento y que los predestina a su tarea en el Comité. Junto a esa condición fundamental e indispensable – la modestia - Ferenczi les dice que poseen cualidades que él admira y que les permiten utilizar el psicoanálisis de manera provechosa para la humanidad y para la sociedad "mientras muchos de nosotros nos fatigamos en las tareas científicas".

En la mente de Ferenczi, esas tareas científicas parecen traer divergencias en la orientación del trabajo y en la visión del mundo. "Divergencias que no podrán perturbar nuestro trabajo colectivo. Más bien se aglutinarán para formar una unidad, que no será más que el débil reflejo de la universalidad que poseemos en Freud".

Esa circular es tanto más patética si consideramos que pronto estallarían las disputas que habían quedado suspendidas por la guerra.

Así, por ejemplo, los ataques de Abraham contra Rank alcanzan su paroxismo cuando Ferenczi y Rank publican, en 1924, su libro "Objetivos del desarrollo del psicoanálisis", en el cual presentan su técnica analítica.

El estilo autoritario de Rank como secretario de la Sociedad de Viena y director de la editorial psicoanalítica, era inaceptable para el analista berlinés quien no dejaba de insistir en su autonomía política.

Freud tuvo que calmar los ánimos con una circular, de noviembre de 1922, explicando que las circulares provenientes de Viena eran redactadas por él mismo y por Rank. Freud, además, habría de defender a Rank hasta el final - es decir, hasta su partida definitiva de Viena - apreciando su originalidad y su fuerza de trabajo.

Sin embargo, luego de que Beate Rank volvió de Estados Unidos para contarle las hazañas de su marido en el país del dólar, Freud escribió a Ferenczi: "De Rank se puede aprender que ser un canalla es todavía lo que trae más ganancia en el mundo."

En 1922, trató una vez más de hacer entrar en razón a sus paladines. "ustedes no deberían empujarme al rol del viejo Attinghans (un personaje de Guillermo Tell) cuyas últimas palabras fueron : "Sean unidos, unidos, unidos"

Tanto este pasaje como su interpretación del Superyó de Jones muestran que se trataba verdaderamente de interpretaciones.

En lo que concierne al analista de Gales, Freud no se vanagloria de ser el Superyó de Jones sino más bien de haber sido incorporado por él para ser una parte de su Superyó.

Cuando en noviembre de 1922 se dirige a su Comité, no lo conmina a estar unido. Freud liga más bien la unidad a su muerte.

El Comité se disolvió por primera vez el 10 de abril de 1924. Ni las disputas ni los celos entre hermanos fueron el motivo. Phyllis Grosskurth tiene razón en considerar que la causa de la disolución fueron tres libros: "El desarrollo del psicoanálisis" de Ferenczi y Rank, "El trauma del nacimiento", de Rank y "Thalassa", de Ferenczi. Los tres habían recibido la aprobación de Freud, quien, incluso, aceptó la dedicatoria del libro de Rank: "Ella significa también para mí: "Non omnis moriar" ("No moriré enteramente").

En "El trauma del nacimiento", Rank toma riesgos y trastoca dogmas establecidos; por ejemplo, cuando retrotrae la angustia de castración a la del nacimiento a través del órgano genital femenino. Para él, la memoria se basa en la represión originaria del trauma del nacimiento y considera que el amor sexual es siempre incestuoso: "la tentativa grandiosa de un restablecimiento parcial de la situación original entre madre y niño. El neurótico fracasa en esta tentativa de sexualidad. No se conforma con una satisfacción parcial de retorno a la madre como la que le es acordada en el acto sexual sino que quiere volver a entrar totalmente en la madre."

Rank afirma la existencia de fantasmas de retorno al cuerpo materno y de reproducciones de las posiciones intrauterinas del sujeto. (Cuando S. Beckett recordó su análisis con Bion produjo, en efecto, un fantasma semejante , salvo que él no quería volver al cuerpo de su madre porque allí se sentía encerrado.)

Los detractores de Rank dirán que negaba el inconsciente. En "Inhibición, Síntoma y Angustia" - (cap. X), Freud reconoce que "el proceso del nacimiento es la primera situación de peligro, y, por lo tanto, el modelo de la reacción de angustia". Pero combate la tesis de Rank según la cual el neurótico no logra nunca la abreacción del trauma del nacimiento.

Para Freud, Rank se abandona a un círculo vicioso: la reacción a ese trauma es la angustia. Ahora bien, cuanto más grande es la angustia más debería lograrse la abreacción ¡Y nadie se atrevería a negar que el neurótico sufre de angustia!

El personaje más conmovedor del Comité – es el caso decirlo –es Ferenczi. No nos emociona por su compasión con sus pacientes ni por la extensión problemática de la técnica que surge de ella. Tampoco por su amor filial por Freud – amor decepcionado – que nos afecta todavía hoy, sino más bien por dos consecuencias que extrajo de su transferencia sobre Freud.

Ferenczi encarna de una manera muy política –" embarazosa política", decía Freud, quien debió privar a Ferenczi de la presidencia para no contrariar a Jones – un real. Al no tener lugar en el simbólico de la IPA, ese real dinamitó el comité. Tres veces se lo negó la presidencia de ese organismo.

La última vez, Jones - quien fue nombrado presidente en su lugar - se las ingenió, además, para humillarlo después de muerto. Le permitió presentar su texto "La confusión de lenguas entre adultos y niños" en el XII Congreso Internacional de Wiesbaden (1932). Ferenczi le había leído el trabajo a Freud en el último

encuentro entre ambos, tras lo cual Freud envió a Eitingon un telegrama que decía: "Ferenczi me ha leído su texto. Inofensivo. Tonto. Dicho de otra manera, inaccesible. Impresión desfavorable"

Ustedes saben que Lacan tomó ese texto como uno de los puntos de partida de su "Discurso de Roma". Ese trabajo de Ferenczi se reveló, además, visionario. Sin embargo, en aquel momento, Ferenczi no habría de tener el menor lucimiento en Wiesbaden. Jones aprovechó de su muerte para faltar a su promesa de publicar esa contribución.

La función eminentemente política de Ferenczi se vuelve evidente en el momento mismo en que Freud le dice claramente que lo está dejando caer. Momento de la verdad, que arroja luz sobre los dos hombres. El más joven aparece como el hombre del acto; el viejo como el hombre del pensamiento. Freud le dice luego a Ferenczi que sentía menos entusiasmo respecto de sus intercambios. "Muy probablemente, al comienzo, la corrección que usted me hizo respecto de mi timidez para actuar me tentó demasiado."

Ferenczi representa también la mirada hacia el futuro, la angustia frente al futuro inmediato. Es él el primero en advertir a Freud acerca del peligro nazi exhortándolo a partir de Viena. Jones diría que Ferenczi había cedido al pánico.

Pero Ferenczi es, además, un hombre eminentemente moderno. Su intervención en el Congreso de Oxford (1929) sobre "El niño mal recibido y su pulsión de muerte" tiene como motivo un malestar que también nosotros experimentamos. Él denunciaba "la estrechez del psicoanálisis".

No alcanza con idealizar a este gran psicoanalista y denunciar la frialdad de Freud. Este último lo tomó en serio. En "Análisis terminable e interminable" todavía le critica haber olvidado el inconsciente.

*

La historia del Comité, el saber que produjeron sus autores, su política, sus desgarramientos, sus respuestas individuales a sus transferencias sobre Freud, forman un vasto campo de investigación que, según opinión de quienes trabajan en él, no está cerrado, porque no se ha accedido aun a todos los documentos.

Cuando comencé a preparar esta exposición pensé que era preciso abordar este enredo con un concepto. Me pareció que el Ideal del Yo daba justo para eso. Por un lado, había surgido en "Introducción del Narcisismo" (1914) en donde Freud ajusta cuentas con Jung. Por otro lado, me había impresionado la circular de Ferenczi de 1919 con su intimación a la unidad a cualquier precio y a renunciar al pensamiento ante la obra de Freud.

¿No firmó, acaso, Ferenczi, mediante su circular, la identificación elucidada por Freud en "Psicología de las masas y análisis del Yo"? Recordarán que Lacan deduce de esa identificación el Yo fuerte que encarna el Ideal para algunas corrientes post-freudianas.

Ahora bien, la historia del Comité puede leerse como el desmontaje en acto de esa identificación. Sin embargo, sobrevivió para las generaciones siguientes mientras los conceptos estaban congelados.

Mi lectura me ha mostrado, además, que los miembros del Comité y Freud con ellos, se acusan mutua y constantemente de falta de liderazgo. Freud denuncia esta falta en Jones, éste la diagnostica en Ferenczi y el único líder incuestionable - Abraham - cae en desgracia antes de morir. (Es un poco como en las democracias actuales: Algunos observadores de la campaña presidencial americana subrayan la debilidad de George Bush como líder lo cual dará una oportunidad seria a Al Gore.)

La historia del Comité, desmintió, ante todo, la idea de la unidad a cualquier precio. Lo real del Comité, que en mi opinión no tenía nada de la obscenidad de los grupos, se manifestó justamente en su dispersión repetida. Esa fue, lo veremos, la condición de la coherencia de la IPA post-freudiana. El Comité fue la repetición de la guerra que no tuvo lugar. "La luchas son buenas", decía Freud a Ferenczi.

La "dura realidad", escribe Grosskurth, hizo que los hermanos no llegaran a entenderse unos con otros Para ella, el Comité tenía por función de contener "eficazmente las emociones inflamables de los

hermanos". A la vez, debería haber sido el guardián de la doctrina. Sin embargo, era justamente en su seno donde se transgredían más los dogmas: el padre vio emerger allí un peligroso rival - el objeto.

Freud estaba orgulloso de este desarrollo, particularmente luego de la publicación del estudio abrahamiano "Ensayo sobre el desarrollo de la libido" (1924). Le escribe a Abraham. "Estoy contento de ver que mis paladines, usted [Abraham], Ferenczi y Rank siempre se dedican en sus escritos a cuestiones fundamentales, en lugar de conformarse con hacer de figuras decorativas. Es este ahora el caso con su "amor de objeto". Estoy muy impaciente por leerlo."

Como lo hace notar Grosskurth, Jones está ausente de la lista de los paladines. A este último Freud habrá de recomendarle hacer "un complemento de análisis".

Hubo otros trastornos en el laboratorio analítico que fue el Comité. Los paladines debían darse cuenta de que el amor de transferencia no hace "Uno". Hasta los poetas han comprendido que el amor divide. Fue su división la que hizo posible a la IPA asumir el múltiple democrático.

Concebido como una guardia pretoriana, el Comité tampoco resistió el mundo abierto. Las tensiones y los conflictos del mundo que rodeaban a los hermanos se reflejaban en sus desgarramientos.

Algunos de ellos fueron visionarios. Jones vio anticipadamente, desde 1923, que los americanos se convertirían en los amos del mundo. Freud los despreciaba. Desde 1933, Eitingon y Ferenczi exhortaban a Freud a irse de Viena.

Otra imprevisión: se ha insistido mucho en la función del Comité como sucesor de Freud después de la defección de Jung. Los editores alemanes de los *Rundbriefe* construyen todo su prefacio sobre esta idea: A excepción de Eitingon y de Sachs cada uno se creía el príncipe heredero; de allí la rivalidad shakespereana de los hermanos.

Ahora bien, es cierto que todos aumentaron el peso político de Freud, ya fatigado, sin embargo, por su enfermedad. Él era irremplazable y Ferenczi tenía razón en escribir en su circular que era inútil parafrasear su obra. Es mucho mejor en versión original.

El Comité era, por lo tanto, una comedia. Es "Tótem y Tabú" al revés: el padre que devora a los hijos para imponer su reinado. Este, el de la IPA, ¿es satisfactorio? Sé muy poco al respecto, pues no soy miembro. Pero no puede ser peor que lo que hemos conocido.

Es aquí donde es preciso volver a la cuestión del Ideal del Yo. No se habló demasiado de él en la época del Comité. Pero tampoco estuvo ausente. No olvidemos que los primeros años del Comité fueron oscurecidos por al Gran Guerra. Es también ése el momento en que Freud, Rank, Abraham y Landauer elaboran la clínica del narcisismo que comporta como mecanismo clave la identificación narcisística. Es la gran época de las neurosis de guerra y de las depresiones.

Eitingon la sufre. Ferenczi se queja de ello. Y Freud le interpreta a este último su depresión (carta a Ferenczi, 27 de oct. 1918): " (es) una neurosis común en tiempos de guerra. Implica el conflicto de dos ideales del yo, el habitual y el impuesto por la guerra. Este último está enteramente fundado en las nuevas relaciones de objeto (los superiores, los camaradas) y puede estar re-ligado con las fijaciones de objeto; una elección de objeto que, de alguna manera, no es equivalente para el Yo. Este conflicto puede manifestarse también bajo la forma de una psico-neurosis [...] desarrollando un nuevo Yo debido a una fijación de objeto de la libido, que debe ser invertida por el antiguo Yo. Una batalla con el Yo, antes que entre el Yo y la libido, aunque fundamentalmente semejante. Se puede establecer un paralelo con la melancolía, en la que también debería crearse un nuevo Yo, pero, en este caso, no estamos frente a un ideal sino ante una fijación del Yo abandonado"

No hay, por lo tanto, sino un Ideal del Yo. En tiempos de guerra ustedes tienen dos de ellos. Creo que Lacan tiene en cuenta esto en su esquema óptico. El sujeto no es mirado desde un solo lugar en el Otro.

"Psicología de las masas y análisis del Yo" no es sólo un texto sobre el fenómeno sociológico de la formación de las masas. Ese texto tiene también implicancias para la técnica, tal como se difundirá durante

largo tiempo en la IPA. Recordarán lo que Freud había escrito a Ferenczi el 8 de junio de 1913 cuando el analista húngaro tomó a Jones en análisis:" Alimente a la larva (crisálida) para que pueda convertirse en abeja reina".

Freud vuelve tomar la misma metáfora en su libro sobre la psicología de las masas. Utiliza el capítulo X de ese libro para ilustrar el Ideal del Yo: "igual que les es posible a las abejas, en caso de necesidad, hacer de una larva una reina en lugar de una obrera". ¡A nadie se le escapará el humor negro de esta comparación!

Sin embargo, Freud pierde todo humor cuando se trata de proteger a su hija Anna contra los ataques malignos de Melanie Klein, sostenida por Jones, quien soñaba con hacer de Londres "un hogar de vanguardia para el Psicoanálisis de niños". Es en el contra-ataque freudiano donde resurgirá la cuestión del Ideal del Yo.

Anna Freud había publicado en 1927 su "Introducción a la técnica del análisis de niños". A pesar de la importancia que Anna había tomado a causa de la enfermedad de su padre, Jones rehusó publicar el libro en inglés. Lo consideraba malo. Pero no se detuvo allí. Organizó un coloquio sobre análisis de niños para dar a M. Klein derecho a réplica en la polémica que Anna Freud había desatado contra ella en su obra. Jones sabía que Freud habría de interpretar ese coloquio como un acto de guerra. ¡Su ex analizante Joan Riviere defendió allí las tesis de M. Klein!

En su ambivalencia, Jones trató de calmar a Freud echando aceite al fuego. Es así como le escribió que las debilidades del libro de Anna seguramente se debían, en parte, a "algunas resistencias imperfectamente analizadas".

En un comienzo, la respuesta de Freud fue muy mesurada. No quería tomar partido en ese conflicto. Anna trabajaba de manera independiente de él. Y luego, "la concepción que tenía la señora Klein del Yo ideal del niño era completamente diferente a la suya". La guerra entre las dos damas continuó en el Congreso de Innsbruck (1927) donde Jones sostuvo de nuevo la posición de M. Klein acerca del Edipo.

Freud reaccionó muy vivamente a esa recidiva, pues rumiaba constantemente sobre el comentario de Jones a propósito del análisis incompleto de su hija. Su cólera le hizo, sin embargo, producir un enunciado delicioso: "¿quien está, verdaderamente, suficientemente analizado?"

Les he desarrollado algunos avatares del Ideal del Yo porque es un concepto que funcionó como una carta blanca. Hemos visto que Freud lo utilizó durante mucho tiempo deconstruyéndolo (por ejemplo en el pasaje sobre la transformación de la crisálida en abeja reina).

Pero una vez congelado, proyectado al cielo de las ideas, el Ideal del Yo se presta al abuso. Es peligroso porque su empleo abusivo lo desnaturaliza, aplastando su polivalencia.

Sería fácil demostrar esa polivalencia mediante una relectura del artículo "Introducción del narcisismo" (1914). En ese texto, Freud hace del ideal "una condición de la represión" particular al sujeto. ("Podemos decir que uno ha erigido en sí mismo un ideal con el cual mide su yo actual, mientras que el otro carece de una formación de ideal semejante")

Ya en 1914 el Ideal del Yo está articulado con la voz de la conciencia moral. Hay fuentes múltiples – padres, educadores, enseñantes – " un enjambre (Schwarm) de personas". Se forma, por lo tanto, en lo múltiple. Si se olvidan sus orígenes en "el enjambre de personas" reduciéndolo al Uno, también se lo rigidifica, se lo instaura como el único significante amo. Es esto lo que ocurre después de Freud en la técnica analítica. Él mismo siempre interpretó sus conceptos cuando los utilizaba.

Ahora bien, el empobrecimiento del saber por la congelación de los conceptos no estaba reservado sólo a los post-freudianos. Hemos visto surgir el mismo fenómeno entre los lacanianos inspirados por una tendencia totalitaria. A fin de sostener un poder dictatorial, abrazan el concepto del Uno, cuya complejidad, Lacan mismo, siempre desplegó. También Lacan postuló la existencia de varios Unos. Los fanáticos de "La Escuela-Una" proceden de la misma manera por una falsa simplificación cuando hablan de lo real y del goce, tal como he mostrado al comienzo de esta exposición.

Estas maniobras pseudo- científicas se apartan del discurso crítico que necesitan los conceptos del psicoanálisis para permanecer vivos.

Así sería fácil describir el cuestionamiento productivo del Ideal del Yo en los Escritos de Lacan. Ciertamente, el ideal es implantado en el grafo del deseo como ese significante que orienta el trayecto del sujeto. Es, entonces, una norma cuya obliteración acarrea problemas graves, por ejemplo, ciertas formas de delincuencia. Pero no es sólo la obliteración sino también el mal empleo de este significante lo que tiene efectos desastrosos.

He aquí por qué Lacan se interesó en los fundamentos del Ideal del Yo cuyo manejo exige gran sensibilidad. En su "Comentario sobre el informe de Daniel Lagache", da una explicación del poder del Ideal. El sujeto sobreestima "el rasgo del significante" como insignia de poder del Otro. Al no encontrar su lugar en la elisión significante, el sujeto inviste más bien las "marcas de respuesta" del Otro. Es así como constituye el Ideal del Yo.

Habida cuenta de que el manejo del ideal degenera tan a menudo en un reforzamiento del Superyó – al que Freud no separó del Ideal del Yo sino hasta "El Yo y el Ello" (1923) – , Lacan se interesó en la parte del objeto en el empleo legislante del significante. Esta articulación entre el Ideal y el Superyó por un lado, y el objeto y la ley por el otro, se impone a partir de la observación freudiana acerca de que el Ideal del Yo representa también la voz de la conciencia moral. La voz es un objeto.

*

He aquí la razón histórica que motiva el escrito "Kant con Sade". Lacan afirma allí la idea de que el formalismo puro de la ley, exacerbado en la "Crítica de la razón práctica", llama al objeto atormentante en el fantasma del marqués de Sade. La pureza formal del imperativo categórico kantiano se completa, encuentra su verdad en la obscenidad de "La filosofía en el tocador". Así como el formalismo vacío de la ley tiende hacia el objeto, éste aspira a la ley.

De allí el aspecto iniciático, incluso pedagógico de "La filosofía en el tocador", los agenciamientos y maquinarias de los acoplamientos de cuerpos en los libros de Sade. Lacan llegará a dar a esta aspiración del objeto a la ley una articulación – paradojal – mediante una máxima que Sade nunca enunció. Es la máxima del derecho al goce, derecho garantizado a cualquiera.

Ahora bien, si Lacan puede extraer esta máxima paradojal de la obra de Sade, es porque ella no está desprovista de ironía. Poco importa si Lacan tiene o no razón para afirmar que Sade no era incauto de su fantasma – una cosa es segura, su obra no se resume en el proceso verbal de un goce insostenible - . Sade practicó, quizá, el sadismo en su vida: su obra da testimonio una reflexión sobre el goce y sobre la pulsión de destrucción. (cf. El "Sistema del Papa Pío VI", expuesto en Juliette y citado por Lacan en la Ética del Psicoanálisis.) El arte procede de una reflexividad del objeto y es por eso que tiene efectos políticos.

Los políticos autoritarios, en cambio invisten el objeto para crear angustia y para manipular la represión. Los análisis de los movimientos fascistas y populistas de la época actual muestran que los líderes de los movimientos exitosos mantienen su racismo y su antisemitismo bajo control porque no pueden permitirse deslices. No quieren chocar con los ciudadanos

En cambio producen permanentemente enunciados sobre los inmigrantes, sobre el extranjero, Europa, la globalización, que angustian a las franjas de la población que están en una situación de inestabilidad. Los electores de extrema derecha, una vez angustiados, reaccionan a las insinuaciones de sus líderes dando libre curso a su xenofobia. a su antisemitismo, a su racismo y a su miedo al mundo.

Hemos observado, además que estos políticos autoritarios simulan la represión. Engañan. Distorsionan el sentido de las palabras, producen una suerte de metalenguaje. Los adherentes saben muy bien cuándo sus líderes mienten para salvar las apariencias. Los nazis eran maestros en la codificación ambigua de la información. Camuflaban sus crímenes revelando lo bastante de ellos como para fascinar a la población.

El negacionismo juega en el mismo registro. Se trata de negar los hechos y de explotar la dificultad de exponer la verdad. La verdad es difícil de decir porque es algo que no se reduce a los hechos. Los movimientos autoritarios de hoy en día son peligrosos porque atacan directamente al sujeto y a sus defensas.

Los políticos autoritarios tienen efecto incluso sobre los progresistas bien pensantes. ¡Cuántas veces hemos leído en estos últimos tiempos que sería mejor ocuparse de Chechenia que de Austria! Ese cálculo compensador es evidentemente falso. Un error nunca puede sustituirse por otro. Es preciso ocuparse de ambos. Los horrores no se metaforizan ni se anulan entre ellos. Esta es una prueba más de que el fascismo siembra la confusión en las mentes que deberían ser capaces de manejar lo simbólico.

Podría pensarse que el antídoto a los procedimientos fascistas sería un discurso directo, un discurso que dijera los hechos de manera positiva. El restablecimiento de los hechos es absolutamente necesario pero no suficiente.

También es preciso intepretar los hechos. De allí la necesidad de obras de arte radicales. Les es inherente un proyecto político. Sade ha escrito textos obscenos pero no pornográficos. Su obscenidad ataca un orden político que lo aprisiona. No le alcanza con leer las literaturas provocativas de segunda categoría. ¡Ellas ya son reflexivas!

Las escrituras que tienen un impacto político se basan siempre en un esfuerzo por renovar la forma. Es por ese esfuerzo que movilizan – tal como Kant con su Crítica – la reflexividad del objeto.

Sólo ese trabajo sobre la forma lleva al autor a relajarse, como suele decirse. Alguien que ha leído mucho a Thomas Bernhard me decía hace poco que la eficacia de este autor consiste en haber llegado a proyectar toda la rabia que tenía dentro de sí en los personajes de sus novelas y sus obras. ¡Y esa sí que no es una operación fácil!

Mencionaría también a otro autor del cual hablaré, quizás, la próxima vez. Es menos conocido.

Se llama Raymond Federman. Es escritor y profesor de Letras en la Universidad de Buffalo. Escribió una poetología de la escritura post-moderna con un título, para nosotros evocador: "Surfiction". Le debemos, además, artículos sobre S. Beckett, por ejemplo "La paradoja del mentiroso", referido a las contradicciones, las paradojas y al aspecto "anti-ficcional" en las novelas del poeta irlandés. Ha escrito igualmente textos y libros de literatura experimental, una literatura de la cual se ha vuelto, además, teórico.

Uno de esos textos lleva en francés el título "La voz en el arma rio de las escobas". Es un texto sobre un acontecimiento que el autor aborda sólo tardíamente y con muchas dudas.

Para cernirlo le fue preciso inventar los instrumentos de una escritura particular.

Cuando tenía trece años, en 1942 los alemanes detuvieron a su padre, su madre y su hermana en su apartamento parisino. A último momento su madre lo empujó dentro del armario de las escobas.

Ella, su marido y su hija fueron deportados para nunca volver.

Hasta la composición de su texto, R. Federman no había podido nunca escribir "**su** informe de **mi** supervivencia". Esta extraña distribución de los pronombres sucesivos ("**su"** y **"mi"**) indica a través de qué invención formal tuvo que pasar para resolver su problema : ¿ cómo transmitir un real semejante?.

A veces, también debe complicar su dispositivo gramatical: "en mi paradoja existe una falla entre el actual Yo errante sin voz en un paisaje provisorio de dos lenguas y el ser virtual al que Federman pretende hacer hablar... "

El simple relato verídico no se presta para decir lo que le había pasado a este muchacho de trece años que había pasado veinticuatro horas en un placard luego de que su familia fuera detenida para ser deportada hacia un campo de la muerte.

Tampoco la ficción lo haría mejor.

Las vías tradicionales de la escritura traicionaban siempre al niño aterrorizado por las miradas asesinas de los vecinos a la salida del placard.

Federman inventó, así, la escritura de una división particular. De manera algo apresurada se puede decir que el pronombre **"él"** designa al narrador, mientras que **"yo"** representa al muchacho que era. Pero "él" no puede advenir allí donde "yo" era. Federman escribe frases donde "**él** "comienza y "**yo**" prosigue. ¿Frases? No verdaderamente. Su texto es sin *interpunciones*. **"Yo"** critica a "**él"**

Este texto, del que Edmond Jabes dijo que era "un gran grito en la noche", despliega los *impasses,* los fracasos para decir lo que le había ocurrido a ese muchacho de trece años.

Su trauma no permite ninguna representación sino sólo la reflexión y el ceñimiento de lo imposible de decir. El texto de Federman es un ejemplo de la reflexividad a la que el objeto apela cuando es real. La reflexividad del objeto desplegada en la escritura avanzada se opone a la política "obscena y feroz" del Superyó.

Odio y segregación
Perspectiva psicoanalítica de una obscura pasión

Rithée Cevasco - Markos Zafiropoulos

El odio se manifiesta hoy en día en el seno de nuestro malestar social. Sus expresiones infiltran tanto el despertar del nacionalismo como el incremento de los integrismos religiosos, del antisemitismo a las diversas formas de xenofobias o también a la proliferación de las manifestaciones del odio a si mismo (melancolías, pasajes al acto suicidarios, agonía en la sobre dosis) (l).

Es aproximadamente con estas palabras que es presentado el libro "El odio, el goce y la ley", libro en el que se reúnen trabajos de investigaciones que pretenden dar cuenta de una clínica de lo social que no deje de lado la hipótesis del inconsciente (2).

Sin duda sería un exceso afirmar que todos los hechos sociales requieren de la hipótesis del inconsciente para ser explicados, pero ésta no es una razón para que una teoría de la vida de los hombres en sociedad pueda pasarse del descubrimiento freudiano aunque más no fuera para intentar dar cuenta de lo que otras teorías sociológicas dejan precisamente de lado, como un resto del que no pueden dar cuenta.

Así Jacques Lacan señalaba (3) que no hay teoría de la historia que pueda dar cuenta de la barbarie desencadenada por la promoción del odio racista tal como se encarnó en el nazismo. Solo una referencia a la tendencia humana a rendir culto, a sacrificarse a los dioses obscuros puede dar cuenta de ello.

"Algo está profundamente enmascarado en la crítica de la historia que hemos vivido... ningún sentido de la historia es capaz de dar cuenta de esta resurgencia, por la cual se verifica que la ofrenda a los dioses obscuros de un objeto de sacrificio es algo a lo cual poco sujetos pueden no sucumbir"... este sacrificio que significa que en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de Ese Otro que llamo aquí el Dios Obscuro" .

La obscuridad de esta pasión divina no deja de tener relación sin duda con lo que hemos llamado esta obscura pasión del odio.

Para entrar de lleno en el tema y antes de pasar por el rigor que nos impone el desarrollo de los conceptos analíticos, tomemos el ejemplo de las masacres en Rwanda.

No puede darse cuenta de ellas invocando un estado de guerra desencadenada por la competencia del poder y la posesión de bienes El funcionalismo sociológico u económico no resulta suficiente.

La encuesta de C. Widal (4) nos informa de cómo en menos de dos generaciones el rasgo de distinción entre dos etnias se transformó en una separación abismal y mortífera; los Hutu y los Tutsi que compartían un mismo territorio, una misma lengua -fenómeno raro en los países africanos- y una misma religión, se diferenciaban únicamente por el hecho de que unos (los Tutsi) eran predominante ganaderos y los otros (los Hutu), predominantemente agricultores. "Bastaron sólo dos generaciones, desde la irrupción de los Europeos al comienzo del siglo XX, para que los descendientes de ganaderos y los descendientes de agricultores llegaran a considerarse como etnias distintas, antes de tratarse como razas enemigas".

Esta operación fue posible a partir de la construcción de una verdadera ficción: una Novela Nacional, así como hablamos de "Novela Familiar" del neurótico.

Esta ficción funcionó como una "máquina de clasificar y marcar a cada habitante del Rwanda. Su poder radicaba en el hecho de que movilizaba la fantasmática racial de los Europeos ellos mismos". Según esta Novela Nacional, el rey, su corte y las élites (Tutsi) formadas por los colonizadores eran descendientes de ganaderos y se fomentó respecto a ellos una fantasmagoría pseudo histórica: desde tiempo inmemoriales habría existido una feodalidad precolonial; la etnia aristocrática de los Tutsi dominó desde siempre a los Hutu. (El historiador puede atestiguar el carácter totalmente falso de esta construcción). Los Tutsi fueron identificados como raza superior, extranjera a la raza inferior de los agricultores a quienes habrían conquistados y dominados. Los rasgos atribuidos a los Tutsi, los rasgos privilegiados que los

transformaban en raza superior, eran los rasgos idealizados por los propios colonizadores. Los conjuntos étnicos instituidos por la colonización se transformaron en enemigos hereditarios y la pasión racista activó el odio que culminó en el genocidio fratricida.

Es este mito, este fantasma, esa ficción simbólico-imaginaria que operó clasificando a los habitantes del Rwanda no sólo en dos poblaciones antagónicas en la repartición del poder y de los bienes, sino en dos razas enemigas que tarde o temprano debían aniquilarse entre sí.

Es este racismo étnico que puede dar cuenta del desencadenamiento de odio que se produjo conduciendo al genocidio de los Tutsi, percibidos como aliados de una potencia Extranjera.

Esta operación de clasificación producida por el mito transformó dos fratrías rivales en dos "especies extranjeras" la una a la otra. La eficacia de esta clasificación requería además que la producción del hermano como enemigo fuera continuamente acreditada como instrumento amenazante de una potencia Extranjera. Es ante la mirada de un tercero (figura paterna del colonizador) que esta separación entre las dos fratrías encontró el momento de desencadenamiento asesino.

¿Cómo no evocar la génesis misma de la violencia fratricida mitológicamente formulada en el texto de la Biblia: la historia de Caín y Abel que pone en escena la rivalidad asesina entre dos hermanos, rivalidad asesina que se desencadena bajo la mirada arbitraria del Señor?

Abel criaba ovejas y Caín cultivaba el suelo. Al final de la temporada ambos llevaron su ofrenda a Dios: productos de la tierra para el uno, productos de los animales para el otro. "El Señor giró su mirada hacía Abel y su ofrenda pero desvió su mirada de Caín y su ofrenda. Caín se irritó enormemente". Todos saben que pasó entonces.

El mito bíblico, -como veremos luego el mito freudiano- pone en escena: l) la voluntad arbitraria del padre (en este caso ante las ofrendas sacrificiales de sus hijos: 2) el hecho de que esa mirada requiere más y más (apetencia superyoica) ofrendas para ser satisfecha y que, a fin de cuentas, sólo se satisface con el sacrificio del hermano; 3) con lo cual queda ilustrada la faz profundamente maligna de Dios.

Sólo después del asesinato, Caín podrá ir protegido por el mundo procreando un rebaño de hijos, es decir la humanidad misma, marcada así en el origen de su existencia por el Crimen.

La historia del odio puede ser rastreada en dos grandes mitos: Uno formulado en la Biblia, el otro formulado por Freud en su mito de Totem y Tabú. Uno pone en escena el odio asesino entre hermanos diferenciados por la mirada del Señor Padre, Dios Todopoderoso, el otro pone en escena el odio de los hijos ante un padre tiránico acaparador de todos los bienes, y de todas las mujeres.

El ejemplo de Rwanda, (lo hemos evocado aquí, no para una vez más testimoniar del horror que ha podido producir en nuestras conciencias occidentales orientada según los derechos del hombre), sino para intentar ilustrar que este "horror" no escapa enteramente a la producción discursiva, al registro de la producción imaginario-simbólica que rige a la formación de un grupo humano en comunidad nacional.

La guerra actual en la ex-Yugoslavia lanzada en un proceso de "purificación étnica" , se organiza -ella también- sobre la producción -en nombre del rasgo identitario religioso- del otro como raza enemiga.

Podemos concluir esta primera aproximación con esta hipótesis:

"Podríamos afirmar que -sea cual fuera- la importancia de la posesión de los bienes en juego en el campo social de enfrentamiento, el registro del genocidio sólo se desarrolla completamente en la medida en que moviliza lo que hay de más Sagrado en la socialización del sujeto: el Nombre del padre**,** su mirada "aprobadora" y la invocación angustiante de una amenaza de invasión que haría retorno por la mirada maligna del Extranjero. .... En consecuencia podría postularse "que parece ser muy difícil dar cuenta de las lógicas de genocidio (o de purificacion étnica) que se desarrollan hoy ante nuestros ojos televisivos sin convocar el lugar del "complejo paterno" -y fundamentalmente en su versión tal como la organiza el discurso religioso (5).

Abandonemos la escena en la cual la pasión del odio se realiza plenamente dentro del marco de las formaciones nacionalistas-religiosas que promueven las identidades y enfrentamientos raciales, e interroguemos desde el psicoanálisis la génesis de esta "obscura pasión".

Pero antes aislemos los ejes conceptuales que los breves ejemplos ya pusieron en escena: Narcisismo**,** Rasgo identificatorio en torno al cual se agrupan las comunidades, Rasgo diferencial con el cual se marca al otro como extranjero a excluir y segregar.

En efecto, si seguimos los rastros de la pasión del odio y sus consecuencias en las formaciones colectivas, tres son las avenidas que abren la perspectiva psicoanalítica trazada por Freud y Lacan.

Enunciémoslas.

l) La teoría del narcisismo y, en particular, los fenómenos que Freud clasifica bajo el rótulo de "narcisismo de la pequeña diferencia".

2) La teoría de las formaciones grupales tal como Freud las teoriza en su Psicología de las Masas y Análisis del Yo (9). Su contrapartida en la teoría del Superyó tal como la desarrolla en "Malestar en la Cultura" (8).

No pueden abordarse estas formaciones sin pasar por la erección del Monumento al Padre. La función del padre siendo el operador que distribuirá tanto la vía del amor idealizante y pacificador como el retorno del odio mortífero que el resquebrajamiento del dispositivo idealizante puede inducir, ilustrando así las raíces inconscientes en las cuales todo lazo social se enraíza.

En este punto conviene recordar el mito freudiano de Tótem y Tabú, que coloca en el inicio del contrato social el acto de parricidio.

Esta presencia en lo social del recurso al Monumento del Padre -en particular vía las formaciones religiosas- pone en cuestión, o al menos plantea un interrogante respecto a lo señalado por Lacan (y muchos otros investigadores en ciencias sociales) en lo que concierne "al declive de la función paterna" como rasgo propio de la modernidad.

3) Finalmente, y los desarrollos de J. Lacan nos son en este punto indispensable, el odio debe ser referido en última instancia a una teoría acerca de la economía del goce. Lacan definirá en la dimensión del goce aquello que es específico de la pasión del odio tal como ella se realiza en el Racismo: el racismo es el odio al Goce del Otro. Es esta suposición del Goce del Otro -como privativo de mi proprio goce- que ofrece como objeto a la pulsión de muerte, al Otro constituido como "extranjero, expropiador de mis bienes, o del Bien Nacional". Aquí la perspectiva sobre el Goce nos abre otra dimensión que la perspectiva sobre las identificaciones y sus consecuencias en tanto productora de un Otro diferencial. C. Soler se pronuncia en este sentido "me parece que definir el racismo simplemente como el rechazo de la diferencia no basta, el racismo de los discursos en acción no se reduce a un puro problema de identificación, sino que concierne a lo que en el discurso no es lenguaje: es decir, al goce... "(6).

Entonces, ¿qué descubre el psicoanálisis concerniente al odio? (7)

En primer lugar, ¿qué descubre Freud? Su presencia indestructible en el inconsciente que se verifica tanto en las formaciones sintomáticas como en las producciones oníricas. Esta presencia es a tal punto permanente e indestructible que Freud llega a formular una primera tesis respecto a este obscuro afecto: el odio es precursor del amor y debe postularse la existencia de un odio originario..

Freud se ve conducido a afirmar que la fuerza psíquica del odio es mucho más fuerte de lo que pensamos. Esta fuerza, esta indestructibilidad, este empuje a un retorno siempre posible del odio sólo puede ser explicado por la conexión de esta obscura pasión con la pulsión de muerte. Freud hace del odio el afecto proprio de la tendencia a la destrucción, y a esta tendencia la representante de la pulsión de muerte en el psiquismo. Si tenemos en cuenta que, para Freud, finalmente "Toda pulsión es pulsión de muerte" se ve que este registro indestructible del odio es el registro mismo del empuje a la satisfacción pulsional

indiferente al objeto y ciega en cuanto a la preservación del otro e incluso del individuo mismo que, en contra de cualquier bienestar, puede ofrecerse como objeto a la satisfacción pulsional mortífera.

La fuerza del odio le viene pues de su conexión con la pulsión de muerte y Eros representante de las pulsiones de vida por la vía del trabajo idealizante del amor no sale siempre bien parado ante tal enemigo.

El odio es además primario, primario en la constitución misma del yo en su individuación. Lo primariamente odiado es el mundo exterior, extranjero y conductor de excitación. En el comienzo lo exterior, el objeto y lo odiado son idénticos. Sólo después, una vez que el objeto se manifiesta como fuente de placer es amado, pero entonces es incorporado al yo de tal modo que el yo-placer vuelve a situar como odioso todo aquello que le es extranjero.

Estas apreciaciones freudianas -no exhaustivas- nos ponen sobre la pista de lo esencial: la estrecha relación de las formaciones yoicas y narcisistas con la pasión del odio; nos ponen sobre la pista de la relación estrecha entre las formaciones yoicas, el campo que determinan como propio y el odio que fabricará su objeto en el exterior de sus fronteras.

La exploración analítica del inconsciente revela dos formas particulares de indestructibilidad del odio. Por una parte, el odio hacia el padre, figura que en contrapartida se constituirá como figura idealizada en el amor, y el odio ligado a los intereses yoicos narcisistas.

Y sin embargo concluye Freud: la inclinación a la agresión, a la cual no le resulta fácil a los humanos desprenderse, no genera para ellos bienestar alguno. Freud pone el dedo sobre este goce contradictorio activado en el odio: productor sin duda de una satisfacción, pero de una satisfacción nociva que puede llevar a la aniquilación del proprio sujeto a esa pasión.

A los fenómenos por nosotros llamados hoy "fenómenos de segregación", Freud los clasifica bajo el efecto de lo que llama "el narcisismo de las pequeñas diferencias". El ejemplo de Rwanda nos ha permitido ilustrar hasta qué punto el efecto del discurso racista consistió en elevar esta "pequeña diferencia" -del narcisismo- a un grado de diferencia absoluta donde sólo quedaría el juego de la dialéctica mortífera del Uno o el Otro.

Freud no duda en afirmar que los grupos humanos necesitan de la formación de círculos reducidos para abrir una vía de solución a la pulsión de destrucción, convirtiendo en enemigos a quienes se sitúan en el exterior del círculo.

La bien conocida paradoja de la cultura y sus formaciones se hace aqui patente. Si la cultura obra por la vía del amor en el sentido de restringir las pulsiones de autodestrucción, éstas se hacen patentes en su forma de retorno en las fronteras de estas formaciones: Siempre es posible unir a los unos y a los otros por los vínculos del amor en un mayor número de personas, basta para ello que otros queden afuera y contra ellos podrá manifestarse la agresión. Son éstas afirmaciones formuladas por Freud en "El Malestar en la Cultura"(8).

Freud ha nombrado con la fórmula "narcisismo de las pequeñas diferencias" la lógica del "rasgo identificatorio-diferencial" que rige esos fenómenos de aversión que se producen entre comunidades vecinas e incluso emparentadas.

En Moisés y el Monoteísmo retoma esta clausula e insiste -en su reflexión sobre el antisemitismo-: lo notable "es que la intolerancia de las multitudes se manifiesta mas poderosamente respecto a pequeñas diferencias que ante divergencias fundamentales". Freud habla entonces del "odio al casi semejante...". El odio encuentra su objeto precisamente en el campo de lo vecinal, de lo próximo y del prójimo, de lo más semejante. Lo encuentra precisamente en ese prójimo propuesto como objeto a amar en el mandamiento cristiano "Ama a tu prójimo como a ti mismo". Sólo con Lacan y la teoría de la representación del sujeto por el significante podrá darse un contexto lógico a la fórmula freudiana del "narcisismo de la pequeña diferencia".

Paseémonos por la segunda avenida trazada, la que nos abre “Psicología de las masas y Análisis del Yo” (9) en donde Freud expone la ley que preside a la formación de todo grupo institucionalizado.

Sin olvidarnos que esta ley es aplicable tanto al vínculo más reducido (de a dos) como al vínculo que asegura la cohesión de gran número de personas.

Recordemos esa ley:

Un grupo, una masa, se organiza en torno a un jefe, un leader, un caudillo al cual cada uno de sus miembros se identifica. Esta primera identificación -a un rasgo idealizado- es situada por Lacan como identificación simbólica. Esta común identificación a un mismo rasgo es la que permite que los individuos se identifiquen entre si como semejantes -aquí la identificación es situada por Lacan en el registro de lo imaginario. El efecto de este juego de identificaciones va más allá del hecho de permitir a los individuos conformar grupos y reconocerse como idénticos. Va más allá -y este es el punto en que la teoría del goce formulada por Lacan se hace necesaria- en el sentido en que organiza la economía del goce, o si se quiere, en términos más freudianos, la circulación de la libido.

Se ama según la identificación, se odia también según ella, pero al contraidentificado. También la misma figura de la idealización, soporte del rasgo identificatorio, oscila en concentrar sobre si la libido amorosa o el odio más primario (Lo hemos visto en parte, es la figura del Padre quien se presta a ser el objeto condensador de estas pasiones).

¿Qué concluir entonces? La estructuración misma de la identificación significante es acompañada por la creación de un objeto de rechazo ofrecido a la insaciable satisfacción pulsional. El resto de goce -resto de real no absorbido por lo simbólico- que no entra en la circulación significante regida por la identificación, hace retorno para alimentar nuestra obscura pasión.

La tendencia del amor en su intento imposible de hacer Uno con el Otro, se ejerce así en la formación colectiva en el sentido de la identificación amorosa e incestuosa entre la Comunidad y su Führer.

Esta tentativa sólo puede fracasar y retornará la parte de goce, parte maldita que no se juega en la partida del amor: momento de la báscula en que se constituye al Otro como objeto de Odio.

El vínculo social que pasa siempre por una identificación con el significante se conjuga pues inevitablemente con la puesta de lado de un resto desechable, ya sea una parte de uno mismo, ya sea una parte de la humanidad. De donde esta afirmación no evidente a primera vista según la cual el Odio al Otro es siempre Odio de uno mismo.

El "Monumento al Padre" ilustrado en el mito y presente en la realidad sexual del inconsciente pone en escena la epopeya entre Thanatos y Eros.

Y será en Nombre del Padre que tanto el amor como el odio encontrarán sus condiciones de desencadenamiento colectivo.

En el origen está el odio: el odio al Padre, figura fantasmática y figura mítica en la cual se proyecta la acaparación de todos los bienes y todos los goces, en particular el goce de todas la mujeres. Los hijos lo asesinan pero, luego, y bajo el peso de la culpabilidad elevan al padre odiado a la figura de un padre idealizado del amor, un padre todo amor que ama a todos los hijos por igual. Es en Nombre del padre muerto que los hijos pactan un Contrato Social sometiéndose voluntariamente a la ley, que es en primer lugar, prohibición, prohibición del goce de al menos una mujer, la madre. Esta es la ley del incesto que un antropólogo bien conocido, Lévi Strauss, encuentra -aunque fuera declinada según otras relaciones de parentesco- como ley universal de toda cultura humana.

Son estas perspectivas las que nos ofrece la clínica analítica para introducirnos a una antropología de lo social en la medida en que despeja "la permanencia y la universalidad de este odio inconsciente" en el que paradójicamente viene a reforzarse el cemento libidinal de lo social: el Eros de las masas. Cuando el velo del Eros social se desgarra, porque cae la identificación al rasgo que aúna y cae la idealización que eleva el poseedor de ese rasgo a la dignidad de un objeto amado, entonces sobre sus ruinas vuelve a aparecer las raíces inconscientes en la que toma su origen el lazo social: el odio primario hacia un Otro -el padre del mito- concebido como agente de privación o de prohibición de goce.

Retornemos sobre la escena de lo social.

No cabe duda que nada permite sostener la idea de una evolución de la civilización que aseguraría, según el pensamiento caro a los positivistas y a la ilustración, el pasaje de la barbarie a la civilización entendida como erradicación definitiva de las potencialidades mortíferas. Hemos visto incluso hasta qué punto la cultura misma con su cohorte de ideales y exigencias puede ser un empuje al desencadenamiento de los procesos mórbidos hoy día muy presentes en las nuevas formas de la patología: generalizaciones de las patologías depresivas, estrategias narcisistas de suplencia al desfallecimiento simbólico, expansión de las toxicomanías.

Los "ideales cientificistas" que fueron en cierto momento los de Freud no se han cumplido. Muy por el contrario.

La producción científica, así lo señalaba Lacan, produce efectos de segregación propio de su discurso universalizante que se suman a los efectos de segregación a los que no escapa la lógica de las formaciones colectivas.

Hoy en día la expansión del discurso de la ciencia aliado a la dominancia del discurso capitalista no está reñida con un resurgimiento en fuerza del discurso religioso.

Lacan, con su teoría de los discursos, nos proporciona instrumentos aptos a descodificar las paradojas de nuestra modernidad.

La fórmula del discurso capitalista como forma modificada del discurso del amo nos permite entender el retorno de los nacionalismos y la sobre identificación religiosa integrista como intento de poner un limite a la desregulación del goce que es propio del discurso capitalista que funcionaría bajo la égida de las formaciones superyoicas (l0). Producción sin límite, por una parte, y empuje a un gozar sin límite suturando la división del sujeto con el consumo de los productos derivados de las innovaciones científicas. La ciencia ofrece así a los fantasmas de completud -sexuales, de procreación, y otros- una promesa del "todo es posible" desde el cambio de sexo a la elección de los rasgos del niño a venir.

Como el superyó, la lógica capitalista impone una voracidad ilimitada: más se le ofrece, más demanda. Hoy, cuando parece jugarse el enfrentamiento sin mediación entre un mercado internacionalizado e identidades replegadas sobre si mismas, la diversidad de las culturas tiende a disolverse en el anonimato o bien, inversamente, se transforma en nacionalismo identitario intolerante que desemboca en los estragos de la purificación étnica y condena las minorías numerosas a la deportación, la violación o al exilio.

Como no evocar aunque más no fuera brevemente las guerras actuales en la ex-Yugoslavia que quizás estén lejos de ser un ridículo anacronismo del siglo XIX sino que podrían prefigurar un mal sabor anticipado de los conflictos del siglo XXI. En efecto el peligro futuro podría radicar en la tentación de reemplazar el colapso del Otro propio de la universalización abstracta del capitalismo por la promoción de la Cosa Nacional con su cortejo de sobre identificaciones y exclusiones segregativas (10).

El rasgo identificatorio para seleccionar y definir los campos de enfrentamiento, para definir al enemigo es el rasgo religioso anudado con la identificación nacional o cultural.

Por otra parte, el análisis de la violación de las mujeres musulmanas pone en evidencia un verdadero delirio acerca de la paternidad. "Por primera vez sin duda en la historia militar moderna, la violación fue utilizada en el curso del conflicto en la ex-Yugoslavia, como una arma de guerra..." La violación de las mujeres musulmanas fue utilizada como "instrumento de la limpieza étnica... Los violadores intentarían proseguir con su cruzada hasta romper el porvenir de la religión del Otro privándolo de sus hijos, como si el ideal religioso pudiera ser transmitido genéticamente" (ll).

El análisis de lo que podría ser el deseo del violador pone además en evidencia en el odio, la pasión mortífera del narcisismo. Al anexarse a través de la violación de la Madre a los hijos de la Otra religión golpea ciertamente a su enemigo en el punto más íntimo golpeando a su descendencia.

Pero acaso no labra con igual certeza la desgracia y el sacrificio del "hijo de la violación", o sea la de su propio hijo. Mortificación "de la carne de su carne" (11).

Una clínica de los fenómenos colectivos nos conduce así al registro narcisístico del odio: aquel que intenta reducir a la nada a su adversario se encuentra llevado a través de la violación a ocupar su lugar y al golpear a su enemigo es a él mismo a quien por via de rebote golpea, en el reflejo de su propio hijo.

La historia del mundo nos enseña que es especialmente difícil ser ateo. Y no sólo como lo enseñaba el materialismo histórico debido a las instancias de manipulación que aseguran la religión como opio de los pueblos.

Lo que nos enseña la clínica analítica es que si es difícil ser ateo es porque el neurótico (vale decir todos nosotros) reproduce sin cesar el parricidio y su contrapartida la idealización religiosa. El fracaso del "hombre sin Dios" es menos el fracaso de un régimen político que la sorprendente resistencia de la estructura indestructible del deseo neurótico que reproduce vía el odio y el amor idealizante su relación con el padre inconsciente.

A la barbarie de estas tendencias nacionalistas y religiosas, una utopía (que como psicoanalistas no podemos sino de calificar de ingenua) y que nos viene más bien del Oeste americano, quisiera hacer objeción.

A esta utopía la hemos identificado como la utopía de un Narciso de Masa (12) y está ilustrada en los trabajos de un sociólogo francés G. Lipoviesky (13): anuncia en la evolución del capitalismo liberal y universalizado, la promoción de una nueva forma de vínculo social que erradicaría todo retorno de la violencia bajo las formas sociales que hemos mencionado.

En nombre de los estragos cometidos en nombre del Padre, del Jefe, etc...se invoca la posibilidad de un individuo totalmente aislado de todo compromiso con la Cosa Pública, descomprometido de toda acción social y enteramente consagrado a la obtención de su satisfacción individual sin riesgo de ese "sacrifico a los dioses obscuros" que se encuentra en el desencadenamiento de las masacres colectivas. Anuncia el desarrollo de "una sociedad post-moderna que ya no tendrá ni ídolos, ni tabús, libre de toda imagen gloriosa de si misma, sin proyecto histórico movilizador... lo que nos gobernaría es el vacío "sin tragedias ni apocalipsis" "El saber, el poder, el trabajo, el ejército, la familia, la iglesia, los partidos...han dejado de funcionar...y ya nadie cree en ellos ni se moviliza por ellos". El capitalismo ya no funcionará "en nombre del Ideal" y la libido se canalizará enteramente en el sentido de la creatividad pura de la elección individual. Este empuje narcisista es evaluado entonces como la garantía mas eficaz contra el retorno de todo totalitarismo "La apatía new look" es promovida como manera de descorazonar las locuras mortíferas pronadas por los predicadores (del Nombre del Padre) que hoy predicarían en un inmenso desierto. El Narciso post-moderno se construye sobre "el derecho de ser absolutamente igual a si mismo" se "ensimisma" y trabaja activamente en la búsqueda de su "identidad propia" (terapias de todo tipo al apoyo). Recurriendo a múltiples ofertas "psy" obra "por la liberación directa del sentimiento, las emociones y las energías corporales".

Lo que no es denunciado en esta utopía es su consecuencia previsible: la negación del Otro como campo en donde se fundan las identificaciones del sujeto retorna en la constitución del propio cuerpo y de su imagen como Otro y precipita al hombre moderno en esta terrible galera "en la cual el terror de la muerte está subordinado al temor narcisista de la lesión del cuerpo propio" con su cortejo de patologías: anorexias amplificadas, formas inimaginables de depreciaciones de si mismo, proliferación de las prácticas toxicomaníacas como aspiración a una satisfacción que cortocircuita el pasaje por el Otro.

Entre la lógica colectiva en Nombre del Padre que se activa al Este con sus secuelas de violencias racistas y la utopía de la atomización individual pronada en el Oeste americano que reanima el fantasma de un puro sujeto del placer narcisista la elección no es posible.

¿Y entonces?

Si el problema se presenta bajo la melodía de un aire insoluble, es porque nos enfrentamos con hechos de estructuras que no son superables por un simple voluntarismo.

Es preciso atacar en las formas mismas de las recomposiciones fantasmáticas (por ejemplo los discursos que fabrican la "Novela Nacional") la respuesta a lo que es un hecho de estructura. La privación de goce que es condición del ser hablante y que lo hace poco apto, como decía Freud del Malestar en la Cultura para cumplir con "el designio de ser felices que nos impone el principio del placer".

El discurso analítico al operar sobre las construcciones fantasmáticas y al apuntar a su atravesamiento, al mantener como guía de la dirección de la cura la distancia entre el rasgo identificatorio del Ideal y el objeto como condensador del amor y/o el odio bien puede proponer a cada uno, uno por uno, una salida de estos aparentes callejones sin salida.

Pero su eficacia es una eficacia del uno por uno y no actúa sobre las instancias de lo colectivo, digamos asi que el psicoanálisis no ofrece alternativa política alguna.

Sinn embargo, los psicoanalistas y los analizados que también son ciudadanos quizás puedan con su acción pública dar cabida a nuevas invenciones o, al menos, obrar por la transmisión de un saber que permita poner a luz el "no querer saber" de las formaciones colectivas estructuradas segun la fantasmagoría neurótica (cuando no perversa o paranoica).

En todo caso, los analistas de orientación lacaniana que también forman "comunidades" están puestos ellos mismos a la prueba de la posibilidad de subvertir la lógica colectiva que los organiza.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

(l) M. Zafiropoulos y P.L.Assoun, **La haine, la jouissance et la loi,** Anthropos, Paris, l995.

"**La haine, la jouissance et la loi**" es el segundo volumen de la serie "Psicoanálisis y prácticas sociales" editado bajo la dirección de P.L.Assoun (profesor de psicología en la universidad de Paris VII y psicoanalista) y de M. Zafiropoulos (Director de investigaciones en el Centro Nacional de Investigación Cientifica -CNRS- y psicoanalista). En estos volúmenes se publican los trabajos de epistemología freudiana y de "clínica de lo social" que constituyen el dominio de investigación del Centro de Investigación Psicoanálisis y Prácticas Social de la Salud (U.R.A. l478 CNRS/Universidad de Picardie).

(2) Ver M. Zafiropoulos presentación del volumen, **La règle sociale et son au-delà inconscient,** Anthropos, Paris, l994.

(3) Jacques Lacan, Séminario XI, **Les quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse,** Paris, Seuil, l973. Existe una versión en castellano publicada en la Editorial Paidós.

(4) Ver Claudine Widal, **Les haines ethniques au Rwanda. Du racisme au génocide** in "La haine, la jouissance et la loi" Op. Cit.

(5) Ver M. Zafiropoulos, **Au coeur du malaise,** presentación de "La haine, la jouissance et la loi", Op. Cit.

(6) **El Otro, Hoy,** entrevista con Colette Soler sobre el racismo en la Revista Freudiana, revista de la Escuela Europea de Psicoanálisis de Catalunya, Barcelona, l99l.

(7) Ver P. L. Assoun, **Portrait métaphychologique de la haine; du symptome au lien social** en "La haine...", Op. Cit.

(8) S. Freud, **El malestar en la cultura,** Obras Completas, Tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, l973.

(9) S. Freud **Psicología de las masas y análisis del yo,** Obras Completas, Tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, l973.

(lO) Ver Slavoj Zizek, **L'Intraitable** (acerca del psicoanálisis, la política y la cultura de masa), Edit. Anthropos, Paris, l993.

(ll). Ver M. Zafiropoulos, **La haine inconsciente et le lien social,** en "La haine...", Op. Cit.

(l2) R. Cevasco, **Narciso de Masa** artículo inédito de próxima aparición en la Revista "Estudios Psicoanalíticos" de Madrid.

(l3) G. Lipovietsky, **L'ère du vide,** (Ensayos acerca del individualismo contemporáneo) Folio Essais, Paris l993. Existe una versión en castellano.

(l4) J. Lacan, **L'agressivité en psychanalyse,** l948 publicado en "Les Ecrits", Paris, Seuil, l966. Existe una versión de los Escritos de J. Lacan en castellano en la editorial Siglo XXI.

Fin de siglo y diálogo analítico

Mario Pujó

Este texto constituye un capítulo del libro
*"**Lo que no cesa del psicoanálisis a su extensión**"*

«*La tremenda conjetura de Schopenhauer y de Berkeley*
que arbitra ser la vida, un ejercicio pertinaz de la mente,
un populoso sueño colectivo
sin basamento, finalidad, ni volumen»

J. L. Borges

He elegido como título de mi intervención, «*Fin de siglo y diálogo analítico*», recurriendo a un sintagma, «diálogo analítico», que tenía su vigencia en los años '70 y la ha perdido, en parte, en la actualidad, en beneficio del concepto, más elaborado, de «discurso»; al punto que la noción de «*discurso del analista*» parecería confinar la idea de un «*diálogo analítico*» a una suerte de impropiedad conceptual.

Es uno de mis objetivos hoy, en el contexto de este fin de siglo que coincide con el fin del milenio (lo que lo grava de una inevitable connotación apocalíptica), rescatar la dimensión dialógica de la aventura analítica, en cuanto ella da lugar a un decir particular, a una experiencia de la palabra verdadera, una palabra que concierne íntimamente al que la dice, lo que representa una circunstancia única; en especial cuando esa dimensión dialógica constituye una "*rara avis*", una especie en peligro de extinción, en las modalidades de intercambio social que se alientan en esta fase tardía de la modernidad.

He escogido, como epígrafe, un breve párrafo de Emmanuel Levinas, el pensador contemporáneo de la *alteridad* quien, en sus «*Cinco nuevas lecturas talmúdicas*», pone a cuenta del rabí Eliazar: «*El rabí Eliazar descubrió que la fuente del mal se halla en* la institución de la taberna*. El café es la casa abierta a la calle, lugar de sociedad fácil, sin responsabilidad mutua. Se entra sin necesidad, se sienta sin fatiga, se bebe sin sed. El café es* un no lugar *para* una no sociedad*; sociedad sin compromiso, sin solidaridad. El café, casa de juegos, es el punto donde el juego penetra en la vida y la disuelve. Sociedad sin ayer ni mañana... distracción... disolución*»

Hay, en este rabino surgido de la pluma de Levinas, una notable intuición de ese cyber-café a escala planetaria en que puede convertirse nuestra aldea global, un presagio de esas relaciones de no relación sin compromiso ni responsabilidad, sostenidas en palabras superfluas propiciadoras de gratificaciones inútiles –descansar sin fatiga, beber sin sed, jugar sin jugar, dice el rabí–, satisfacciones efímeras que constituyen para Lacan el nombre privilegiado del goce.

Desde luego, más cerca nuestro, Santos Discépolo denuncia lacanianamente y a su modo, lo "inmundo" de este mundo, la transgresión de cierta legalidad que debería regir las relaciones, el imperio de esa «*maldad insolente*» que es otra manera de designar el creciente predominio de una voluntad de satisfacción individua que tiende a desgarrar el tejido de la trama social.

Es difícil acercarse al Siglo XXI sin arrastrar el pesimismo del cambalache discepoliano, o esas visiones medievales de fin de mundo alucinadas en los vaticinios de Nostradamus. Pero el mundo, la vida, los conflictos, han de proseguir, y pese a la inquietud que el propio Lacan expresó alguna vez al respecto, el psicoanálisis tiene todas las chances de sobrevivir al siglo.

Lo que nos obliga a situar el sentido de nuestra práctica, sus alcances, sus dificultades, en el horizonte de una subjetividad que se transforma al ritmo inexorable que le imprime el Otro. Porque, es un hecho, el Otro cambia, y cambian con él necesariamente las formas que adopta el malestar, las envolturas formales que asume en cada época, condicionando las demandas que se promueven o se acallan, las expectativas temporales de resolución de los problemas, el tiempo que se predispone subjetivamente a su elaboración ...

No es lo mismo, la moral sexual victoriana, que la aparente declinación "posmoderna" de la genitalidad, ni son tampoco las mismas, las formas sintomáticas que adopta en relación a ellas la interrogación histérica del deseo. Cambia el Otro, cambia la subjetividad, ¿debería acaso el psicoanálisis cambiar?

Preferiría detenerme un poco antes. Porque, ¿qué quiere decir que el Otro cambia? En principio, que no es el mismo simbólico el que regula las relaciones entre los seres hablantes en una época o en otra, en determinado momento de una cultura dada. Lo que singulariza esta etapa de nuestra modernidad es, sin duda, el formidable desarrollo de la ciencia y la tecnología, y su inmediata traducción en objetos que, integrados al intercambio mercantil que rige nuestro modo productivo, inciden en los más pequeños detalles de la vida, afectando íntimamente nuestra subjetividad. La informática, la telemática, los mass media, modifican la forma en que nos relacionamos con nosotros mismos, con los otros, con el mundo, la representación que nos hacemos de él, confiriéndole ese aire de ensueño que tiende a adoptar para cada uno la realidad.

Se lo ve, el vertiginoso desarrollo de la tecnociencia alcanza perfiles propios de la ciencia ficción. No se trata apenas de la expansión de las comunicaciones en tiempo real, la capacidad productiva exponencial que almacena un pequeño ordenador, la potencia destructiva de la tecnología de guerra, sino de algo que, más decisivamente, alcanza lo que hasta hace poco considerábamos el reino de lo dado, lo fáctico, lo que se presentaba de hecho como inamovible... La capacidad, por ejemplo, de modificar frívolamente los rasgos más característicos del rostro en que podría sustentarse imaginariamente la identidad, la posibilidad de prolongar indefinidamente la edad de la procreación, la alternativa quirúrgica de cambiar de sexo y de identidad sexual, o de lograr a partir de una célula propia la reproducción, sin intervención alguna de un partenaire sexuado... Cuestiones que creíamos atinentes a la esencia biológica de nuestra humanidad...

Lo que permite prever una modificación de los usos, las costumbres y las tradiciones, la eventual transformación de la estructura familiar, que serán legitimados en los códigos jurídicos y en la jurisprudencia, con la entronización de esa entidad sacralizada por el mercado que representa el inalienable derecho a elegir de un sujeto, concebido antes que nada como consumidor.

La capacidad de la ciencia de incidir sobre lo real, se salda, paradójicamente, por un efecto de irrealización, una suerte de «*semblantización*» de la realidad; es difícil distinguir la Guerra del Golfo de la Guerra de las Galaxias, y el mundo pasa a ser sospechado de un «*como si*».

En "*esa economía que hace de la plus valía, la causa del deseo*" (como la define Lacan en *Radiofonía y Televisión*[1]), la realidad no sólo guarda para con el fantasma una relación de continuidad, sino que se demuestra capaz de ser transformada a partir de él. Lo que el «*discurso del capitalista*», tal como llegó alguna vez a formularlo 2, se propone escribir.

Es propio del razonamiento científico la idea de que nada se sustrae a su posibilidad de cálculo, que los enigmas de hoy, ligados a un pensamiento en permanente evolución, serán despejados con su progresivo desarrollo. Por lo que todo aquello que escapa al dominio de la *causa formal* del ente, al cálculo de su determinación significante, «inexiste» al permanecer inaprehensible en la escritura que delimita su campo. Razón por la cual Lacan puede decir que «*la ciencia es la ideología de la exclusión del sujeto*» 3, y ubicar el cogito cartesiano como su punto de partida inicial; vale decir, el vaciamiento que el «je pense» [«*pienso*»] opera sobre el ser del «*je*» de todo aquello que es extranjero a esa existencia que le asegura el pensamiento.

Pero, lo que es forcluído en lo simbólico retorna en lo real, y a la forclusión científica del sujeto responde en el campo fetichizado de la mercancía, la emergencia tecnológica de objetos que se incluyen en nuestra estructura libidinal. Lo que lleva a Jorge Alemán a afirmar que, tal vez, «*...la ciencia no ha sido otra cosa que el tiempo que le llevó al ser hablante el hacer coincidir la estructura significante con las exigencias de la pulsión*».[4]

Ya que, en efecto, los «gadgets», esos simpáticos aparatitos que atr apan nuestra atención desde las vidrieras, al poner en juego la dimensión escópica e invocante, se ofrecen a nuestro consumo insaciable como remedos del plus de gozar.

La taberna de Levinas, la sociedad de consumo a escala global, son modos de nombrar el atrapamiento de los objetos y las técnicas, en un mercado universalizado por esa *voluntad de goce* que logra incluirlos en nuestra economía fantasmática, en ese tiempo efímero en que, el objeto de fascinación cede su *agalma* para asumir su definitivo estatuto de desecho. Desarmaderos de autos, de televisores, de computadoras ... El grado de desarrollo de una civilización es, para los especialistas, proporcional al monto de basura que ella es capaz de engendrar.

La expansión de lo que llamaría «*el carácter tóxico del objeto tecnológico*» (del que, al fin de cuentas, las drogas no son sino una expresión) no deja de tener incidencias concretas en la subjetividad.

En 1975, Lacan afirma al respecto : «*No hay más que un síntoma social, cada individuo es realmente un proletario, es decir, no posee ningún discurso con qué hacer vínculo social, dicho con otro término, semblante*» 5. Lo que podríamos traducir por la idea de que la posesión del objeto fantasmático de satisfacción que hace, del sujeto, individuo, esto es, ilusoriamente indiviso, arrastra en contrapartida un efecto de desposesión, en el plano del discurso, que lo expulsa como «proletario» del vínculo social.

Si el desarrollo de la ciencia conmociona al Otro, lo fragmenta, lo torna inconsistente, los recursos discursivos del sujeto vacilan en su función de protección frente a lo real. Cuando el discurso no logra velar lo real a través de la estabilización de las significaciones, el ordenamiento de los valores, los rituales, las prohibiciones, el sujeto queda expuesto al despertar de la pesadilla, y el sinsentido emerge como exceso 6; la violencia gratuita, el abuso infantil, el incesto, el pasaje al acto inmotivado, son quizás por ello formas crecientes del "*síntoma social*" de la actualidad.

Pero es también propio de la era de la ciencia, y una consecuencia directa de la fragmentación del Otro, la devaluación permanente que sufre la palabra en su empleo habitual. Nada mejor, para constatarlo, que sentarse confortablemente y asistir, a través de la televisión, a la sociedad del espectáculo.

Una nena de cinco años le contaba a su mamá el programa de Susana Giménez. Es fácil, le explica, uno dice *blablabla*, el otro responde *blablabla*, y luego «*vamos al corte*». O sino: *blablabla*, *blablabla*, y ... ¡*pasamos al juego del millón*!

Los niños tienen esa ingenua lucidez para aprehender lo esencial. No se trata simplemente de que la palabra carezca de sentido, pura cháchara al servicio de la venta de una mercancía o el sorteo que remeda el objeto de satisfacción; la palabra es puesta en circulación de un modo tal que la desacredita, vaciándola de todo alcance, de todo efecto de verdad.

Deben tener también aquí la suerte de ver el programa «*Hablemos con Lía*». No sabría recomendárselos lo suficiente, no sólo porque las desmesuradas cirugías de la conductora hacen de ella un ejemplo *princeps* de «*semblantización*», sino porque las confesiones más desgarradoras, el marido traicionado, la mujer prostituida, el niño vejado, alcanzan un despojamiento y una banalización superlativa, montados en una escenificación estudiada de antemano que hace del horror una parodia, una pantomima, algo para reir.

Sin duda, el "*talk show*" encuentra en una época electoral su ocasión más favorable. El criterio de verdad de la palabra de campaña no es, por supuesto, la correspondencia de la cosa con la representación; ni siquiera el de la verosimilitud. El éxito del mensaje de un político estriba en su acierto, vale decir, su sentido de la oportunidad, definible como la coincidencia de lo dicho con lo que se supone se querría escuchar. La palabra verdadera es aquí la palabra eficaz, una palabra operativa, la que logra su objetivo, su finalidad. Por ello, la leyenda pintada sobre un derruido muro de un remoto pueblito colombiano adquiere valor paradigmático de la posmodernidad: «¡*Basta de realidades!* –se lee–, ¡*Queremos promesas*!»

Por nuestra parte, los psicoanalistas no estamos exentos ni a resguardo de ese clase de ejercicio que conduce a una progresiva devaluación de la palabra. Es, cuando menos, llamativo, que el cuidadoso tratamiento que la palabra merece en el interior de la sesión, padezca fuera de ella la inflación de una proliferación insensata. La sucesión de jornadas, congresos, paneles, publicaciones, revistas –y no me considero al respecto exceptuado, claro está– es probablemente también una expresión de la incidencia mediática en el interior del propio psicoanálisis, que introduce en su reiteración, un riesgo de

debilitamiento, de trivialización. Cuando el hecho de que determinados invitados estén en una mesa deviene más importante que lo que esos invitados pueden llegar a decir, cuando los analistas cumplimos con el compromiso de la formalidad, conformándonos a las expectativas de lo que se esperaba debíamos decir, la palabra adopta un valor de contraseña, de índice, signo de reconocimiento, insignia de pertenencia grupal, las citas se acumulan, se reiteran, haciéndonos olvidar que es la transmisión de una experiencia inédita lo que podría conferirles su sentido verdadero.

En este contexto, volver a acentuar la dimensión «*dialógica*» en la experiencia analítica, debería tender a recuperar el prestigio de esa dimensión de interlocución que la temporalidad de la sociedad informática tiende a impedir. Para intentar extender el dominio de su posibilidad.

Desde luego, no se trata de oponer el diálogo al discurso, sino de considerar, más bien, que si «*el dispositivo analítico es la puesta en acto del discurso del analista*», y si Lacan puede aspirar a un «discurso sin palabras», es decir, una escritura que, como tal, supere los efectos de indeterminación polisémica propios del significante, la experiencia de la cura transita necesariamente el camino de esa polisemia y de esa indeterm inación, y en ella misma reside la posibilidad del hallazgo.

Recordar la función de la palabra plena, la palabra verdadera, cuando asistimos a la proliferación de su vaciamiento sistemático, no apela tan sólo de manera sentimental, a una nostalgia del primer Lacan. No creo oportuno, en este contexto, argumentar sobre la necesaria coexistencia de la validez de sus afirmaciones aún cuando ellas no sean contemporáneas entre sí; me parece más útil reivindicar el carácter de renovación de la experiencia de la palabra que instaura el psicoanálisis, al establecer un modo inédito de «ir» hacia la propia lengua. Expresión que impone de por sí una vivencia de extrañamiento, porque la lengua es siempre del Otro. Se trata, nada más ni nada menos, de reconocer en lo que aparece como más propio, aquéllo que es al mismo tiempo lo más ajeno; o, en el sentido inverso que avanza hacia su apropiación, hacer resonar en aquello que en la palabra emerge como extraño, su más íntima intimidad.

La palabra que interesa al psicoanálisis no se refiere a una operación, una finalidad, un objetivo, ni sostiene ambición instrumental alguna; se instala de hecho en un espacio que no procura sencillamente la reciprocidad 7, donde, más allá del yo, más allá de la intersubjetividad, deja surgir en lo inesperado el efecto sorpresivo de un real como emergencia misma de la verdad.

En el amplio campo que transita nuestra práctica, cuando excede los límites que van del consultorio a la institución, para sostener una inprescindible interlocución con su época, ¿no encuentra el psicoanalista en esa su singular manera de «dirigirse a la lengua», un apropiado horizonte político?

Notas

1 Jacques Lacan. Radiofonía & Televisión. Anagrama, Barcelona, 1972, p.58

2 Jacques Lacan. Du discours psychanalytique. Milan, 12/5/1972. La Salamandra.

3 Jacques Lacan. Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Seuil, Paris, 1973.

4 Jorge Alemán. La experiencia del fin. Psicoanálisis y Metafísica. «*Marx : Derrida. Espectros. Presencias de Marx*». Miguel Gómez Ediciones, Málaga, 1996. pág. 72.

5 Jacques Lacan. «*La tercera*». Intervenciones y Textos 2, Manantial, Buenos Aires, 1988, página 86.

6 Colette Soler. «*Los discursos pantalla*». Escritos psicoanalíticos 4: Trauma y discurso. Eolia/Miguel Gómez Ediciones. Málaga, 1998.

7 Claudio Glasman. «*Lo posible de un diálogo imposible*». Redes de la letra Nº 3: «Retorno al diálogo», Legere, Buenos Aires, 1994.

Psicoanálisis

Presentación de la sección "Psicoanálisis"

Albert Garcia i Hernandez – Sara Elena Hassan

Presentamos en este número de Acheronta dos textos de Geneviève Morel y dos textos Franz Kaltembeck, producidos los 4, en el contexto del seminario "*Dire et contrefaits: la transmission de la psychanalyse*" que ambos animan. Hemos ubicado los dos textos de G. Morel y uno de F. Kaltenbeck, en esta sección, en tanto se encontrará el segundo texto de Kaltenbeck en la sección "Psicoanálisis y política"

En "*Testimonio y real*", ***Geneviève Morel*** toma creativamente la producción escrita de Primo Levi, testimonio, vibrante de su internación en el campo de concentración y de exterminio de Auschwitz, cuestión particular que acaba en suicidio melancólico, al tiempo que investiga exhaustivamente los abigarrados matices lógicos de la función del testigo, como no exento de implicaciones subjetivas de inusitado alcance, formalizando lo que, de dicha función testimonial interesa al psicoanálisis. Entre sus referencias, elegimos aquí la de G. Agamben, que construye un puente entre dicha función y la posibilidad de una transmisión: "*Para nosotros, un testimonio logrado debe transmitir la relación con lo real de quién lo enuncia".* Esta relación con lo real, queda vinculada por la autora, específicamente, a la cuestión del pase en psicoanálisis.

"*La melancolización del testigo*", es la intervención de G. Morel en Nueva Dehli, en la documenta 11 de Kassel, y que, al decir de la propia autora, prolonga su anterior trabajo sobre Primo Levi ("Testimonio y Real"). Norma Ferrari, en nuestros diálogos del CR, señalaba la originalidad del tema, en principio, por el modo de abordarlo, por un lado, en la especificidad de ese dar testimonio, y por otro, por las resonancias respecto a un análisis, que a la vez evocan las referidas al pase. Habla de su encuentro con los límites y posibilidades de la palabra. Para el que testimonia, para el analizante, para el pasante, no es sin riesgo.
En los momentos en que rescata textos o expresiones de Primo Levi, es difícil sustraerse a una suerte de traslado automático a nuestras vivencias durante la dictadura, y a los efectos que se han prolongado desde entonces (y más atrás también), que se vuelven a extremar en los últimos meses (años?).
La reducción a la animalidad que producen el campo de concentración, la tortura, el secuestro, el asesinato a mansalva, también se produce por la expropiación de la dignidad y la pérdida de la dimensión ética que genera, por ejemplo la desocupación.
Mismos fines. Otros métodos. O no tan otros. Y en ese punto, la impotencia de la palabra. Mucha angustia...

En "*La queja por la falta de imaginación*", ***Franz Kaltembeck*** propone tomar muy en serio la queja de falta de imaginación, cercando la cuestión a partir del autismo y de las neurosis. Rescata de su clínica varios ejemplos, sosteniendo que no carece de razones para pensar que esta queja, que apunta a lo desconocido, sale al encuentro de la obra de filósofos y artistas, exploradores por excelencia de su ser. Es lo que nos muestra a través de articulaciones que, justamente, ponen en serie la clínica psicoanalítica con autores como F.Tustin, pasando por Cuartetos T.S. Eliot, citaciones de W. Woodsworth, Ariosto, Hölderlin, S. Beckett, además de cineastas como D. Lynch y D. Mamet.
En materia de filósofos, se detiene en particular en un síntoma de Kant, concomitante a la elaboración por éste de la imaginación transcendental, ya trabajada desde Heidegger y S. Zizek, en que el autor encuentra sólidos puntos de referencia para su hipótesis sobre esta clínica.

Dominique Inarra apunta a la existencia de lo que llama "razón gráfica" como fundamento de las operaciones gráficas de Freud, y mas todavía de Lacan, extendiéndose en demostraciones sobre lo necesario de sus respectivas escrituras, en términos de razón, para lo que también se remite a la clínica con niños, abundante en dibujos.
"La razón freudiana, en su dimensión gráfica, pone en juego la estructura lineal del significante y la estructura circular de la pulsión". En delicado trabajo de formalización, Dominique Inarra intenta, paso a paso, "echar luz sobre la relación entre ambas".

Nuestro compañero de redacción, ***Julio Ortega Bobadilla***, ha elaborado un recorrido sugerente y exhaustivo ("Inconsciente freudiano y filosofía") en el puente que une y desune al psicoanálisis y a la filosofía. Y, además, en un trayecto que no es cualquier cosa: el inconsciente. Un concepto que el Lacan más freudiano en el sentido de volver a los propios textos cada vez que no coincidían con su experiencia-

revisó más de una vez.
De un modo mas general, podemos decir que el autor rastrea "el suelo de las ideas que hacen a la doctrina del psicoanálisis" en relación a los sueños, al inconsciente y a la sexualidad, en un movimiento que recupera las huellas de sus predecesores, en una retrospectiva, a partir de Freud, como momento de corte, epistemológico podríamos afirmar.

Con "La disciplina del comentario", ***Sara Lia Chiavaro*** motivó un abundante correo entre los miembros del CR de Acheronta. Escribe la autora: *"Así como la dirección de una cura depende lo sepa el analista o no- del concepto que éste tenga de la transferencia y el modo en que en consecuencia- opere con ella; así también la interpretación que haga de la teoría estará intrínsecamente ligada a sus preocupaciones clínicas, a las preguntas que la clínica le genera, y a las respuestas que va formalizando en función de las curas que dirige. (...) UNA interpretación introduce al menos una novedad, la de fundar una nueva secuencia. Por el sólo hecho de ser un recuento, constituye un nuevo decir".*
En fin, un trabajo en el que se tejen con valentía y rigor diferentes hilos, como la "interlocución" que señala entre texto y clínica, cuestión de constante comprobación para muchos analistas, la relación del psicoanálisis con la ciencia, etc. El trabajo de Sara lia su nudo y converge con otros textos ya publicados en Acheronta

En "La era de los presentimientos", ***Alberto Sladogna*** toma el seminario de la Identificación (1961-62), como punto de relativización del orden simbólico en la teoría lacaniana. El hecho de que Lacan pase a moverse en otro plano, más terrenal, con papeles, trazos, figuras y tijeras, o sea la necesidad de la topología como recurso que desborda la transmisión oral, es tomado por el autor para justificar/fundamentar el pasaje a la transmisión textual: la metamorfosis del seminario en libro.

En "El psicoanálisis en los bordes" ***Sergio Ribaudo*** cuestiona el uso, en expansión, del término "borde", que ha dado lugar a la llamada "clínica de los bordes". Nos parece, sin embargo, algo abusivo afirmar que Freud no se vale de la palabra "clínica" sin "práctica" como algo a partir de lo cual se excluya el primero de los términos, en psicoanálisis. El autor ha optado por criticar esta vertiente sin entrar en su conjunto, en el gran problema de la rediscusión de la "nosografía psicoanalítica". Exponemos este desarrollo a la consideración de los lectores

Inconsciente freudiano y filosofía

Julio Ortega Bobadilla

Se ha convertido en lugar común y aceptado, afirmar que la *Interpretación de los Sueños 1* introduce en la historia una visión sin precedentes acerca del predominante papel de la sexualidad en la vida humana y que resalta de una manera radical el valor de la introspección, al tiempo que, descubre el inconsciente. Se asume, que estos tres vectores, constituyen las principales aportaciones del proyecto freudiano y, en general, de toda la obra del creador de esa *nueva psicología* que hoy conocemos como psicoanálisis.

La desenvoltura y certitud de estas afirmaciones que no hacen el suficiente énfasis sobre la dimensión que representa la hipótesis del inconsciente, han producido que el público, establezca una relación asociativa que haría equivalentes sexo y psicoanálisis, amén de que se considere al dispositivo analítico como la simple prolongación de la tradición confesional del cristianismo, apreciación incorrecta, que el mismo Foucault enuncia en sus estudios del primer tomo de su Historia de la Sexualidad 2.

Conviene examinar con detenimiento estas afirmaciones y repensarlas a la luz de ciertas precisiones puntuales. Si bien el psicoanálisis pareciera ocuparse de la sexualidad como tema fundamental para entender al hombre, no sería el enfoque pionero en dotar a ese campo una importancia semejante. Se pueden rastrear en la filosofía griega antecedentes de primera mano acerca del complejo de Edipo, y la lista de referencias *antefreudianas* es tan extensa como la cultura de quien cita.

Ya Platón en el libro IX de la República 3 expresaba como de fundamental importancia, la investigación sobre los deseos en el hombre a fin de comprender su naturaleza:

Hay en todo hombre, aun en aquellos de nosotros que parecen mesurados, una especie de deseo temible, salvaje y contra ley, y [...] ello se hace evidente en los sueños.

La frase no es suelta en la obra del ateniense y puede rastrearse, sin demasiado problema, una investigación a fondo sobre los apetitos y las motivaciones ligadas a la pulsión sexual. Vemos en el libro X de la misma República:

(...) y atiende a lo que en esos deseos quiero percibir, que es esto: me parece que de los placeres y deseos no necesarios, una parte son contra ley y es probable que se produzcan en todos los humanos; pero, reprimidos por las leyes y los deseos mejores con ayuda de la razón, en algunos de los hombres desaparecen totalmente o quedan sólo en poco número y sin fuerza, pero en otros, por el contrario, se mantienen más fuertes y en mayor cantidad.

El diálogo correspondiente al Banquete 4 abunda en alusiones a la importancia de Eros como el principio que mueve al mundo y que es postulado, incluso, como el origen de todas las cosas.

No deja de ser curiosa la estructura del diálogo, que hace desfilar a al gunos de los personajes más destacados de la ciudad, haciendo que cada uno de éstos revele su opinión sobre el tema, desde su perspectiva ligada a su oficio y condición social. El turno de Sócrates es la ocasión para que intervenga la opinión femenina, a través del encuentro del filósofo con Diótima. Este hecho es importante, a pesar de que, la mujer no podía ocupar el sitio de ciudadano, pareciera que, se le reconoce una mayor capacidad que el hombre para hablar del tema de Eros y revelar su verdadera naturaleza.

También, Platón en Teetetes o de la ciencia 5, afirma que, el conocimiento no debe buscarse en absoluto en la percepción y la *psyché* debe investigar las cosas sin ayuda de los sentidos, el pensamiento es lenguaje silencioso, un debate de la *psyché* consigo misma y la *doxa* (opinión, creencia o juicio) consiste en su declaración final. Posición epistémicamente similar a la de Freud, quien negaba el valor de las apariencias e invitaba siempre a ir a una interpretación profunda de los hechos que fuese más allá del contenido manifiesto.

El manantial de la cultura griega es inagotable, sobretodo cuando queremos rastrear en la historia de las ideas la génesis de un concepto o las raíces de un problema. La función de guardián del dormir que el

vienés le confiere al sueño, estaría adelantado por Aristóteles en un escrito citado por Freud 6: *Sobre los sueños*, donde vincula justamente al sueño con la serenidad del alma y donde en *acuática unión* con el *Kosmos* se realiza un estado de armonía. Asimismo, se encontraría allí la sorprendente afirmación (por anticipada) de que las situaciones absurdas y las distorsiones del sueño provienen del retiro de la estimulación externa del sujeto como producto de la disminución sensorial correspondiente al descanso. Freud trata con cautela las opiniones del Estagirita lo que evidencia una curiosa y respetuosa distancia de los filósofos y la filosofía diciendo en la primera edición de su libro:

"Debido a la insuficiencia de mis propios conocimientos y a la falta de ayuda especializada, no pude penetrar más profundamente en el tratado de Aristóteles".

La de Aristóteles, es, la primera aproximación psicológica a la comprensión de los sueños en la historia no como un desecho de la vigilia sino como un universo con sus propias determinaciones que, sin embargo, no está desvinculado de la realidad externa.

La lista de referencias filosóficas que consideran el sueño como lugar de verdad puede ser interminable, y Foucault 7 agrega a la ya proporcionada por Freud en su *Traumdeutung* al nomológico Spinoza, a quien asociaría en su correspondencia con Balling a ciertos tipos de sueño con el presagio de la verdad, o a Nicolás de Malebranche, que vería en la presentificación de las figuras esquivas del sueño el surgimiento de una verdad, aunque en este caso trascendente al hombre, y que enfrentaría a su espíritu con una experiencia que no puede ser reconstruida totalmente en lo individual y psicológico del hombre, una verdad trascendente y ajena al soñante.

En su recuento de las interpretaciones que se han ensayado sobre el sueño, tanto Foucault como Freud, omiten a Filón de Alejandría 8 (15-10 a.C. a 45-50 d.C.), también llamado Filón "El Judío", más conocido por su hermenéutica de la Biblia y su mixtura de neoplatonismo y judaísmo, que por su obra *De somniis*, de la cual se conservan tan sólo los dos libros segundos. Este autor hace una minuciosa clasificación de los sueños del modo siguiente:

1. *Oneiros* o *somnium*: sueño alegórico que requiere una interpretación de sus símbolos.

2. *Horama* o *visio*: sueño predictivo literal que muestra los eventos tal y como van a ocurrir.

3. *Chrematismos* u *oraculum*: aparición de Dios mismo o de alguno de sus emisarios que predicen el futuro.

4. *Enupnion* o *insomnium*: sueño sin ningún valor predictivo ni razón aparente.

5. *Revelatio*: sueño en el que el futuro puede verse.

6. *Phantasma* o *visum*: sueño que contiene una aparición aterradora.

Foucault prescinde de citar a Artemidoro de Daldis, escribano griego del siglo II, quien ya había sido reconocido por Freud como el precursor más directo del arte de la onirocrítica y antecesor directo de la concepción del Inconsciente. Artemidoro de Daldis se negaba, en una actitud que le adelantaba al moderno psicoanalista, a establecer una correspondencia entre las imágenes del sueño con los símbolos universales, optando por pensar que la llave del sueño varía de acuerdo con las circunstancias de la vida del soñador.

Una referencia histórica obligada es el libro sagrado del judeo-cristianismo, la Biblia 9, en la cual un ejemplo paradigmático lo es el sueño del faraón, quien en un gesto premonitorio y por demás simbólico (aquella visión onírica de las siete vacas gordas y las siete vacas flacas) corrobora el carácter no sólo verdadero sino profético de los sueños. En esta obra de revelación divina sobre todo en el Viejo Testamento y, en consecuencia, en el corazón de la tradición judía el mensaje del sueño es siempre una experiencia trascendente (cuestión no evidente del todo en sus razones; se podría uno preguntar por qué es así y, más que nada, cuestionar el origen divino de las imágenes), en donde la voluntad del Supremo encuentra invariablemente una *fast track* para llegar al corazón de sus criaturas, como en el caso de Job.

En el Nuevo Testamento, encontramos también, el sueño de la Anunciación de San José, al que Dios advierte que María tendrá un hijo y que él no tiene por qué recelar de la voluntad divina.

Mediante el sueño, Dios distribuye generosamente advertencias, pruebas y profecías. Por ejemplo, en el caso de los Reyes Magos, que son puestos sobre aviso por un telegrama onírico de que no deben regresar por Jerusalén una vez que adoren al Niño, pues Herodes les miente y les espera una trampa. Es asimismo el sueño, en su esencia, la puesta a prueba de una libertad humana siempre inestable, atormentada en este caso por el *Deus ex machina* valga la expresión que es el sueño mismo. La disputa teológica de la Gracia podría ser aderezada sabrosamente si se tomase en cuenta la perturbación propia que encontramos en esos misteriosos visitantes de la noche.

San Agustín[10] (354 — 430) percibía el poder de la memoria y ciertamente también la imposibilidad de llegar al fondo de sí mismo:

Muy grande es el poder de la memoria, enormemente grande. Oh, Dios mío, un recinto abierto ilimitado dentro de mí ¿Quién puede alcanzar su profundidad última? Aunque es una facultad del alma y pertenece a mi naturaleza. De hecho no puedo entender todo lo que soy.

Encontrar el cuestionamiento de la voluntad divina y un acercamiento a una explicación subjetiva y naturalista es algo a lo que lentamente se arribará. El regreso al mismo tono con que Edipo enfrenta la tragedia y el horror sin ayuda del Olimpo ni de ningún Dios, convirtiendo su gesta en doblemente trágica y a la vez profundamente filosófica, tal y como ha hecho notar Jean-Joseph Goux 11, será algo que tomará su tiempo.

Una excepción notable lo constituye la obra del inmortal Shakespeare (1564 — 1616) quien a través de sus obras nos muestra una visión psicológica, profunda y sublime, de los pliegues del alma humana, citemos tan sólo:

> Mi afección tiene un fondo desconocido, como la bahía de Portugal
>
> (Cómo Gustéis, IV, i)
>
> ...Se titulará "El sueño del tejedor", porque es un tejido de maravillas.
>
> (El sueño de una noche de verano, IV, i)
>
> Príncipe: No creía oíros ya hablar.
>
> Rey: Tu deseo, Enrique, era el padre de tu pensamiento.
>
> (Enrique IV, IV, v)
>
> Turbado está mi ánimo como una fuente removida; y yo mismo no veo el fondo.
>
> (Troilo y Crésida, III, iii)
>
> Macbeth: ¡Cúrala!... ¿No puedes calmar un espíritu enfermo, arrancar de su memoria los arraigados pesares, borrar las angustias grabadas en el cerebro, y con un dulce antídoto olvidador arrojar del seno oprimido las peligrosas materias que pesan sobre el corazón?
>
> Médico: En tales casos, el paciente debe ser su mismo médico.
>
> (La tragedia de Macbeth, V, iii)

Los sueños de significado trágico siempre han planteado problemas a la conciencia. Foucault 12 en el artículo que sirve de prólogo a Binswagner, encuentra que en el siglo XVII Tristán (1636), tras un sueño

funesto, le hace decir a Herodes en relación al destino, otro nombre de la compulsión a la repetición o si se quiere de la pulsión de muerte:

> Lo que el Destino escribe no puede ser borrado...
> De sus trampas secretas no se puede escapar.
> Corremos hacia ellas queriéndolas evitar.

En el *Adreste de Ferrier de la Martinière 13*, tras una pesadilla, uno de los personajes pone de manifiesto la debilidad e inconsistencia del Yo al afirmar:

> No, Señor, en el cielo nuestra muerte está escrita,
> El hombre nunca franquea esta línea preescrita
> Y sus precauciones le hacen precipitar
> En las desgracias mismas que trata de evitar.
> Así es como de los dioses la grandeza soberana
> Se complace en jugar con la debilidad humana.

Por otro lado, el tema de la vida sexual ha sido tratado de diferentes maneras por la ciencia y la literatura como tema principal de la motivación del hombre. Al redescubrimiento del cuerpo en el Renacimiento ha seguido la profundización de los estudios anatomo-fisiológicos que habían permanecido en la edad media alejados de la observación cuidadosa y presos en el prejuicio de una equivalencia entre los sexos. El hombre vuelve a mirarse a sí mismo y a su cuerpo desnudo que aparece en el arte mitológico, naturalista y hasta religioso trayendo consigo una disminución general de la culpa sexual y la abolición del principio de intangibilidad del cuerpo humano.

Este desplazamiento trajo consigo cambios subjetivos importantes que son notables en el siglo XVII y sobretodo en el XVIII. La sexualidad en estos siglos toma un vuelo en la conciencia general y que permiten afirmar que la sexualidad no necesariamente ha sido sólo tratada desde la sciencia sexualis como parece afirmar Foucault[14] en su *Historia de la Sexualidad*. Tirso de Molina publica en 1630, *El burlador de Sevilla* en el que el tema de la hipersexualidad del protagonista es central y que ha tenido como modelo a un personaje real, un rico burgués de Sevilla de nombre Miguel de Mañara 15. También en este siglo vemos aparecer las *Memorias de Casanova* que muestran a un hombre consagrado a la sensualidad y a la seducción de las mujeres no sin guardar las buenas maneras del hombre educado y el caballero que no hace un uso simple de sus amantes sino que, incluso, las ayuda a mejorar sus condiciones vitales en más de un caso.

Rousseau 16 predica el amor libre más allá del matrimonio pues el matrimonio no corresponde a ninguna ley moral y el derecho social hace entrar el dinero que destruye al amor. El mismo abandona a sus cinco hijos en hospicios como era la costumbre de la época, sin importarle demasiado el futuro de sus vástagos y privilegiando la relación sexual sobre las consecuencias.

En el siglo XVII, la prostitución y las perversiones son por demás comunes. En Londres había unas 50,000 prostitutas y 13,000 en París y había especial gusto por encontrar a muchachas vírgenes.

En Francia en el siglo XVI, Enrique III no disimula su homosexualidad y cose, borda, además de disfrazarse como mujer y reclutar a sus amantes en bailes, en un afán identificatorio[17] con su ex - esposa María de Clèves.

Obras libertinas en el período de la Ilustración no faltan y uno podría estar tentado a jugarse por la hipótesis de no represión sexual que Foucault nos propone en sus estudios sobre la sexualidad. El marqués de Sade, dedica su genio a plasmar con libertad en su obra sus fantasías sexuales haciendo un recuento riguroso, consistente, de las posibilidades sexuales normales y perversas. Su obra es, en sentido estricto, filosófica. Plantea problemas del orden de sopesar los límites entre la fe y la razón, la existencia o no de un Dios y sobretodo la posibilidad de un subversivo replanteo de la ética cristiana.

Simón de Beauvior 18 ha hecho notar que Sade pone en escena a sus personajes con un cuidado estético que agota las posibilidades anatómicas del cuerpo humano. Sin embargo, las orgías parecieran

atemporales, como sucediendo en ningún espacio y poniendo en juego más a maniquís que a personas vivientes. En ese escenario, lo que se pierde es humanidad:

Las víctimas parecen inmovilizadas en su abyección lacrimosa, los verdugos en su frenesí. Sade se sueña complacientemente en sus personajes sin infundirles su humana densidad. No conocen el arrepentimiento y apenas la saciedad; ignoran la repugnancia, matan con indiferencia, se constituyen en encarnaciones abstractas del mal. Pero el erotismo pierde su carácter impar cuando no se eleva sobre un cimiento humano, social o familiar. Deja de ser conflicto, revelación y experiencia privilegiada 19.

El divino marqués, fue a contrario de sus frías maquinaciones, un feroz y apasionado autor que redactó *Las ciento veinte jornadas de Sodoma 20*contra todos los obstáculos. Escribía para vomitar su pasión y esquivar la locura. Raymond Jean 21 describe el esfuerzo de esa escritura:

El marqués pegó hojas de doce centímetros de ancho, unas a otras, para confeccionar un rollo y cubrió una de las caras con microscópica escritura con veinte veladas que se extendían desde las siete a las diez en su cuarto de la Bastilla con una regularidad perfecta; luego hizo lo mismo con la otra cara y terminó con todo el 28 de noviembre de 1785. Un ajuste perfecto. El resultado es una inmensa *banda* que podría ser como una de esas bandas modernas dibujadas en las que el vigor y la esquematización de los trazos subrayan a veces la extravagancia agresiva o delirante de la intención. Pero aquí el trazo es el de la escritura literaria.

En contra de la tesis de Foucault, Donatien recibió la censura no sólo de su época sino de algunos siglos venideros debido al potente contenido sexual de sus letras. La sexualidad es un impulso viviente implacable que no conoce límites ni diques en este autor. Es la fuerza que mueve al mundo al igual que el egoísmo que aparece como contraparte de esa potencia vital.

Pero volvamos al sueño. La tradición mística22, tiene como rasgo esencial sostener que los conocimientos más importantes no se obtienen por una búsqueda deliberada del saber, sino por medio de una cierta "capacidad negativa" o habilidad de ignorarse a uno mismo o de percibir. Es una actitud que avanza a través de los siglos hasta llegar a Jacob Boeheme, Scheling, Schopenhauer y Nietzsche. En este camino, como ha demostrado Beguin 23, los románticos juegan un papel de importancia capital, ellos distinguen al sueño como una estrella que guía el alma y le hace saber al hombre de su naturaleza más recóndita y verdadera. Los sueños, en esta tradición, son instrumento privilegiado de revelación de secretos. Para Heine 24 el reino de la Noche simboliza la visión de una vida mejor que no nos abandona durante el día:

> Siempre que en la noche obscura
> El lecho tranquilo y blando
> Sosiego y paz me procura,
> Pasa, mis sienes rozando,
> Una imagen bella y pura.
> El sueño con su beleño
> Cierra mis ojos risueños;
> Y esa imagen pura y bella,
> En lo mejor de mi sueño
> Su apacible luz destella.
> Y cuando el alba tardía
> Borra de la fantasía
> Toda nocturna visión,
> Aún la llevo todo el día
> Dentro de mi corazón.
> (El regreso, 51)

La noche y los sueños serán también el terreno de las maravillas y de lo insólito para Hölderlin, Hoffman, Novalis, y especialmente para Gerárd de Nerval quien lleva al extremo esta tendencia, al cuestionar a la realidad misma, poniéndola en un horizonte en el cual difícilmente se distingue del mundo real y el poder del deseo se expresa como el motor más importante de la vida. Ejemplares en este propósito son sus obras: *Sylvie 25* en que el autor abraza como meta de su deseo anhelante a un objeto perdido en la juventud lo que le lleva a una búsqueda insaciable y triste, *Aurelia 26* de cuya lectura puede extraerse la tesis de que la fantasía y realidad no pueden distinguirse del todo claramente, y que la vida puede

convertirse en un escenario alucinante de tintes oníricos, y *El retrato del diablo 27* dónde la imagen de un cuadro invade la realidad hasta opacarla mostrando que los juegos de la imaginación pueden tener repercusiones serias.

Para Beguin 28, sin embargo, el maestro indiscutible del sueño es Jean Paul 29, cuyos trabajos de poesía y crítica fueron muy populares en los primeros veinte años del siglo XIX, y que se erige al lector como un pintor de paisajes fabulosos con clima, vegetación, colores y habitantes que aparecen por todas partes y hacen ascender al soñante a niveles espirituales desconocidos y embriagantes que verifican cambios apenas sensibles en su estado de ánimo pero que influirán decisivamente en la otra mitad de la vida.

Coincidimos con las tesis expuestas por Gay 30 en su monumental trabajo de investigación biográfico sobre el creador del psicoanálisis. Freud no descubrió el inconsciente y quienes así lo afirman, no hacen más que porfiar en su falta de cultura. De hecho, Lichtenberg 31 recomendó el estudio de los sueños como la avenida que conduciría a un autoconocimiento de otra manera inaccesible. Goethe y Schiller —autores favoritos de Freud— habían asignado al inconsciente las raíces de la poesía. Henry James 32 vincula en su novela *Los papeles de Aspern*, explícitamente al inconsciente con los sueños, también, en epigramas de Schopenhauer y de Nietzsche pueden encontrarse formulaciones que conducen a colegir la existencia del inconsciente.

La magna obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación,* vio la luz en 1819, pero que se enriqueció en la segunda edición de 1844 con apéndices que revelaban la evolución del pensamiento del filósofo. Interesa a este análisis, el titulado: *Metafísica del amor sexual 33.* Allí encontramos entre los primeros juicios sobre este amor 34:

La experiencia, aunque no la cotidiana, confirma no obstante ciertamente que por lo que por general se presenta sólo como una inclinación vívida que sin embargo todavía puede ser dominada, puede crecer hasta llegar a ser una pasión que supere en vehemencia a cualquier otra y que entonces haga a un lado todas las consideraciones, venza todos los obstáculos con increíble fuerza y perseverancia, de tal modo que por satisfacerla se arriesgue sin vacilar la vida y hasta se la dé esta de regalo si esa pasión es directamente impedida.

Freud 35 hace notar que para Schopenhauer, el instinto sexual es la encarnación de una fuerza vital que persevera. Este apéndice fue estudiado al detalle y su influencia sobre el vienés, se acusa en muchos párrafos de su obra de 1905 *Tres ensayos para una teoría sexual 36*:

> *(...) ya hace tiempo el filósofo Arturo Schopenhauer enfrentó al hombre con toda la extensión de las influencias que los impulsos sexuales -en el sentido cotidiano del término- ejercen sobre sus actos y sus aspiraciones: ¡y un mundo entero de lectores habría sido incapaz de olvidar tan completamente una advertencia tan perentoria!*

La lectura de este apéndice demuestra, sin embargo, que ambos pensadores recorren caminos diferentes. El enfoque de Schopenhauer es trascendental y ve al instinto como un fruto de la lucha por la sobrevivencia de la especie. Freud ha sido bastante más parco y la enunciación de la pulsión de muerte le separa, por completo, del modelo instintivista de Schopenhauer.

El tema de Nietzsche con Freud ocuparía más espacio que el que estas letras han recorrido. Incluso convendría más considerarlo, por más de una razón, como contemporáneo.

La relación entre Nietzsche y Freud es delicada y forma parte de los problemas del campo de intersección entre filosofía y psicoanálisis. Estos hijos bastardos de la modernidad fueron calificados por Paul Ricoer como: maestros de la sospecha. Se ha dicho y habría mucho que decir de la relación entre estos autores. Assoun 37 ha escrito un libro —quizá el mejor de su producción—, por demás interesante sobre el tema, en el que establece relaciones y diferencias de concepción entre ambos autores. Allí señala cómo independientemente de los deseos de Freud se estableció desde el principio una especie de complicidad entre los psicoanalistas y Nietzsche para concluir:

Nietzsche y Freud cercaron y jalonaron el campo pulsional con instrumentos distintos y con principios heterogéneos. Se comprende pues que la paradoja los hace dialogar pese a ellos mismos, puesto que su fecundidad respectiva les hizo cercar con palabras distintas el mismo texto que se da a pensar... 38

Puede afirmarse tras esta somera revisión de autores que la importancia del sueño como vía regia hacia la verdad del sujeto fue captada por muchos autores y Freud, es heredero de una larga tradición que sitúa al sueño, no como una evasión, sino un canto sofocado de una conciencia segunda, más potente y ajena a la voluntad consciente.

Por otro lado, el poder de transformación personal a partir de la confesión, tampoco es un mérito del psicoanálisis. Desde la tradición cristiana la confesión es un sacramento que une a Dios, el sacramento de la reconciliación provee una unión con el creador y hace que el creyente descargue el peso de los pecados, se arrepienta y vuelva a ser parte de la grey. La responsabilidad de la culpa se disuelve y el sujeto nace de nuevo.

No profundizaremos, pero es interesante, repasar la evolución misma de este rito, sobretodo, para contrastarlo más adelante con la experiencia analítica. Al principio, esa práctica se realizaba de forma espontánea y ante toda la comunidad, como parte del discurso evangélico. Sólo más tarde, se transformará en una comparecencia ante el representante de Cristo, evitando la terrorífica vergüenza de la exposición de los propios demonios. La salvación a través de la catarsis, en este caso, acarreó el plus de que el secreto confería poder a los sacerdotes sobre los fieles. Profundizar la lógica por la cual el secreto se convierte en esencial para la dinámica social occidental, nos llevaría a caminos insospechados. El estudio de la mecánica por la cual se exige la verdad al creyente, al ciudadano y al mismo tiempo, se asume que no toda la verdad debe decirse públicamente, confiriéndole, a través de la historia, a personajes como al clérigo, el abogado, el médico y el psicoanalista una ética de silencio, nos habla de una necesidad de experimentar la verdad pero no toda, regulada y a través de mecanismos que aseguran el guardado de la intimidad y el sostenimiento de la mentira como un engrane esencial de la máquina social.

Amado 39 ha postulado que el modelo bíblico que se perfila a través del libro sagrado, implica una comunicación imprecisa con lo inefable de Lo inconsciente, que trata de hacerse presente al hombre sin que éste lo comprenda del todo. El saber divino está cifrado en signos, advertencias, juegos, metáforas, en dónde se revela una voluntad de decir que no acaba de rebelarse del todo:

El modelo bíblico que hemos tratado de despejar es quizá el prototipo de ese lenguaje que revela un más allá donde alguien quiere decir algo a alguien. En el rumor apagado de los silencios en los que se armonizan los allí de las sinfonías en las que se busca el Ser. El de la naturaleza *naturante* y el de la naturaleza *naturata* que se coloca a modo de espejo para captar el secreto de su propio origen. 40

Esta interesante idea de leer al mensaje cifrado de Dios como un correo del inconsciente parece fructífera y Law Whyte 41 interpreta así, la relación del hombre con Dios en el neoplatonismo cristiano. Sin embargo, debiera agregarse a esa reflexión, la noción de que también el fulgor y fascinación que ejerce el Mal en la historia del hombre a través del demonio y sus negros enviados, conecta con ese magma de lo inconsciente reprimido. Rosencranz 42 en su investigación estética sobre el demonio se toma muy en serio la potencia de este mal como un principio eficiente, hasta nombrarlo: *"positive Unidee"* (contraidea postiva) concepto del que Duque 43 afirma, es una categoría impensable dentro de la lógica hegeliana al romper el marco de lo puramente estético para enfrentarse a la Idea Absoluta como algo irreductible. No se trata de lo otro del ser, sino la voluntad positiva de aniquilación, la voluntad de nada, que se adelanta, a los análisis heideggerianos sobre el nihilismo. Curiosamente, Duque, en su cuidadoso estudio sobre el mal, omite citar a Freud y valorar en su justa dimensión el concepto de *pulsión de muerte*. Sí menciona a dos lectores atentos de su obra: Bataille y Baudrillard.

El rastreo del suelo de las ideas que hacen a la doctrina del psicoanálisis y a su objeto de estudio que es el inconsciente, es un trabajo que excede los mejores propósitos de cualquiera. Es una tarea que ha sido tomada en diferentes momentos por distintos autores. La obra de Law Whyte 44 es, dentro de estos esfuerzos, notable. El autor en cuestión, presenta en su libro un cuadro sinóptico que de manera demasiado sintáctica, aunque no por ello despreciable, ofrece un panorama histórico de cómo ha sido entendida la mente inconsciente a través de diferentes períodos históricos (Law White, págs. 78 y 79):

La mente inconsciente fue interpretada:

Por:	Como:
Los místicos	El enlace con Dios.
Los platónicos cristianos	Un principio divino, universal, plástico.
Los románticos	El enlace entre los poderes individuales y universales.
Los pri meros racionalistas	Un factor que actuaba principalmente sobre la memoria, la percepción y las ideas.
Los pensadores posrománticos	Vitalidad orgánica expresada en la voluntad, la imaginación y la creación.
El "hombre autoconsciente" disociado	La noche, el reino de la violencia
Los científicos físicos	La consecuencia de factores fisiológicos que aún no se entendían.
Los pensadores monistas	El móvil y la fuente de principal de todo orden y novedad en el pensamiento y la acción.
Freud ("subconsciente")	Recuerdos inhibidos dominados en su mayor parte en el principio del placer, en un estado de deformación y conflicto, accesible solamente a través de técnicas especiales; también recuerdos olvidados y niveles inaccesibles.
Jung	El reino prerracional del mito colectivo y de los símbolos religiosos.

El juego de la imaginación plástica abunda también en ejemplos dónde aparecen los espectros de la noche, estampados en imágenes sobrecogedoras que muestran alimañas, espectros, íncubos, súcubos y demonios que desde el reino de lo sombrío atacan la vigilia del hombre. Lucas Cranach, Archimboldo, El Bosco, Brüeguel el viejo, Füsili y Goya basten como ejemplos de pintores que tomaron en sus creaciones imágenes pertenecientes a la Otra realidad como protagonistas centrales de su obra artística, dotándoles del mismo peso e importancia que la realidad de la vigilia, mucho tiempo antes de que se hablara de psicoanálisis.

Por otro lado, la introspección autobiográfica nos proporciona ejemplos de gran lucidez en San Agustín 45, Rousseau, J. S. Mill 46, Dostoievski, Nietzsche, y otros autores. Hay en ellos una voluntad de llegar al fondo de su propio abismo, de encontrarse consigo mismos, más allá de cualquier pudor o cortapisa moral. Podría decirse que realizan un autoanálisis y un ejercicio introspectivo profundo que les lleva a su subconsciente ¿Podría llamarse a esto un psicoanálisis? ¿Bastaría con escribir la propia historia de la manera más fiel y sincera posible para liberarse de los propios demonios? No es tan evidente la contestación para el lego, pero desde el punto de vista analítico, se sabe que un psicoanálisis sólo es posible en presencia de otro, no *in abscencia* o *in efigie*.

La aportación de Freud va más allá de poner al descubierto la importancia de la sexualidad, el poder de la confesión, la importancia del sueño como revelador de verdades, etc. La idea de que es sostenible considerar al psicoanálisis no solamente como una teoría, una práctica clínica y un método de investigación; sino también un punto de vista filosófico, es seductora. Cierto es que Freud no era filósofo ni tenía intención alguna de serlo, que deseó que su invento quedase siempre del lado de la ciencia. Pero las relaciones entre filosofía y psicoanálisis son posibles y diría deseables para esclarecer la naturaleza de ambos campos del saber.

El psicoanálisis conduce al paciente a preguntarse sobre el ser y su devenir, quizá no con las herramientas del filósofo, pero tomando como base su propia experiencia y su personal lengua como lenguaje, desarrolladas a partir de sus experiencias y contacto con el otro. Es significativa, la afirmación de Foucault[47] en su entrevista con los japoneses Shimizu y Watanabe, en la que, tras de calificar al aporte freudiano como una *elección original* a la par de Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel, nos dice:

Pensándolo bien, una elección como la llevada a cabo por Freud es bastante más importante para nuestra cultura que las elecciones filosóficas de sus contemporáneos, como Bergson y Husserl.

¿En qué consiste la propuesta freudiana y cuál su mérito?

Parte de su valiosa contribución personal a la historia de las ideas es la de tomar una noción indefinida que sólo fue atisbada como sospecha y noción poética, y otorgarle precisión. No puede negarse que hacia 1870 Hartmann y su filosofía del inconsciente eran una moda entre los burgueses cultos, pero la propuesta de Freud lo convirtió en el fundamento de una psicología que revela luces insospechadas en el replanteo de la pregunta antropológica por el hombre. Asimismo, delimitó, especificó los contenidos y orígenes de esa entidad llamada inconsciente y los medios por los cuales se manifiesta y pugna por expresión, también, diseñó el dispositivo mediante el cual puede realizarse el máximo acercamiento al inconsciente. Es quizá, con base a estas razones que Lacan ha afirmado al psicoanálisis como un nuevo discurso que arriba a la cultura.

Cabe preguntarse, cuál es la relación de Freud con la filosofía y si sus investigaciones pueden tener alguna relación fecunda con esa disciplina, más aún, si existen los fundamentos que pudieran dar pie a una crítica psicoanalítica de la filosofía.

No es difícil buscar y encontrar en el trabajo de los filósofos una relación clara de filia hacia el psicoanálisis y los temas abordados por éste. De hecho, algunos pensadores han asimilado a sus posiciones, las temáticas freudianas al punto de tomar al psicoanálisis como referente esencial, poniendo de manifiesto, la legitimidad de considerar al psicoanálisis mismo como un objeto filosófico.

¿Es de importancia filosófica el nombre de Freud? Filósofos con posiciones disímiles, tales como: Althusser, Derrida, Barthes, Adorno, Horkheimer, Ricoeur, Forrester, Deleuze, Marcusse, Lyotard, Habermass, Goux y finalmente, Foucault; por sólo mencionar algunos, han profundizado en la obra del creador del psicoanálisis, retomando sus tesis en libros que hacen patente su deuda hacia el vienés, al hacer sustantivas —para su propia argumentación y fines— sus ideas, aún cuando su elaboración lleve a ciertas tesis quizá serían extrañas al creador del psicoanálisis. En este horizonte es posible contestar la pregunta de manera enfáticamente afirmativa, la importancia de un autor puede y debe ser medida por los interlocutores que produce.

Es cierto que, hay también muchos detractores del psicoanálisis y que en el horizonte mexicano, el psicoanálisis ocupa una posición marginal dentro de la psicología. Las críticas de cuño positivista han hecho al psicoanálisis el blanco de sus dardos, intentando arrinconar a la psicología en el estacionamiento en que aparcan las ciencias naturales. Detrás de este gesto se esconde la suposición de que la ciencia es el único camino que conduce al progreso social y que sólo los discursos que siguen el camino de la verificación de la realidad de manera experimental, son válidos para decir algo sobre el mundo. Las tesis de este compromiso racionalista, obligan a intervenir en el fenómeno y correlacionar los datos de una variable independiente y ver cambios en la variable dependiente. Los conceptos de control experimental y replicabilidad del fenómeno son nociones que reglan buena parte de la investigación social y psicológica.

De esta manera, se trata de borrar la subjetividad humana considerando que no es sino una sirena que confunde y aleja de la perspectiva de que los actos de los hombres pueden y deben ser entendidos en el marco de una racionalidad basada en el estudio del intercambio con el medio ambiente, hay que olvidarse de la "caja negra" del espíritu humano que no sería más que una preocupación especulativa, que debimos dejar morir hace tiempo.

Se olvida que la ciencia no puede ser un espejo perfecto de la realidad. Frente al simplismo descrito, Monod[48] nos hace patente, que dados los adelantos de la neurofisiología y de la psicología experimental, es evidente que el sistema nervioso central no puede y sin duda no debe, expedir a la conciencia más que una información codificada, traspuesta, encuadrada en unas normas preestablecidas que nos protegen del *Umwelt 49*, esa especie de caos insoportable al que la razón domestica con su rejilla cuadriculada.

La realidad no es jamás restituida al hombre a través de sus sentidos. Freud desde finales del siglo pasado en el *Proyecto de una Psicología para Neurólogos 50* sostiene, sin entrar en ciertas nociones kantianas que el mundo que vivimos, sólo puede caracterizarse de fabricado por el hombre. La realidad es siempre inaccesible para el hombre quedando en el plano del noúmeno, para utilizar la feliz expresión del filósofo de Könisberg.

En otros términos, nuestra relación con la realidad se encuentra siempre tamizada por nuestros sentidos, por la subjetividad ligada a ellos. En ese *"Proyecto.." 51* que Freud hubiera querido borrar del conjunto de su obra, hace una diferenciación interesante entre *Realität* y *Wirklichkeit*. La primera es la realidad Psíquica

y específicamente humana, eso que engendra la imaginación y la creatividad, la fantasía y *la verdad*; la segunda es la realidad concreta, operativa y a la vez impenetrable. Prueba de eso es que toda *Weltanshauung* (cosmovisión) caduca al poco tiempo y demuestra la ineptitud para el conocimiento de la raza humana, condenada a una opacidad sin remedio.

La actitud de Freud hacia la filosofía osciló entre el respeto y el rechazo que le obligaba a establecer una distancia prudente pues la especulación de la metafísica le c ausaba desconfianza. Su formación clásica, característica de la Viena del siglo XIX le proporcionó acceso a la lectura de los clásicos griegos, Kant, los románticos alemanes y otras fuentes consideradas como propias de una formación culta pequeño burguesa. Su disposición juvenil hacia la exploración del mundo es descrita por él mismo:

En mi juventud había sentido la incontenible necesidad de comprender algo de los enigmas del mundo en que vivimos y de contribuir en algo, acaso, a su solución. Lo único que más esperanzas parecía conceder en cuanto a la realización de esto era inscribirme en la Facultad de Medicina 52.

Sabemos que uno de sus autores favoritos fue Goethe y que la lectura de un opúsculo sobre la Naturaleza del poeta le habría llevado al estudio de la medicina. Jones 53 hace un comentario sobre el contenido y su repercusión en el muchacho a punto de elegir su destino:

El ditirámbico ensayo de Goethe es un romántico cuadro de la Naturaleza como madre generosa que concede a sus hijos favoritos el privilegio de explorar sus secretos. Este juego de imágenes atrajo al joven Freud más que la prosaica perspectiva de casarse con una pariente de Manchester. Su actitud hacia el futuro era el reverso de una actitud materialista. Sin pensar en el problema de la pobreza o la riqueza, eligió una carrera idealista, prefiriéndola al confort humano.

A pesar de preferir el camino de la "ciencia" al de la "especulación", su interés por la filosofía fue más constante de lo que él supondría y tal vez, desearía confesar.

Durante la carrera de medicina, escogió libremente seguir un seminario con Franz Brentano, sacerdote católico, que ante la proclamación de la infalibilidad del Papa dejó como protesta los hábitos eclesiásticos y que habrá de influir en Husserl de manera significativa en sus reflexiones sobre el concepto de "intencionalidad". Brentano se había también distinguido por llenar sus conferencias públicas en Viena y tener una doble reputación de filósofo aristotélico y psicólogo empirista.

Como saldo de los trabajos de ese seminario de filosofía, en la primera parte del año 1879 54, dedicó sus esfuerzos a traducir un libro de John Stuart Mill por encargo de Brentano e interés propio. Tres de los ensayos de ese libro se referían a problemas sociales: el problema de los trabajadores, la liberación de la mujer y el socialismo. El cuarto trata sobre Platón y en un comentario suelto de 1933 recordaba aún lo mucho que le había impresionado la teoría de la reminiscencia. No resulta descabellado ligar el interés por esas lecturas al desarrollo de sus propias ideas en*Más allá del principio del placer* (1923).

El provecho filosófico de su relación con Brentano es resumido por Assoun 55 en la asimilación de la necesaria conjunción de la exigencia especulativa y la fundamentación de una ciencia empírica, también en el aprendizaje de los rudimentos para hacer una *lectura filosófica.*

Trabajó en el laboratorio de Brücke como asistente con el rigor del anatomista que exigía el maestro a sus ayudantes. Después realizó algunas labores similares para Meynert, uno de los anatomistas del cerebro más importantes de la época.

Su carrera científica se ve truncada por sus aspiraciones personales de formar una familia con su novia Martha. En otoño de 1885 se presenta con Charcot en París aprovechando una beca para estudiar a los enfermos "nerviosos" que ofrecían un mercado potencial de pacientes que proveerían a Freud el sustento económico para llevar a cabo sus planes. Descubre ahí la hipnosis y las limitaciones de su formación neurológica, también se introduce al "tratamiento moral" de su maestro Charcot y al espectáculo demostrativo de la histeria lanzado al público mediante el resorte de la sugestión. Estas experiencias formativas, le sensibilizan al tratamiento de los pacientes "nerviosos" por medios diversos a la intervención médica tradicional, ciertamente utilizará la electroterapia durante algún tiempo, pero la abandonará a favor de la hipnosis, que será finalmente reemplazada por la técnica catártica de Breuer.

La evolución de Freud respecto del problema del síntoma tomará varios años de esfuerzos y tropiezos que definirán su clínica antes y después de 1900. Su concepción prepsicoanalítica se resume a lo siguiente: Después de un choque emocional ante un trauma patógeno o un conflicto primario, el paciente se refugia en el síntoma que es un símbolo mnémico reprimido y transfigurado que parasita la conciencia y ante el cual, el médico aplica la abreacción, a fin de que, afloren los recuerdos reprimidos que una vez expresados disuelven el síntoma.

Tras del abandono de Breuer, Freud queda sólo ante la histeria y es propiamente cuando descubre el psicoanálisis. Este paso supondrá el planteamiento gradual de cuatro conceptos claves que sostendrán su edificio teórico 56: Inconsciente, transferencia, repetición y pulsión.

En la práctica, supone que el método abandone la sugestión directa, reconozca la vital importancia de la vida sexual en la conformación psíquica del individuo, el sueño como vía regia al inconsciente, la insuficiencia de la abreacción como resorte curativo, para dar paso a la elaboración, que se apoya en el poder de la interpretación que conduce a la significación, que tiene como efecto secundario, el restaurar las lagunas mnémicas del paciente, hasta reconstruir su propia historia dentro de la novela familiar.

Los puntos de vista dinámico, económico y estructural del freudismo, se irán complementando, hasta formar una teoría que se aleja del todo de la práctica médica tradicional. Su teoría se expresa en forma de alusiones parabólicas y prescinde de la observación de los hechos del laboratorio. Freud se convierte en antipositivista a pesar de su formación, su método clínico se aleja del naturalismo no por voluntad, sino por necesidad. Esta necesidad le lleva a una serie de constructos e imágenes literarias que obran por analogía, metáfora, sinécdoque, y que no constituyen el cuerpo de una ciencia desde el punto de vista positivo, más bien, se acercan a una hermenéutica y a una filosofía ¿Debe censurarse por ello su afán? Freud ha construido un método y una forma de tratar con la incógnita que constituye el inconsciente, a pesar de su formación y de no poseer los referentes precisos que acercarían más su trabajo a la creación de una ontoantropología. Algunos de sus escritos toman una forma peculiar. Se trata de trabajos que rebasan el marco de la clínica que le es propio al psicoanálisis y caen en el campo social. Se analizan así cuestiones como el arte, la religión, la psicología de las masas y la marcha de los afanes sociales.

No puede sino considerarse legítima la pregunta[57]: ¿Qué era la filosofía y los filósofos para el creador del psicoanálisis?

Freud multiplica en sus escritos, el sarcasmo mezclado con la crítica, ante las cuestiones filosóficas. Sin embargo, las citas a Theodor Lipps, a quien caracteriza como un verdadero filósofo, se multiplican a lo largo de su obra. Tomemos esta cita de la *Traumdeutung 58*:

> "El problema de lo inconsciente en la psicología es, según las rotundas palabras de Lipps, menos un problema psicológico que el problema de la psicología. Mientras que la psicología se limitaba a resolver este problema con la explicación de que lo psíquico era precisamente lo consciente, y que la expresión «procesos psíquicos inconscientes» constituía un contrasentido palpable, quedaba excluido todo aprovechamiento psicológico de las observaciones que el médico podía efectuar en los estados anímicos anormales. El médico y el filósofo sólo se encuentran cuando reconocen ambos que los procesos psíquicos inconscientes constituyen la expresión adecuada y perfectamente justificada de un hecho incontrovertible. El médico no puede sino rechazar con un encogimiento de hombros la afirmación de que la consciencia es el carácter imprescindible de lo psíquico..."

A los ojos de Freud, el conciencialismo representaba un peligro crónico. En una carta[59] a Binswagner del 21/08/1917 le dice:

¿Qué hará usted del inconsciente? O mejor dicho ¿Cómo se las arreglará usted sin el inconsciente? En resumidas cuentas, ¿No se encontrará usted así y todo, entre las garras del demonio filosófico? Tranquilíceme.

Insiste a lo largo de toda su obra en diferenciar lo psíquico de los filósofos de lo psíquico del psicoanálisis, tratando de enfatizar el hecho de que no puede haber una coincidencia entre lo psíquico y la conciencia. En *Las resistencias contra el psicoanálisis 60* afirma:

> En su mayoría, los filósofos sólo califican de psíquico a lo que es un fenómeno de consciencia; para ellos, el mundo de lo consciente coincide con el ámbito de lo psíquico. Cuanto pueda suceder, fuera de esto, en el «alma», tan difícil de captar, lo adjudican a las precondiciones orgánicas o a los procesos paralelos de lo psíquico. En términos más concisos, el alma no tiene otro contenido, sino los fenómenos conscientes, de modo que la ciencia del alma, la psicología, mal puede tener otro objeto. Tampoco el profano piensa de distinta manera.

Y al preguntarse sobre lo que podría ser la opinión de un filósofo no advertido de los peligros de la conciencia frente al psicoanálisis:

> ¿Qué puede decir, pues, el filósofo ante una ciencia como el psicoanálisis, según la cual lo psíquico, en sí, sería inconsciente, y la consciencia, sólo una cualidad que puede agregarse, o no, a cada acto psíquico, sin que su eventual ausencia modifique algo en éste? Naturalmente, el filósofo afirmará que un ente psíquico inconsciente es un desatino, una contradictio in adjecto, y no advertirá que con semejante juicio no hace sino repetir su propia -y quizá demasiado estrecha- definición de lo psíquico. Al filósofo le resulta fácil lograr esta certidumbre, pues ignora el material cuyo estudio impuso al analista la convicción de los actos psíquicos inconscientes. No ha considerado el hipnotismo; no se esforzó en la interpretación de los sueños -que prefiere considerar, como el médico, cual productos sin sentido, resultantes de la actividad mental atenuada durante el reposo-; apenas sospecha que existen cosas como las ideas obsesivas y delirantes, y se le pondría en gran aprieto invitándole a explicarlas mediante sus premisas psicológicas.

La posición del creador del psicoanálisis frente a la filosofía queda establecida de manera contundente, en el apartado B del escrito que lleva por nombre: Múltiple Interés del psicoanálisis 61, dónde éste trata de exponer de manera didáctica la importancia que su creación reviste para distintos campos del saber.

Vuelve allí sobre la posición que ya se señalaba, el primer efecto para la filosofía será el de quebrar el conciencialismo que constituye el fundamento psicológico de la psicología. La oposición frontal a Descartes y ciertas suposiciones de su método está implícita en esta crítica. Marcia Cavell 62 en una reciente obra que analiza los postulados freudianos desde la perspectiva anglosajona resume así estas suposiciones contra las cuales se ubica Freud:

1. La visión en primera persona: que la introspección proporciona la perspectiva desde la cual se investiga la naturaleza de lo mental.
2. Los objetos de la mente: que hay un tipo de objeto mental presente para o ante la mente, que media entre el sujeto, o sujeto cognoscente, y el objeto conocido.
3. La transparencia de lo mental: que el significado de una palabra o signo está de inmediato presente, sin mediación, y es transparente para la mente.
4. El internalismo (sobre el significado): que el contenido del pensamiento puede ser separado de toda conexión con el mundo real; incluyendo otras personas; en otras palabras, que nuestras ideas pueden ser tal cual son aunque el mundo fuera diferente.

Freud desecharía todas estas suposiciones acercándose a una ontología particular que parte de la noción del otro que está supuesta en el inconsciente mismo, a través de, la teoría de la represión. El discurso del inconsciente se genera en buena medida—no todo— a partir de las relaciones con el otro y precisamente por ello pide ser librado a través de otro, de hecho cualquier especulación sobre el inconsciente y su naturaleza basada en la simple teoría que prescinda del contacto inefable de la experiencia analítica tiene un defecto de origen, pues el inconsciente se revela, privilegiadamente, a través del contacto con los propios fantasmas.

Especialmente, el internalismo y la introspección que tienen como brújula al Yo consciente le causan desconfianza al vienés, pues conducirán sin remedio al sujeto a observaciones favorables a sí mismo, pues el Yo siempre se representa en términos ideales. Puede aquí formularse una crítica al origen del psicoanálisis basado en la introspección autoanalítica, el asunto ha sido reconocido y salvado por los analistas con el reconocimiento de un otro que dispararía el análisis, nada menos que, el delirante Fliess; quien posibilitaría el análisis a través de la *transferencia* misma de Freud. El hecho es que a partir del creador del psicoanálisis, el dispositivo de formación de un analista requiere del análisis personal en

presencia de un analista calificado, quizá la marca del origen pecaminoso mismo del análisis sea borrada en cada análisis didáctico. Los hijos, en este sentido, no heredan la falta del padre.

Lacan 63 ha analizado, por su parte, el *Cogito ergo Sum*, en su seminario. En el dedicado a "El Yo en la teoría de Freud" del 17/11/54 se encuentra:

Si es verdad, en efecto, que la conciencia es transparente a sí misma, y se aprehende como tal, resulta evidente que el Yo (je) no por ello le es transparente. No le es dado en forma diferente a un objeto. La aprehensión de un objeto por la conciencia no le entrega al mismo tiempo sus cualidades. Lo mismo sucede con el Yo (je).

Las consideraciones de los filósofos nos llevaron a una noción del yo cada vez más puramente formal y, para decirlo todo, a una crítica de esa función. El progreso del pensamiento se desvió, cuando menos provisionalmente, de la idea de que el yo fuese sustancia, como un mito que debe ser sometido a una estricta crítica científica. Legítimamente o no, poco importa, el pensamiento se embarcó en el intento de considerarle puro espejismo, con Locke, con Kant incluso con los psicofísicos...

Significativa también, resulta la mención en el seminario del 10 de enero de 1962 en el transcurso de la temática de la identificación. Allí critica el tomar como punto de partida el YO Pienso para colegir la existencia. Primero está el cuero y la carne, después la interrogación que supone en su operación al lenguaje, venido de la interacción social, del Otro:

Si yo pienso que pienso que soy — no estoy ironizando— ; si yo pienso que no puedo hacer más que ser un pienso en ser o un ser pensante, el "yo pienso" que está aquí en el denominador, ve muy fácilmente reproducirse la misma duplicidad, a saber que no puedo hacer sino percibirme más que pensando que pienso, ese "yo pienso" que está en el extremo de mi pensamiento, sobre mi pensamiento, es el mismo un "yo pienso" que reproduce el "pienso luego soy"... como en un juego de espejos.

La reestructuración de la filosofía con base al psicoanálisis supondría el reconocimiento total del *carácter psíquico del inconsciente*. Esto supone, no adjudicarle un papel secundario en la actividad mental y desechar la primacía de la conciencia como rectora de la actividad humana, en otras palabras, aceptación de dos cuestiones: el hilo irracional que recorre al ser humano, y el sujeto del inconsciente.

La bandera de Lacan en los años 50's ha sido precisamente el *Retorno a Freud*. Es una lectura sesgada 64 que recupera la intención de Freud desde la perspectiva de la lingüística, la filosofía y la cultura contemporánea. En *Subversión del Sujeto y dialéctica del deseo* vuelve sobre el tema del cuestionamiento del sujeto descartiano por Freud. Según Lacan, el problema de entrada es considerar como fundamento de la existencia al pensamiento.

Es el sujeto de la cogitación, del enunciado, del pensamiento, el que basa su existencia en la conciencia olvida el cuerpo y sus necesidades, y no comprende el mundo más que a través de la razón. El sujeto de la enunciación, de la existencia, que rebasa las afirmaciones implícitas en el razonamiento de Descartes:

YO SOY LO QUE PIENSO, EL QUE PIENSA SOY YO.

"Yo" no soy lo que pienso o no totalmente al menos, soy más que eso. Soy la suma de mis prejuicios, de la imagen falsa y narcisística de mí mismo, de mis pasiones, de las sentencias y prohibiciones morales de mis padres y mis abuelos, de las aporías que me habitan. Yo no pienso, sino en mí habla el lenguaje que es transubjetivo y que no me pertenece a mí, ni a nadie. Mi yo, mi discurso conciente, es el crisol dónde se funden historias de generaciones atrás y que aparece como una unidad engañando al ojo como lo hacen los anamorfismos de pintores como Archimboldo o Salvador Dalí. La película "Being John Malcovich" (1999)de Spike Jonze muestra de manera tragicómica la posibilidad de que nuestra identidad no sea sino una fachada, una marioneta que como si fuese un árbol hueco, es habitada por uno o más personajes provenientes del presente y sobretodo del pasado, esta imagen ya había sido insinuada por el arte de Jeronimus Bosch en el "Jardín de las delicias".

El lenguaje juega en esta concepción una importancia decisiva. La afirmación de Lacan al principio del escrito es sarcástica, irónica, petulante: "Ser filósofo quiere decir interesarse por aquello por lo que se

interesa todo mundo" 65. Es decir, los analizantes se preguntan el *POR QUÉ* de las cosas y del ser, sus preguntas son filosóficas. Cuestionan su manera de vivir, su entendimiento de las cosas, lo hacen ante situaciones críticas que no les dejan otra alternativa sino enfrentar esa pregunta. La respuesta no está para ellos — esto es importante—, en un sistema filosófico, sino en su propia experiencia subjetiva, acuden al análisis a compenetrarse con la poesía de su propio manantial interno y oculto. En palabras de Lacan 66:

La verdad no es otra cosa sino aquello de lo cual el saber no puede enterarse de que lo sabe sino haciendo actuar a su ignorancia.

El *sujeto del inconsciente*, es para Lacan lo que subyace al discurso consciente, un saber que dobla nuestro discurso cotidiano. Es por ello que el *grafo* contenido en el escrito, se despliega en dos pisos en el cual el superior representa al nivel inconsciente, es una metáfora plástica que apunta a que la conciencia se halla siempre por debajo del discurso del inconsciente que por cierto, no es colectivo pues no se encuentra ahí de una vez y para siempre con sus contenidos fijos, sino que se va produciendo... retroactivamente.

El acento del escrito está en la estructura y tal vez, en la escritura. La estructura que no es otra que la del lenguaje. La escritura porque la pretensión de Lacan es escribir de manera sintética, algebraica las coordenadas de este sujeto del inconsciente... es un intento de formalización que, preñado por el espíritu de la razón cae, sin alternativa, en el absurdo que implica una escritura sobre algo que no puede ser revelado, hecho positivo del todo.

En 1953 ya lo había intentado hacer con la invención de su ternario: Simbólico, imaginario y real, que corre en paralelo a la teoría de los mundos popperianos 67. Lo simbólico es el lenguaje, la morada del ser; lo imaginario apunta a las recombinaciones, lo subjetivo, la inteligencia del *estado de las cosas* que surge a través de la metáfora y la poesía; lo real apunta a la *Cosa en Sí* kantiana. Al interrogarse sobre la cuestión de la palabra —es decir, el símbolo—, esencia de la experiencia analítica, nos hace saber que palabra en el hombre es algo que implica la dimensión del acto.

En una perspectiva similar a la de Cassirer y empapada en los estudios de Lévi-Strauss. Lacan afirma que gracias al símbolo el hombre existe y consiste. Debido a éste se realizan alianzas, intercambios y prohibiciones entre los animales humanos que se reconocen en términos de: "...padre, madre, hijo... etc." Su tesis de que el *"Inconsciente está estructurado como un lenguaje"* es la columna vertebral de la *"Subversión..."* en un gesto que Eco 68 podría denominar de *imperialismo lingüístico*.

El lenguaje, sin embargo, no sólo figura y ordena el mundo sino que lo oculta. Finalmente no somos sino moscas en un gran frasco que gozamos de la ilusión de libertad.

¿Desde dónde habla Lacan? No desde la psicología académica que se basa en el empirismo simple. Habla desde el lugar del psicoanalista que no es el pastor de almas pues no tiene un saber sobre el Bien del paciente en abstracto, sobretodo, no busca la adaptación del paciente a una realidad que desde el inicio al analista no puede parecerle sino sospechosa. El psicoanalista, con su escucha posibilita que el paciente se escuche a sí mismo, a sus mentiras y contradicciones, a su crueldad disimulada. Su tarea es, finalmente valorar al *sujeto del inconsciente* que es concepto que intenta rescatar la argumentación freudiana a favor del reconocimiento del carácter psíquico de lo inconsciente.

La segunda *aportación* del apartado del artículo citado, es complicada, controversial e incómoda a la filosofía. Assoun[69] escoge en su cita al artículo, simplemente pasarla por alto:

Todavía existe otro aspecto desde el cual puede la Filosofía recibir el impulso del psicoanálisis, y es pasando a ser objeto del mismo.

(El psicoanálisis)... Ante la obra artística le es posible adivinar, con más o menos seguridad, la personalidad que tras de ella se esconde, y de este modo puede descubrir la motivación subjetiva e individual de las teorías filosóficas, surgidas de una labor lógica imparcial, y señalar a la crítica los puntos débiles del sistema.

Pensar —un simple ejemplo— la filosofía de existencialista como un producto del defecto físico de su inventor danés, de su deuda hacia su padre y ver la imposibilidad de aceptar su compromiso con Regina como una derivación no de una etapa estética sino de un complejo de Edipo insuperado no es la mejor fórmula para atraerse el interés de los filósofos.

¿Puede hoy día, hacerse un análisis de la filosofía de un personaje a la luz de su vida privada y sus vivencias personales? Inmanuel Kant llevó una calmada vida de profesor que no revela nada sobre sus tormentas del intelecto, sin embargo, casos como el del mismo Foucault pueden y son llevados a un análisis más psicoanalítico que genealógico. El texto *La pasión de Michel Foucault 70*, intenta explicar la obra del autor a partir de sus experiencias de vida. Vida y obra de un filósofo no se corresponden siempre, estamos lejos de los griegos que vivían de acuerdo a una ética rigurosa inspirada en sus principios filosóficos. Un autor difícilmente puede ser explicado a través de su biografía sin caer en grandes pecados. Freud cedió a la tentación más de una vez y aunque no se puede dejar de lado la posibilidad de que en ciertos autores, pueda ser válido contrastar su vida con la obra (Unamuno, Agustín, Kierkegaard) hay que ser en extremo cuidadoso a riesgo de cometer generalizaciones abusivas y suponer más cosas de las que son posibles de probar.

Por otra parte, puede rastrearse en Freud cierta inflexibilidad al tratar de distinguir el campo de la filosofía del psicoanalítico procede de considerar a la filosofía como concepción del mundo (*Weltanschauung*) y al psicoanálisis como ciencia de la naturaleza (*Naturweissenschaft*); esta temática se desarrolla de continuo alrededor del discurso freudiano y obedece a una cierta concepción de época que considera a la filosofía como un sistema total que se ocupa de concebir a la totalidad de los sucesos del mundo para darles una explicación, dejaría de pie, a muy pocos autores. La tarea de la filosofía, incluso, se ha ido desplazando conforme las necesidades de los tiempos y ha pasado de proporcionar una cosmovisión, a dar una mirada genealógica, hermenéutica, etc. Las pretensiones del filósofo han ido cediendo terreno ante la incertidumbre creciente de la historia.

En 1913 cuando más estaba en auge en Francia la oposición a Freud, Henri Bergson[71] reconoció la importancia de la nueva ciencia de la psicología profunda:

Explorar las profundidades más sagradas del inconsciente, trabajar en lo que he llamado justamente el subsuelo del conocimiento, ésa debe ser la tarea principal de la psicología en el siglo que está comenzando. No dudo de que ahí le esperen asombrosos descubrimientos, tan importantes tal vez como lo han sido en el siglo pasado los descubrimientos de las ciencias físicas y naturales.

El rechazo a los *sistemas*, freudiano, podría entenderse como un anticipo de las visiones contextuadas, frágiles de la filosofía de los últimos 30 años. Gadamer y Vattimo, filósofos de nuestro tiempo, dirigen su arsenal teórico a la defensa de "tesis débiles" a contrapelo de las "tesis fuertes" que han dominado la tradición filosófica de Occidente.

Las "tesis fuertes" han pretendido, de alguna manera, alcanzar lo Absoluto, el sentido de las cosas: el Ser y la Verdad. Ambas palabras escritas con letras mayúsculas. Esta visión sigue sin proponérselo, una tendencia que marca un dominio del objeto sobre el sujeto, y su aspiración vana apuntaría a dar cuenta de *todo* discurso, gracias a un reducido número de elementos que serían básicos y universales.

La "condición posmoderna" se define por una toma de distancia respecto a los ideales básicos de la modernidad: progreso, vanguardia, crítica y superación. El reto de esta filosofía es a vivir, tomando la frase nietzscheana, a la intemperie. La filosofía nos dice Vattimo 72, no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte.

Vattimo73, se ha caracterizado en dirigir su arsenal teórico a sostener la justificación de la hermenéutica como una nueva *koiné*, un nuevo lenguaje universal, que haga énfasis en una perspectiva práctica de la interpretación del discurso. Esa nueva *koiné,* que podría llamada *ontología hermenéutica radical*, su lógica interpretativa trataría de jugarse siempre por privilegiar que la mirada de análisis, siempre es producto de un horizonte determinado y no del descubrimiento de una estructura fundamental.

Estas ideas sostienen dos tesis que podrían caracterizarse como negativas:

- El abandono de la noción metafísica del sujeto entendido como unidad
- El abandono de los elementos de "poder interpretativo" dominantes a favor de una concepción débil situada.

Pensar en los Absolutos entraña someterse a las ideas anteriores al período posmoderno que no toman en serio la vocación nihilista de Nietzsche, ni la problemática del rebasamiento de la metafísica propuesta por Heidegger. El reto ante los valores de la nostalgia que reclaman un sitio como esenciales e indispensables a nuestra cultura es abolirlos completamente, no dejar rastro de ellos y sobre sus cenizas fundar una filosofía que sea diferente. Este hundimiento de la búsqueda de saber sistemático y totalizador, inevitablemente, trae consigo una cierta abolición misma de los gestos que han caracterizado a la filosofía misma.

Freud comprendió visionariamente este asunto y de ahí su rechazo a lo que se denominaba como filosofía en su tiempo. El rechazo a la filosofía como *Weltanschauung* de Freud es un repudio a las tesis monolíticas y totalizadoras. Al atacar las pretensiones narcisistas del "filósofo" nos dice en *Inhibición, Síntoma y angustia 74*:

Personalmente no soy partidario de la elaboración de concepciones universales. Es ésta una tarea que debemos dejar a los filósofos, los cuales, según repetida confesión, no consideran realizable el viaje a través de la vida sin un total Baedeker con noticias de todo y sobre todo. Por nuestra parte aceptamos humildemente el desprecio con que los señores filósofos nos miran desde su más elevada postura. Mas como tampoco nos es posible dominar por completo nuestro orgullo narcisista, buscaremos un consuelo reflexionando que todos estos «textos-guías de la existencia» envejecen pronto y que precisamente nuestra labor limitada y de corto alcance es la que los obliga a hacer nuevas ediciones, y que incluso los más modernos Baedeker de este género no son sino tentativas de sustituir el viejo catecismo, tan cómodo y completo.

Sabemos muy bien cuán poca luz ha podido arrojar hasta ahora la ciencia sobre los enigmas de este mundo. Todos los esfuerzos de los filósofos continuarán siendo vanos. Sólo una paciente perseveración en una labor que todo lo subordine a una aspiración a la certeza puede lentamente lograr algo. El viajero que camina en la oscuridad rompe a cantar para engañar sus temores, mas no por ello ve más claro.

En 1922 en la Universidad de Londres 75, el filósofo Israel Levine organiza una serie de conferencias sobre filósofos judíos: Filón, Maimónides, Spinoza, Einstein y Freud. Ante este intento de asimilar a Freud a la filosofía 76, el mismo después de conocer el contenido de las tesis que expuso después en un libro, se mostró entusiasta en una carta a Jones 77:

¿Quién es ese Israel Levine? Ningún libro sobre psicoanálisis me ha complacido tanto como su Inconsciente.

Si se trata de un filósofo, es un pájaro raro. Quiero conocerlo mejor.

El texto de la carta sugiere el reconocimiento de Freud de que un filósofo puede adoptar una actitud diferente frente al psicoanálisis que tome en cuenta sus aportes. Quedan así establecidas, por el mismo creador del psicoanálisis, las posibilidades de relación entre estos dos campos para los filósofos que se tomen la tarea de leer a Freud detenidamente y para los psicoanalistas que vayan más allá de las fórmulas seguras.

Notas

1 Freud Sigmund. La interpretación de los sueños. Obras completas. En CD Rom. Ediciones Nueva Hélade.

2 Foucault Michel. Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. Ed. Siglo XXI. México 1977.

3 Platón. La república. Libro X. Ed. UNAM. Nuestros clásicos. México 1978. P. 307.

4 Platón. Symposio (Banquete). Ed. Porrúa. México 1984.

5 Ibid.

6 Freud Sigmund. La interpretación de los sueños (1900). Ed. Amorrortu. Argentina 1978.

7 Foucault. Prólogo al libro de Binswagner: "Sobre el sueño". Obras esenciales. Vol 1. Entre filosofía y literatura. Ed. Paidós. Barcelona 1999.

8 Torallas Tovar Sofia. "El De Somniis de Filón de Alejandría", Tesis defendida en Madrid (Universidad Complutense), Septiembre 12. 1995. http://www.hivolda.no/asf/kkf/mariaart.htm

9 La Biblia. EDICA. Madrid 1966.

10 Op. Cit. Law Whyte Lancelot. El inconsciente antes de Freud. Ed. Joaquín Mortiz. México 1967. P. 85.

11 Jean-Joseph Goux. Edipo filósofo. Editorial Biblos. Argentina 1978.

12 Op. Cit. Foucault. Prólogo al libro de Binswagner: "Sobre el sueño".

13 Ibid.

14 Foucault Michel. Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de saber.

15 Morali-Daninos André. Historia de las relaciones sexuales. Publicaciones Cruz. 1992. P. 37

16 Ibid. P. 38.

17 Morali-Daninos André. «Historia de las relaciones...»

18 Beauvior Simone de. El marqués de Sade. Editorial Leviatán. Argentina 1985.

19 Ibíd. P. 71.

20 Sade Marqués de. *Las ciento veinte jornadas de Sodoma.* Editorial Fundamentos. Madrid 1996.

21 Jean Raymond. Un retrato del marqués de Sade. Gedisa. España 1990.

22 Meister Eckhart es un pensador representativo

23 Beguin Albert. *El alma romántica y el sueño*. Ed. F.C.E. México 1954.

24 Heine Enrique. *El regreso*. Sus mejores obras. Editorial El Ateneo. Buenos Aires 1951. P. 847.

25 Nerval Gerárd de. *Sylvie*. Plaza y Janés editores. Barcelona 1999.

26 Nerval Gerárd de. *Aurelia*. Ediciones Coyoacán. México 1994.

27 Nerval Gerárd de. *Pandora*. Tusquets editor. Barcelona 1971.

28 Op. Cit. Beguin Albert. "El alma romántica..." P. 212 – 213.

29 Johan Paul Friederich Richter (1763 – 1825).

30 Gay Peter. Freud. Ed. Paidós. España 1996.

31 Georg Cristoph Lichtemberg.

32 Op. Cit. Gay Peter. *Freud*.

33 Schopenhauer Arthur. *Metafísica del amor sexual*. Editorial Goncourt. Buenos Aires 1975.

34 Schopenhauer Arthur. *"Metafísica del amor..."* P. 24.

35 Freud Sigmund. *Más allá del principio del placer*. Obras completas CD. Ed. Nueva Hélade. Argentina 1990.

36 Freud Sigmund. *Tres ensayos para una teoría sexual*. Obras completas CD. Ed. Nueva Hélade. Argentina 1990.

37 Assoun Paul Laurent. Freud y Nietzsche. Fondo de cultura económica. México 1984.

38 Ibíd. P. 258.

39 Amado Lévy – Valensi Eliana. La naturaleza del pensamiento inconsciente. Ed. F.C.E. México 1985.

40 Ibídem. P. 194.

41 Law Whyte Lancelot. El inconsciente antes de Freud. Ed. Joaquín Mortiz. México 1967.

42 *Aestethic des Häslichen* (1853). Op. Cit. Duque Félix et al. *La vuelta al demonio y el sueño de la razón*. En: El mal: irradiación y fascinación. Ediciones del Serbal. P. 50.

43 Íbidem. P. 51 y 52.

44 Law Whyte Lancelot. El inconsciente antes de Freud. Ed. Joaquín Mortiz. México 1967.

45 Agustín San. Confesiones. Espasa Calpe. Madrid 1985.

46 Mill J. S. Autobiography. Oxford University Press. Great Britain 1963.

47 Foucault. Entrevista con los japoneses. Publicada originalmente el 12 de diciembre de 1970. Obras esenciales. Vol 1. Entre filosofía y literatura. Ed. Paidós. Barcelona 1999.

48 Monod Jacques. El azar y la necesidad. Ed. Orbis. Barcelona 1986.

49 El mundo, el entorno, lo que nos rodea.

50 Freud Sigmund. Proyecto de una Psicología para neurólogos [1897]. Obras completas. Ed. Amorrortu. Bs. Aires 1976.

51 Ibid.

52 Op. Cit. Jones Ernest. Vida y obra de Sigmund Freud. Ed. Anagrama. Barcelona 1970. P. 53.

53 Ibid. P. 54.

54 Ibid. P. 74.

55 Assoun Paul Laurent. Freud, la filosofía y los filósofos. Ed. Paidós. Barcelona 1982.

56 Lacan dedica su seminario de 1964 al tema: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.

57 Formulada por Assoun. "Freud, la filosofía y..."

58 Freud Sigmund. La interpretación de los sueños (1900). Obras completas CD. Ed. Nueva Hélade. Argentina 1990.

59 Op. Cit. Assoun. "Freud, la filosofía y..." P. 42.

60 Ibid.

61 Freud Sigmund. Múltiple interés del psicoanálisis (1913). Obras completas CD. Ed. Nueva Hélade. Argentina 1990.

62 Cavell Marcia. La mente psicoanalítica. Paidós Estudio. México 2000.

63 Lacan Jacques. Seminarios 1 - 27. Textos no establecidos. Programa de Infobase

64 ¿Cuál no lo es?

65 Lacan. "Subversión del sujeto..." P. 773

66 Ibid. P. 777.

67 En Popper encontramos: Mundo 1: conjunto de estados y de cosas existentes o mundo de las cosas materiales o estados físicos; Mundo 2: estados de la mente privados e individuales, es decir, el mundo subjetivo de las mentes, de los estados mentales o estados de conciencia y Mundo 3: conocimiento objetivo o conjunto de los datos e informaciones almacenados en libros, películas, discos.

68 Eco Umberto. La estructura ausente. Introducción a la semiótica. Editorial Lumen. Barcelona 1999.

69 Assoun. "Freud, la filosofía y..."

70 Miller James. *La pasión de Michel Foucault*. Editorial Andrés Bello. Chile 1995.

71 Op. Cit. Law Whyte Lancelot. El inconsciente antes de Freud. P. 178.

72 Vattimo Gianni Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Ediciones Paidós. Barcelona 1989

73 Vattimo Gianni La ética de la interpretación. Ediciones Paidós. Barcelona 1991.

74 Freud Sigmund. Inhibición, síntoma y angustia (1926). Obras completas CD. Ed. Nueva Hélade.

75 Op. Cit. Assoun. "Freud, la filosofía y..." P. 43

76 ¡Y a Einstein!

77 Ibid.

La melancolía del testigo: la impotencia de las palabras, el poder de las imágenes

Geneviève Morel

Traducción de **Mariana Indart,** Revisión de **Rithée Cevasco**

Introducción

Nadie, más que el testigo puede pretender acceder a la experiencia de la verdad. En el tribunal, delante de la ley, se compromete a "decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad".

Esta experiencia de la verdad no es idéntica al hecho de alegar una prueba. J. Derrida insistió sobre la heterogeneidad del testimonio y de la prueba (É, 107). Él dio como ejemplo el caso Rodney King, en California. En el momento en que los policías lo apalearon se encontraba allí un testigo con una cámara de video y filmó la escena. Se disponía pues de una imagen directa del acontecimiento, algo que a priori no debía levantar objeción alguna. Sin embargo la ley consideró que ese film era una pieza de convicción que debía ser interpretada, que sólo valía acompañada por el testimonio del joven cameraman. Este tuvo que declarar ante el jurado, de viva voz, que había sido él quien había visto la escena y sin embargo la había filmado. No podía obviarse su palabra, su compromiso, y contentarse únicamente con una prueba técnica.

Evidentemente, ciertos testimonios pueden valer por sí solos como pruebas cuando se trata de dar testimonio de algo puramente subjetivo**,** y en otro lugar que ante la justicia. Comencé a interesarme por el testimonio porque era la manera en que Lacan, un psicoanalista, pretendía que se reclutaran a los psicoanalistas: en base a sus propios testimonios acerca de sus relaciones con su inconsciente, y acerca de las consecuencias reales sobre sus vidas que implicaba para ellos el reconocimiento en el transcurso de un psicoanálisis, de la existencia del inconsciente. En este caso la prueba reside en el testimonio mismo, porque únicamente el sujeto puede testimoniar acerca de su experiencia de lo real del inconciente. Lo cual supone además a otros psicoanalistas que escuchan y juzgan, supone pues a un jurado.

Por el contrario y a diferencia a lo que dice Derrida, ciertamente existen pruebas que valen sin testimonio alguno: los archivos, los documentos, las imágenes de hechos, actualmente el ADN para ciertos crímenes. No obstante, notémoslo, tanto los historiadores como la justicia buscan siempre testimonios que las corroboren y permitan interpretarlas. Para la justicia, tuvimos un ejemplo en Francia con el caso Guy Georges, un violador y asesino en serie de mujeres. Se obtuvieron pruebas por el ADN para la mayoría de sus crímenes, pero toda Francia, y no sólamente los parientes de las víctimas, esperaban su versión de los hechos y escucharon con alivio sus confesiones públicas en el tribunal.

Para el historiador los documentos de archivos únicamente escritos cuando se trata de la historia antigua, tampoco "hablan" lo suficiente, por no contar con los testimonios de los protagonistas. Así, Georges Duby, el historiador de la Edad Media francesa, escribió: "Yo también soy positivista. A mi manera. Para mi, lo positivo no está en la realidad de los "pequeños hechos verdaderos": yo sé bien que nunc podré cernirla. Lo positivo es ese objeto concreto, ese texto que conserva un eco, un reflejo, de palabras, de gestos irremediablemente perdidos. Para mi lo que cuenta es el testigo, la imagen que un hombre de gran inteligencia ha propuesto del pasado, sus olvidos, sus silencios, la manera según la cual trata el recuerdo para ajustarlo a lo que piensa, a lo que cree es verdadero, justo, a lo que quieren creer como justo y verdadero aquellos que lo escuchan." (DU, 77)

El historiador y el juez no son los únicos que exigen el testimonio además del archivo. La obra de arte, en su función de transmisión, puede también apoyarse sobre el testimonio. El film Shoah, para transmitir el Holocausto a la manera de una "encarnación", de una "resurrección", ha dicho su autor Claude Lanzmann, sólo utiliza en la pantalla un documento de archivo (AS, 66). Pero, por supuesto, cuenta con un inmenso saber histórico como sostén de su fabricación. (C.Lanzmann ha dicho que La destrucción de los judíos de Europa, de Raul Hilberg, fue su biblia durante años). Y sin embargo Shoah no es un film histórico, es un film sobre el testimonio. Lo más agudo del film se constituye en los testimonios de los sobrevivientes de los Sonderkommandos, que retornan a los lugares desertificados de la tragedia donde sólamente quedans huellas, casi totalmente borradas por la voluntad de los Nazis de tornar invisible la exterminación. Lo que

se filmó y se puso en escena – puesto que hay locomotoras o un salón de peluquería alquilados para el film - no es una reconstitución histórica de la cosa, que borra la ausencia como lo hacen ciertos films de ficción. Es el acto en presencia del testimonio, de lo que de él permanece para un testigo ocular de entonces, resto muy tenúe, lleno de lagunas, parcial, del que superviviente en tanto testigo únicamente habla a su riesgo, el de ser submergido o el de asumir así una nueva responsabilidad sobres sus actos.

Así el testigo testimonia a su propio riesgo, comprometiendo el futuro en el presente: la repetición necesaria del testimonio implica una *iterabilidad" en el sentido de J. Derrida: la repetición de lo ya dicho, pero con una enunciación diferente a cada vez y, por lo tanto, con consecuencias que son a priori imprevisibles para el sujeto. Esd lo que da a ver Shoah, porque los testigos cuya voz se quiebra nuevamente no están hablando por la primera vez. Este hecho ya puede introducirnos a nuestro tema: la melancolización del testigo.

Ciertos supervivientes de los campos, testigos de la Shoah, como Primo Levi (1), "el testigo por excelencia" según Giorgio Agamben (GA, 16) o Jean Améry, un escritor austríaco (2), se suicidaron después de haber dado testimonio de su experiencia del Lager en sus obras. No se trata de sacar conclusiones apresuradas. En principio el suicidio es un acto y, como dijo Primo Levi: "nadie ha vuelto jamás para contar su propia muerte" (NR, 83). Es incluso el acto logrado por excelencia en el sentido de una discontinuidad radical entre la acción de matarse que conlleva y la "nebulosa de explicaciones" que retroactivamente intentan cernir sus causas. Pero, ello no impide que se interprete: Primo Levi no ha dudado en hacerlo con el suicidio de Jean Améry o el de Paul Celan (3). Además ¿la experiencia extrema del Lager puede ser aun invocada cuando el suicidio tiene lugar 30 o 40 años después? ¿El hecho de haber dado testimonio de su experiencia en el Lager tiene alguna relación con su suicidio? ¿El testimonio ha protegido al sujeto hasta ese momento, o lo ha precipitado a esa conclusión trágica? Por supuesto no podemos sino buscar fragmentos de respuesta, llenos de lagunas, diferentes y singulares para cada caso.

Verdad y real

El testimonio es una experiencia de discurso, oral o escrita (4). Experiencia de verdad implica la dimensión del "equivocarse", e incluso la de la mentira**.** Nunca puede entonces decirse "toda la verdad". El testigo intenta decir lo que ha pasado, apunta pues a lo real. Si admitimos que no existe "la palabra plena", es decir la palabra que sería idéntica a eso de lo que habla, todo testimonio implica una distancia con el real que pone en juego, que ilustra tal vez la diferencia anteriormente evocada entre testimonio y prueba.

El psicoanálisis opone la verdad a lo real. La verdad surge de la palabra y del lenguaje, del registro de lo simbólico, mientras que lo real está excluido de lo simbólico, e incluso "excluido del sentido" según Lacan.

Releyendo a Freud en "la Negación" (1925), encontramos que él muestra como a partir de una percepción primera el sujeto se constituye por una expulsión (ausstossung) primaria de lo real motivada por el principio del placer (L, III, 388-9). Lo que es demasiado malo o demasiado bueno, lo que está en exceso en relación al principio de homeostasis y de equilibrio, "je (yo)" lo rechaza, pero conservando la huella de lo rechazado en una afirmación (bejahung) simbólica que constituye mi inconciente. Lo real es entonces rechazado (verworfen)) de entrada por ese juicio primario de atribución. Lo real está desde ese momento fuera de la simbolización y de la representación, y está por ello conectado con la modalidad lógica de lo imposible.

La realidad se constituye en un segundo tiempo a partir de un juicio de existencia, con los objetos buscados y re-encontrados en el exterior partir de la representación (Vorstellung) que reproduce imaginariamente la percepción del primer objeto de satisfacción. Los objetos de la realidad no coinciden jamás con esa representación y están en la vecindad de ese real primordialmente rechazado. Así, la realidad es co-extensible con el fantasma que enmascara ese real que el sujeto puede encontrar, a pesar suyo y de una manera siempre traumática, en la búsqueda de sus objetos de placer.

Cuando un sujeto habla, en un análisis o cuando ofrece un testimonio, mobiliza las huellas inconcientes de lo real rechazado. Tocar a aquelle que, para él, bordea lo real, los significantes del trauma, puede hacer emerger ese real irrepresentable bajo la forma de actos imprevisibles, alucinaciones en ciertos casos o, más banalmente, fenómenos de "déjà vu". Veamos estos últimos. Estos fenómenos vienen acompañados del sentimiento de extrañeza, de una reticencia a hablar de ellos, de la impresión de una distorsión temporal. De ese sentimiento de "déja vu" Lacan dice que es "(.) el eco imaginario que surge como

respuesta a un punto de la realidad que pertenece al límite o que ha sido sustraído de lo simbólico". – se trata del eco imaginario de lo real expulsado por el sujeto. (L, III,391). Estos fenómenos imaginarios que Lacan relaciona con la reminiscencia platónica, deben diferenciarse de la rememoración que reconstruye la historia del sujeto, simbólicamente asumida.

Quien quiere testimoniar sobre lo real queda pues expuesto a esos fenómenos, a momentos en los cuales quedará evocado en su discurso, algo de ese real sustraído y no asumido simbólicamente. En ese hiato entre lo simbólico y lo real, lo imaginario se presenta como teniendo con lo real afinidades que lo simbólico no tiene. El sujeto puede quedar expuesto al retorno o a la creación de ciertas imágenesespantosas que tendrán sobre él una gran fuerza sugestiva. Y ello tanto más en la medida en las imágenes, lo imaginario, suscitan, mucho más que el discurso, la creencia, como lo muestra la experiencia del sueño, de la alucinación o más prosaicamente lo que experientamos en el cine cuando un film nos cautiva.

Melancolía

En el proceso de una melancolía, esa "enfermedad" ética en la que el sujeto responde a una pérdida con un sentimiento de culpabilidad invasivo, la impronta de lo imaginario puede volverse mortal para el sujeto. La melancolía, lo sabemos, puede afectar a quienes están en duelo por un ser querido, a quienes están afectados por la pérdida de un valor ideal que pueden haber provocado ellos mismos (por ejemplo renunciando voluntariamente a algo que les era sin embargo apreciado). La paradoja freudiana de la melancolía es que el vínculo libidinal con el objeto perdido es abandonado en el inconciente luego de una larga lucha, el trabajo melancólico, aun cuando el sujeto conserva un vínculo formal con ese objeto, que nos hace pensar que queda fijado a ese objeto en un duelo eterno e idealizado. Una de las condiciones de ese poderoso rechazo libidinal del objeto es que anteriormente el objeto amado había sido también odiado, o al menos daba lugar acierta ambivalencia. Sin embargo la fijación formal al objeto es totalmente imaginaria. En efecto, una vez rechazado, el objeto ha sido introyectado en el yo lo que provoca una escisión en dos del mismo: por una parte, la parte modificada por identificación con el objeto perdido, y por otra parte, el superyo que se va a desencadenar contra la primera con el mismo odio que anteriormente tenía el sujeto hacia el objeto. El odio del superyo hacia el yo identificado con el objeto puede conducir a un suicidio. El momento en el que el sujeto se formula autoreproches marca el final del trabajo melancólico, en general invisible, y la introyección del objeto finalmente rechazado.

La clínica enseña que el suicidio se desencadena frecuentemente por el retorno de una imagen del objeto perdido e idealizado que "viene a buscar" al sujeto y lo arrastra hacia la muerte.

Una sonrisa que mata

"Adieu", una novela de 1830 de Balzac muestra el poder de esas imágenes momificadas del objeto perdido. Recordemos brevemente la intriga. El coronel Philippe de Sucy (P.), estuvo enamorado de Stéphanie (S.), que fue hecha condesa de Vandières al casarse con el viejo general del mismo nombre. Los tres protagonistas del drama emprenden, en 1812, su ida de Rusia. En el momento del pasaje de la Bérésina, el puente sobre el río es incendiado por los franceses para frenar el avance de los rusos. Para salvar a S., P. hace construir una balsa para cruzar la Bérésina. Pero todos movidos de pánico se precipitan en la balsa y no quedan al final más que dos lugares para ellos tres, P. cede entonces su lugar. "¡Adiós!" dice S. al abandonar a su amante. Pero el general es decapitado por un témpano ante sus ojos: "¡adiós!" repite S. En 1820, errante por la campiña francesa, P. vuelve por azar a encontrarse con S. Loca desde 1812, ella no lo reconoce y se comporta como una niña salvaje. Sus únicas palabras son las de "¡adiós!" repetidas sin que tengan sentido alguno, repetidas como una cantinela. Su tío que la había recogido intenta cuidarla con devoción. Pero P. tiene otra idea. Dos concepciones psiquiátricas de la época se afrontan aquí. La de Esquirol inspira a P. P. compra un campo vecino y organiza una reconstitución realista de la Bérésina y de la retirada del ejército. Él desea crear un shock saludable que despertará a S. de su locura. El día D, S. es llevada dormida al lugar y es despertada al son del canon. Ante la balsa Balzac escribe: "ella contempló ese recuerdo vivo, esa vida pasada reconstruida ante ella, giró vivamente la cabeza hacia Philippe y lo vió" (BA, 89). Su rostro queda repentinamente transfigurado por la belleza de la inteligencia recobrada y reconoce a P. ; se "vitaliza" y luego de repente se "cadaveriza" y muere diciendo: "Adiós Philippe, te amo. ¡Adiós!" (BA, 90). Derrumbado P. observa entonces la sonrisa deslumbrante que ilumina a la muerte: "Ah! Esa sonrisa (5) (...) vean esa sonrisa! ¿Es esto posible?".

Diez años más tarde, en 1830, P. ha vuelto a su vida mundana. Pasa por ser alguien amable y alegre. Una dama le hace un cumplido a su buen humor.

- "-¡Ah! Madame, le dice él, pago muy caras mis bromas cuando estoy solo.
- - ¿Esta usted solo alguna vez?
- - No, responde él sonriendo." (BA, 92), con una expresión que le daría escalofríos a cualquiera.

Durante esos diez años transcurridos después de la muerte del objeto S., en efecto, el sujeto no estaba solo, porque se debatía con el objeto perdido que buscaba abandonar. Ese combate agotador es el trabajo de la melancolía. El momento en que sonríe a su interlocutora mundana marca el final del trabajo melancólico. La sombra del objeto recae sobre el yo, escribió Freud (DE, 156). El sujeto introyecta la sonrisa, insignia del objeto perdido, S. El aire de P. que provoca escalofríos evoca al superyo vengador. Y en efecto, la conversación con la dama continúa brevemente:

- "- ¿Por qué no se casa? (...) todo le sonríe en la vida.
- - Sí, responde él, pero hay una sonrisa que me mata."

Esa misma noche, él se salta la tapa de los sesos.

Si "adiós" es el significante del trauma, aquí de la separación, de la pérdida y de la muerte, la sonrisa, tomada a partir del objeto perdido idealizado, condensa el amor y la falta. (P. ha matado a S. a causa de la reconstitución histórica traumática). Luego de un trabajo melancólico de diez años, el objeto perdido es introyectado en el yo: lo hemos dicho, la sonrisa en los labios de P. es signo de esta introyección. Pero la sonrisa es también la imagen de S. que sigue fascinándolo siempre, y lo empuja al suicidio. "El yo es aplastado por el objeto". (DE, 161).

Primo Levi (6)

Volvamos a los testigos sobrevivientes de la Shoah. Bruno Bettelheim describió "el sentimiento de culpabilidad absolutamente irracional que provoca el hecho mismo de la supervivencia" como la consecuencia de haber "sido los testigos absolutamente impotentes del asesinato cotidiano de sus semejantes", "el hecho de haber vivido durante años bajo la amenaza directa y continua de ser matado por la sola razón de formar parte de un grupo destinado a la exterminación". Transcribe el diálogo de la razón y de la conciencia del sobreviviente: "Una voz, la de la razón, intenta responder a la pregunta: "¿Por qué he sido salvado?" de esta manera: "Es únicamente una cuestión de suerte, de puro azar. Es imposible responder de otra manera". Mientras que la voz de la conciencia replica: "Es verdad, pero si tu has tenido la suerte de sobrevivir es porque otro prisionero ha muerto en tu lugar." (BB, 43). Primo Levi no apreciaba a Bettelheim, por un lado a causa de la posición relativamente privilegiada del mismo (él pudo partir de Buchenwald (7) hacia los Estados Unidos, gracias a sus relaciones, en la época en que todavía era posible), y por otro lado a causa de sus teorías piscoanalíticas que identificaban a los prisioneros con niños indefensos ante los nazis que serían los padres dominadores y crueles – lo que en efecto es más que cuestionable (BB, 101; DM, 44-50). Sin embargo, encontramos, en la última obra de Primo Levi, *Los náufragos y los salvados*, casi el mismo debate del sujeto ante un "tu" superyoico y acusador : "¿Tu tienes vergüenza porque estás vivo en el lugar de otro? (.). Es sólo una suposición, al menos: la sombra de una sospecha: que cada uno es el Caín de su hermano (.). Es sólo una suposición , pero te carcome; ha anidado profundamente en ti como un gusano, no se la ve desde el exterior, pero te carcome y grita, (.); podría haber suplantado a alguien, lo que significa que de hecho he matado a alguien." (NR, 80-81).

Estas frases, escritas cuarenta años después de Auschwitz, evocan un sentimiento de indignidad en el autor y son un indicador de la melancolización del sujeto. Quisiera intentar sostener aquí que, en el caso de Primo Levi, se han superpuesto los dos procesos que he descripto más arriba, y que condenso en la expresión de "melancolización del testigo". Por una parte, el efecto, propio del testimonio, por abrir la distancia entre lo simbólico y lo real, con el riesgo de que una o varias imágenes se vuelvan "eco imginario" de lo real que aplasta al sujeto. Por otra parte, la melancolización del superviviente, debida a una experiencia de la muerte que nosotros tendremos que precisar, que da a estas imágenes su contenido y su poder mortíferos.

Primo Levi se suicidó el 11 de abril de 1987 tirándose al vacío del hueco de la escalera de la casa donde había nacido y vivido siempre, en compañía de su mujer y de su anciana madre senil y afectada de cáncer. Algunos minutos antes, él había telefoneado al gran rabino de Roma y le había dicho "Yo no sé cómo continuar. No soporto más esta vida. Mi madre sufre de un cáncer y cada vez que miro su rostro, me recuerda el de esos hombres tendidos sobre las planchas de los catres de Auschwitz." (B, 735). Se trata entonces de una imagen del rostro de los moribundos del campo, los "musulmanes (8)", que se superpone a la de un ser querido amenazado de muerte. Parece que esta imagen del rostro de los moribundos se le imponía ya desde hacía algún tiempo a Primo Levi quien, por otra parte tenía dificultades en reponerse de una operación dolorosa. En efecto, en un poema de 1984, "El sobreviviente" leemos:

> "El vuelve a ver el rostro de sus compañeros,
> Lívido al amanecer
> Gris de cemento
> Velado por la niebla,
> Color de muerte en los sueños inquietos:
>
> (.)
>
> "Atrás, lejos de aquí, pueblo de la sombra
> Fuera de aquí. No he suplantado a nadie,
> No he usurpado el pan de nadie,
> Nadie ha muerto en mi lugar. Nadie.
>
> Retornad a vuestra niebla.
> No es culpa mía si vivo y respiro,
> Si como y bebo, duermo y estoy vestido. "
> (HI, 88)

Volvemos a encontrar aquí la misma correlación entre la imagen del rostro del "musulmán" y la protesta desesperada contra un reproche que le sería enviado desde el mundo de los muertos. En una entrevista del mismo año, afirma sin embargo que tiene esperanza y que se siente en paz consigo mismo, porque había testimoniado (C, 217). Ess afirmaciones manifiestan variaciones del humor: es el lugar de un combate íntimo consigo mismo, en el cual el testimonio se presenta como aquello que le permite luchar contra la culpabilidad.

El testimonio como síntoma

Lacan definió al síntoma como lo que no cesa de escribirse, y lo sitúa como una necesidad que envuelve la pulsión, siempre en el límite de lo imposible, o sea de lo real. En este sentido, el síntoma sostiene al sujeto, aunque le cueste mucho y lo haga sufrir. El testimonio ha tenido esta función para Primo Levi: "Creo que me sitúo en el extremo de los que relatan, yo no he cesado nunca de relatar." afirmaba (C,68). Enraizado en una pesadilla repetitiva que tuvo en Auschwitz, el sueño de relatar su experiencia al volver de los campos y de no ser ni escuchado, ni creído, la decisión de dar testimonio aparece como una compulsión, desde la época misma del campo aquella primera vez en que tuvo papel y lápiz entre las manos en la fábrica de IG-Farben donde los nazis lo utilizaron como químico. Durante su viaje de retoro a Italia, ese sueño se realiza cuando cuando intenta relatar su experiencia ante un grupo de polacos y se siente rápidamente solo, "exangüe" (T, 61).

Por otra parte, sabemos que encontrará dificultades en hacerse escuchar en Italia y tendrá que esperar diez años para que "Si es un hombre" vuelva a ser publicado por una importante editora. Sin embargo encontró al menos una persona que lo escuchara, su mujer, con quien vuelve a reunirse en l946, casándose con ella, afirmará luego, precisamente porque ella lo escuchaba más que todos (CA, 72). El eligió la escritura como "el equivalente del relato que se hace oralmente", con la intención de liberarse, como si el acto de escribir equivaliera a "acostarse en el diván de Freud" (CA, 49-50). La escritura debe ser clara y precisa y realizar el ideal de una transmisión conforme a su sueño de químico, a través de una fórmula escrita idéntica a la experiencia (CA, 72); tal vez la escritura "clara" también sea un antídoto contra la muerte; la escritura "obscura" cuyo modelo era para él la de Paul Celan, se le aparecía como "un gruñido animal" anunciador del "caos final" al que ese poeta estaba destinado (MA, 76).

La compulsión "volver, comer, relatar", surge de una angustia violenta que puede leerse en el poema al inicia de "La Tregua", escrito en enero de l946, en el momento en que Primo Levi redacta "Si es un hombre":

> " (.) Ahora hemos vuelto a encontrar nuestro hogar,
> Nuestro vientre está saciado,
> Hemos terminado nuestro relato.
> La hora ha llegado. Pronto escucharemos de nuevo,
> La orden extranjera:
> "Wstawac"."
> (HI, 20)

El testimonio se desenvuelve pues entre dos angustias: por una parte, la de no ser escuchado y, por la otra, la de terminar el relato y volver a encontrarse en el campo. Primo Levi continúa su obra de testimonio con "La Tregua", publicada en 1963, después del éxito de "Si es un hombre", y publicará otros recuerdos del campo en Lilith, en 1981, y su última obra, "Naufragos y Rescapados, en 1986.

Entre tanto, mientras prosigue con su carrera de químico, Primo Levi redacta novelas cortas (*nouvelles*), a menudo a partir de sus sueños (C, 205), obras de ficción, y una autobiografía, El sistema periódico, que es también un testimonio de su trabajo de químico, en el momento en que está a punto de jubilarse. En la época de las novelas cortas (*nouvelles*), pensaba agotada su reserva de testimonios sobre los campos y sentía la necesidad de expresar su experiencia bajo alguna otra forma que la del testimonio, "adoptando otro lenguaje" más irónico, estridente, oblicuo, antipoético (C, 115). A partir de esa época, alrededor de 1977 y más intensamente en torno a 1984, responde a muchísimas entrevistas que denotan un pesimismo creciente, por cierto justificado por el aumento del negacionismo y por una cierta sordera de las nuevas generaciones, e incluso la de sus propios hijos con los cuales siente que no habla la misma lengua.

Y también siente que a veces se agota su memoria: sólo se acuerda de los campos a través de lo que él mismo ha escrito, lo cual se transforma en una suerte de "memoria artificial" (CA, 22). Su primer libro funciona como "una memoria prótesis", una memoria exterior que se interpone entre (su) existencia actual y la de aquella época, como un "filtro", o una "barrera" (C, 212,252). Lo que no escribió se reduce a "algunos detalles". O, contradictoriamente, dice haber relatado únicamente lo "technicolor", mientras que el elemento esencial estaba por el contrario en el "gris cotidiano", el "tejido desagregado", imposible de restituir, que encerraba a los detenidos. Se reprocha haber descripto la vida de los "musulmanes" cuando ellos no han hablado: esto precede los auto-reproches de "Naufragos y rescapados" por haber ocupado el lugar de ellos (C, 213). En "Le metier des autres" (El Oficio de los otros) habla del escritor que "terminará fatalmente por copiarse a si mismo. El silencio es más digno, sea temporario o definitivo", concluye (MA, 57). Tenemos la impresión entonces de que le sucede lo mismo que a los héroes de sus dos novelas "Un trabajo creativo" y "En el parque": un escritor que creó un personaje autobiográfico, su doble y él mismo, que se encuentran en un "parque" con todos los héroes de todas las obras literarias jamás escritas y luego desaparece, su cuerpo haciéndose poco a poco transparente, porque ese personaje literario inconsistente es olvidado en el mundo.

Al volver del Lager, el trabajo de memoria era un trabajo de creación vivo y esa experiencia de verdad se interponía entre el campo y él; el testimonio era entonces un síntoma, un "Work in progress", que lo sostenía. Después, es la inversa, sus libros lo han desposeído de su memoria viva, su tentativa literaria no logra anudar en una nueva sublimación la pulsión de muerte y ésta se desencadena entonces en los reproches de su conciencia. La distancia entre lo simbólico (su testimonio) y lo real (el campo) se ha agudizado. Como en su poema, "La tregua" se termina y queda sólo frente a la imagen del musulmán que retorna como una reminiscencia, como un eco imaginario de lo real.

Ver la Gorgona

Hablando de los testimonios de miembros de los Sonderkommandos, Primo Levi afirma en "Naufragos y rescatados": "Es evidente que esas cosas, las que fueron dichas, y las otras, innombrables, que habrían sido dichas por ellos y entre ellos pero que no llegaron hasta nosotros, no pueden ser tomadas al pie de la letra." (NR, 53). Por qué, entonces, deberíamos nosotros tomarlo a él, al pie de la letra, en ese pasaje comentado una y otra vez (9) : " (.) nosotros, los sobrevivientes, no somos los verdaderos testigos. (.) nosotros somos los que , gracias a la prevaricación, la habilidad o la suerte, no tocamos fondo. Los que lo

han hecho, los que han visto a la Gorgona, no han retornado para contarlo, o han retornado mudos. Sin embargo, los testigos íntegros son ellos, los "musulmanes", los submergidos, aquellos cuya declaración habría tenido una significación general."? (NR, 82). ¿Debemos deducir que Primo Levi no sería entonces un verdadero testigo? No es lo que yo he leído, pero es cierto, a condición de leer también entre líneas.

"Ver a La Gorgona, es cesar de ser uno-mismo, cesar de ser un viviente para transformarse como ella en la Pulsión de muerte", nos dice el helenista J.-P. Vernant. Mirar con insistencia la máscara de la Gorgona, es transformarse en esa máscara, en su doble, el de uno mismo en el más allá. (V, 80-82). Pienso que Primo Levi tuvo esa experiencia de ver a la Gorgona, la tuvo y proporciona un testimonio de ello desde 1945:

> "Hombre apagado que fue antes hombre fuerte:
> Si algun día nos encontraramos cara a cara,
> Allá arriba en la ternura soleada del mundo,
> Qué rostro tendríamos el uno para el otro, cuál?"
> (HI, "Buna", 15).

Alrededor de los seis meses, el yo se constituye por identificación con la imagen del cuerpo en el espejo, mediando la intervención de un tercero, la madre por lo general, que fija esa identificación con un "ese eres tu" de reconocimiento (L, I, 93 sq). Ese momento, "el estadio del espejo", es de júbilo para el niño, todavía dependiente del otro en sus movimientos y viviendo un caos pulsional, experimenta entonces una unidad artificial. La relación imaginaria con el semejante extrae de ello su ambivalencia, hecha de prestancia y de rivalidad. El narcisismo primario se constituye en esa experiencia. En nuestra relación con el otro, la imagen desempeña un papel importante, especialmente en el amor: tramposa, enmascara sin embargo aquello que, en el otro, causa nuestro deseo o nuestro rechazo, el objeto "a" de Lacan, aquello que intentamos alcanzar, y a veces a destruir, en ese semejante detrás de su imagen.

Algunos sujetos tienen la experiencia, en la locura, de lo que Lacan ha llamado: "la muerte del sujeto". En un retorno catastrófico a ese momento primordial de constitución de la identidad, la relación al otro especular se reduce "a su vertiente mortífera". La identidad se reduce a la confrontación con el doble, como el de "un cadáver leproso conduciendo a otro cadáver leproso". (L, II, 568).

Las condiciones inhumanas del Lager (19) han podido producir artificialmente una experiencia vecina , con una doble consecuencia.

Por una parte, a nivel de la imagen, los "musulmanes" aparecen como puras "cáscaras" (C, 91), hombres con "rostros apagados" (HI, 15) e indiferenciados (" desaparecen sin dejar huella alguna en la memoria de nadie", hombres incluso sin rostro: "Habitan mi memoria con su presencia sin rostro" (SH, 95-97). " (.) No hay espejos, y sin embargo nuestra imagen está ahí delante, reflejada en cien rostros lívidos (.) (SH, 26).

Por otra parte, esa imagen recubre un real, el objeto "a", que Levi llama "el hombre en vía de desintegración" (SH, 95) o "el no-hombre": aquel que, má acá de la injusticia y del homicidio, que son aun hechos humanos, "fue un objeto ante los ojos del hombre", "aquel que se deja ir a compartir su cama con un cadáver". (SH, 185) (11).

Por tanto pienso que Primo Levi ha experimentado la muerte del sujeto, experiencia de la cual extrae, me parece, una novela corta (nouvelle) de inspiración fantástica "Une retraite sereine" (Un sereno retraimiento?), en la que existe un aparato, "el Torec" que permite vivir repetitivamente la experiencia de su propia muerte (HN, 223). En su testimonio, esa experiencia de la muerte subjetiva fue dicha bajo múltiples formas. Así, "habituarse" o "acostumbrarse" al Lager significa "perder su humanidad" (C, 228); él insiste sobre el tema de la animalidad, voluntariamente querida por los nazis hasta en la elección de la utilización del gas destinado a matar a los piojos (C, 256; DM, 66);

Describe "la muerte del alma" de los prisioneros (SH, 75; NR, 59) o "el no-hombre en el que la chispa divina se ha apagado" (SH, 96); hace referencia a los espectros (SH, 173). Pero esa experiencia de la muerte del sujeto es propicia también para inducir aquello que él quisiera poder decir y que se reprocha no poder enunciar en el lugar de los "submergidos": la abolición del espacio-tiempo (SH, 127) o el tiempo que se enloquece con Mendel, un personaje de "Ahora o Nunca" (C, 96), el sentimiento de caos o de "una nada

gris y turbia" (T, 245), los vacíos agobiantes del pensamiento (B, 580), las referencias al barullo del génesis y al infierno de Dante y, finalmente, el título mismo de su primer libro "Si eso es un hombre".

Primo Levi luchó con todas sus fuerzas contra esa experiencia de la muerte, guardando la voluntad de "siempre ver en (sus) camaradas y en (sí mismo), hombres y no cosas (...)" (SH, 214). Lo percibimos notablemente en aquel episodio del Lager en el que relata un sueño engañoso a Kraus, de quien tiene el presentimiento de que está condenado. Le afirma que ha soñado que él, Krauss, volvía a Turín y que él, Primo Levi, lo recibía entonces en su casa. Le otorga así un valor de deseo, un valor humano. Él mismo sale progresivamente, no sin sufrimiento, de ese estado de no-hombre. Primero, ante su amigo Lorenzo que seguía siendo un hombre (no vive en el Lager), él se siente un hombre, como si volviera a pasar, en ese cara a cara, una nueva experiencia del estadio del espejo (SH, 130); luego cuando recupera su estatuto como químico, aunque degradado, en el laboratorio de Buna, vuelve a encontrar los espejos y ve su reflejo en unos ojos de mujer. (SH, 152); finalmente, en el momento en que los SS se van, cuando vuelven a tejerse los vínculos de palabra y de intercambio, los vínculos sociales, entre él y sus camaradas de la enfermería donde se había quedado (SH, 172). Al final, vuelve a encontrar su casa natal, que "él habita como su piel" (MA, 18) y donde permanecerá toda su vida, también vuelve a encontrar el amor por su mujer.

Y se pone a escribir. Me quedé impactada por el hecho de que "Si esto es un hombre" esté construido con retratos de muertos, al menos uno por cada capítulo: Gattegno (chl), Schlomo (ch 2), Steinlauff (ch 3), OI8 y Piero (ch 4), Alberto (ch 5), etc. En efecto, Primo Levi quería evitar hablar de los vivos para no provocarles una violencia moral, o darles una imagen negativa de ellos mismos (DM, 24; L, 70). En esos retratos de desaparecidos "sin dejar huellas en la memoria de nadie" salvo tal vez en la suya, intenta, en diversos conjuntos de textos, recomponer un rostro por encima de lo que ha visto: el rostro "color de muerte", la máscara de la Gorgona. Tentativa sin esperanza, dirá él más tarde, de "revestir a un hombre con palabras" (SP, 58, 159). Ese trabajo colosal, que se asemeja a un trabajo de duelo infinito y, por lo tanto, imposible, dado que se trata de una multitud innombrable, es de hecho el invisible y largo trabajo de la melancolía, del que hemos hablado más arriba. En efecto, el sujeto tiene con el "musulmán" esa relación profundamente ambivalente que puede tenerse con un doble en el espejo; estaba en competencia por la vida con ese "Mitmensch", ese "co-humano" (NR, 56, 80; DM, 30). Sentimos el reproche y cierta animosidad dirigid a 018, quien "no es más un hombre", y quien, indiferente a todo, es causa de una herida en el pie, de pesadas consecuencias para Primo Levi. SH, 44-47). El episodio de la selección del 44 cuando piensa sin "emoción particular" deberle la vida a un error, un intercambio con otro sin embargo en mejor estado físico que él, más adelante, conservar su vida gracias a su estatuto privilegiado como químico, es igualmente revelador de essa ambivalencia que se transformará luego en auto-reproche melancólico. ("ser el Cain de su hermano") (SH, 137; DM, 60). Sentimos todavía esa suerte de animosidad en la repugnancia que experimenta a volver a ver a ciertos sobrevivientes que estaban con él en el campo, como Henri, alias Paul Steinberg, quién también testimonió acerca de su experiencia después de 50 años de silencio.

Esta ambivalencia impide al sujeto separarse definitivamente del objeto "a" que es ese "musulmán", ese objeto desaparecido que no puede abandonar. Y siente su presencia bajo la forma de un "Doppelgänger, un hermano mudo y sin rostro", al que está "condenado a arrastrar" trás él cuando escribe (MA, 70).

Por un lado pues, ese objeto muerto sin rostro, que introyecta al final de un trabajo melancólico de 40 años y al que puede finalmente reprocharle el quedarse mudo, bajo la forma consciente del auto-reproche terrible de no haber jamás testimoniado verdaderamente, él, el " testigo por excelencia", expresión que se había convertido para todos en su nombre propio – el Superyo freudiano es goloso de esas paradojas.

Por otro lado, una imagen flotante, "un espectro inmundo", un rostro de "musulmán", "una epifanía negativa" (12), la máscara de la Gorgona que lo asalta y lo asesina en el momento en que está debilitado y amenazado por una nueva pérdida.

Conclusión

"Melancolización del testigo" designa pues el recubrimiento de dos procesos.

El primero está ligado al abismo que ahonda toda enunciación que intenta decir lo real, y a la posibilidad de que sobrevengan fenómenos imaginarios, evocados por puntos límite entre lo simbólico (el lenguaje y la palabra) y lo real. Eso puede suceder con toda persona que testimonia de manera sostenida o repetitiva o que habla en análisis, en la medida en que son evocados los significante traumáticos de su historia, sabiendo que todos tenemos tales significantes en nuestro inconsciente, aun cuando no hayamos vivido situaciones extremas.

El segundo, la melancolización, está más bien ligado a la experiencia de la pérdida trágica, del sufrimiento terrible y la muerte en situaciones extremas.

El caso de Primo Levi, lo hemos mostrado, es paradigmático de la superposición de estas dos estructuras y del poder que adquiere una imagen siniestra, a pesar del inmenso trabajo de memoria, de palabra y de escritura del escritor.

Siendo psicoanalista, conozco el poder, terapéutico, de reconstrucción y de invención de la palabra, pero también tengo que apreciar sus límites. No es inútil recordarlo cuando vemos llegar masivamente sobre el mercado publicaciones de un optimismo sorprendente, que desarrollan el concepto de "resilience" (....) que debe mucho, parece ser, a las investigaciones desarrolladas sobre el traumatismo después de la Shoah y de las guerras de Corea y delViet-Nam. Así, en un libro reciente, un autor, Boris Cyrulnik, escribió: "La "resilience" (....), es el arte de navegar en los torrentes", o bien, "El tiempo suaviza la memoria y los relatos metamorfosean los sentimientos", e incluso, "El trabajo de ficción que permite la expresión de la tragedia, adquiere entonces un efecto protector" (CY, 259-261) Bastaría entonces con "una mano tendida" y con "buscar comprender" para hacer funcionar esa "resilience" (...) que dará sentido a lo que les ha sucedido. Pero, ¿qué harán entonces con el real, que precisamente es "insensato" (insensé)?

En su obra, La memoria, la historia, el olvido, "un alegato a favor de la memoria como matriz de la historia" (RI, 106) Paul Ricoeur asocia dos textos freudianos contemporáneos "Duelo y melancolía" (1916) y "Recuerdo, repetición y elaboración" (1914). De allí deduce una cercanía entre, por una parte, el "trabajo del duelo" y el "trabajo del recuerdo" y, por otra parte, la melancolía y el pasaje al acto. Por otro lado esas dos cuplas se oponen: uno estaría ya sea del lado el recuerdo y el duelo, o por el contrario contrario del lado de la melancolía y el pasaje al acto (RI, 83-89). Pero esta lectura ganaría, me parece, si tuviera en cuenta los aportes freudianos posteriores a 1920, que sitúan a la pulsión de muerte como inevitable y complican esa oposición. El simple hecho de hablar e intentar recordar algo, en la cura analítica ciertamente, pero también pienso en el caso del testimonio, vuelve a traer a luz, bajo la forma de una repetición incontrolable, experiencias que "incluso en su momento no pudieron aportar satisfacción alguna", y que el sujeto no consigue recordar (AU, 60). Es el relato en si mismo y el esfuerzo de rememoración que, en el lugar del recuerdo, pueden inducir un pasaje al acto ligado al trauma, un real pues expulsado de lo simbólico como lo hemos dicho más arriba.

Es indispensable que los testigos y las víctimas hablen, sean escuchados y transmitan su experiencia histórica, pero no olvidemos los riesgos que ello puede acarrear, no olvidemos tampoco que la "reconciliación" con lo reprimido de la que habla Freud en 1914 se dice en alemán Versöhnung, término de cuyo sentido podemos extraer la idea de un compromiso, pero que tiene la misma raíz que Sühne, acto expiatorio, sacrificio.

New-Dehli, 8 de Mayo 2001

Notas

1 Primo Levi a été déporté dans le camp de concentration et d'extermination d'Auschwitz, en 1944, en tant que juif italien.

2 Jean Améry, de son vrai nom Hans Mayer, a éte déporté à Auschwitz en 1943, en tant que juif, après avoir été torturé par la Gestapo pour ses activités de résistance en Belgique.

3 Pour Primo Levi, le suicide était un acte humain par excellence, et il disait qu'au *Lager*, on se suicidait peu car « l'être humain tendait à se rapprocher de l'animal », et était bien trop occupé à essayer de survivre pour penser à se tuer. Primo Levi interprète le suicide en 1978 de Jean Améry, alias Hans Mayer, comme une conséquence de son

attitude de défi, déjà au camp où celui-ci raconte avoir rendu ses coups à un Polonais qui l'avait attaqué. P. Levi pense que ce choix de « rendre les coups » l'a « conduit sur des positions d'une telle sévérité et d'une telle intransigeance qu'elles l'ont rendu incapable de trouver de la joie à vivre, et plus, de vivre[…](NR, 134). Pour Celan, qu'il rapproche de Trakl, il considère que : « Leur destin commun fait penser à l'obscurité de leur poétique comme un prêt-à-mourir, à un non-vouloir-être, à un fuir-le-monde dont la mort voulue a été le couronnement. »(MA, 73-74). Il invoque pour chacun leur histoire, croisée avec l'Histoire, mais semble penser que « l'écriture obscure » est une sorte de démission devant la responsabilité vis-à-vis du lecteur. Pour ce rapport de P. Levi à l'écriture « claire », voir *infra*.

4 Lorsqu'il est écrit, il est souvent dans la continuité de l'oral. Ainsi pour Primo Levi : « Et puis, j'ai choisi l'écriture comme l'équivalent du récit qu'on fait oralement. »(CA, 50). Mais pas toujours. Paul Steinberg a écrit *Chroniques d'ailleurs* après 50 ans de mutisme. Jean Améry s'est tu pendant 20 ans, jusqu'au procès d'Auschwitz, avant d'écrire *Par delà le crime et le châtiment*.

5 Les italiques sont de nous.

6 Ce travail prolonge « *Testimony and the real »(Psychoanalytical Elucidations*) »(K, 113 *sq*.)

7 Bruno Bettelheim a été déporté d'abord à Dachau, puis à Buchenwald, en 1938, comme juif autrichien. Il a pu partir en 1939.

8 Il les définit ainsi dans Si c'est un homme : « "Muselmann" : c'est ainsi que les anciens du camp surnommaient, j'ignore pourquoi, les faibles, les inadaptés, ceux qui étaient voués à la sélection. »(SH, 94, note 1).

9 Notamment par Giorgio Agamben (GA, 105 *sq*), cf. notre article « *Testimony and the real*»(K,113)et celui d'Anne-Lise Stern(ST).

10 Les témoins des *Sonderkommandos* qui témoignent dans *Shoah* parlent aussi de l'expérience d'une mort subjective. (cf . Felman S., « À l'âge du témoignage : *Shoah* de Claude Lanzmann », AS, 78).

11 Expérience limite que Primo Levi et sont ami Arthur font presque, après le départ des Allemands(SH, 185). Jorge Semprun, qui fut détenu politique à Buchenwald, raconte une expérience analogue dans *Le mort qu'il faut*. Il avait un ami «musulman» : « Ce mort vivant était un jeune frère, mon double peut-être, mon*Doppelgänger* : un autre moi-même ou moi-même en tant qu'autre. »(JS, 43). Il était prévu qu'il prenne clandestinement la place de cet homme après sa mort, afin d'échapper à son éventuelle mise à mort par les nazis. Il recueille ses dernières paroles, finit la nuit avec son cadavre et son livre est consacré à cette histoire.

12 Terme inventé par la photographe Susan Sontag pour qualifier l'effet définitif que lui produisirent les premières photos des camps à la Libération.(cité dans *Mémoires des camps, photographies des camps de concentration et d'extermination nazis*, Paris, Marval, 2001, p.126).

Bibliografía

(Las referencias bibliográficas se han dejado tal como las menciona la autora, sin cotejar con versiones posibles en castellano)

Las referencias de este texto utilizan las abreviaciones seguidas del número de página.

GA : AGAMBEN G., *Ce qui reste d'Auschwitz*, trad. de l'italien par Alferi P., Rivages, Paris, 1999.

AMÉRY J., *Par delà le crime et le châtiment, Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. de l'allemand par Wuilmart F., Actes Sud, Paris, 1995.

B : ANNISSIMOV M., *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, Biographie, Lattès, Le livre de poche, Paris, 1996.

BA : BALZAC de H., *Adieu*, Paris, Le livre de poche, 1999.

BB : BETTELHEIM B., *Survivre*, «Comportement individuel et comportement de masse dans les situations extrêmes», Pluriel, Hachette, Paris, 1979.

CA : CAMON F., *Conversations avec Primo Levi*, trad. de l'italien par Maugé A., Le messager, Gallimard, Paris, 1991.

CY : CYRULNIK B., *Les vilains petits canards*, Paris, Odile Jacob, 2001.

É : DERRIDA J., STIEGLER B., *Échographies de la télévision*, Paris, Galilée, 1996.

DU : DUBY G., *Dames du XIIe siècle, II. Le souvenir des aïeules*, Paris, Gallimard, 1995.

DE : FREUD S., *Métapsychologie*, «Deuil et mélancolie», trad. de l'allemand par Laplanche J. et Pontalis J.-B., Folio, Gallimard, Paris, 1968.

AU : FREUD S., *Essais de psychanalyse*, « Au-delà du principe de plaisir(1920) », Paris, PBP, Payot, 1981.

HILBERG R., *La destruction des juifs d'Europe*, trad. de l'anglais par de Palomèra M.-F. et Charpentier A., Fayard, Paris, 1988.

HILBERG R., *Exécuteurs, victimes, témoins, La catastrophe juive* 1933-1945, trad. De l'anglais par de Palomèra M.-F., Gallimard, Paris, 1994.

K : KALTENBECK F. and WEIBEL P. (Hg), *Trauma und Erinnerung. Trauma and Memory : Cross-cultural Perspectives*, Wien, Passagen Verlag, 2000

L, I : LACAN J., *Écrits*, «Le stade du miroir comme formateur du je » (1949), Seuil, Paris, 1966.

L, II : LACAN J., *Écrits*, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » (1958), Seuil, Paris, 1966.

L, III : LACAN J., *Écrits*, «Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la ''*Verneinung*'' de Freud » (1954), Seuil, Paris, 1966.

LANZMANN C., *Shoah*, Paris, folio, 1997.

AS : *Au sujet de Shoah, le film de Claude Lanzmann*, coll., Paris, Belin, 1990.

SH : LEVI P., *Si c'est un homme*, trad. de l'italien par Schruoffeneger M., Pocket, Julliard, Paris, 1987.

T : LEVI P., *La Trêve*, trad. de l'italien par Genevois-Joly E., Grasset, Paris, 1966.

NR : LEVI P., *Les naufragés et les rescapés - Quarante ans après Auschwitz*, trad. de l'italien par Maugé A., Arcades, Gallimard, Paris, 1989.

DM : LEVI P., *Le devoir de mémoire*, Entretien avec Anna Bravo et Frederico Cereja, trad. de l'italien par Gayraud J., Ed. Mille et une nuits, Paris, 1995.

HI : LEVI P., *À une heure incertaine*, trad. de l'italien par Bonalumi L., Arcades, Gallimard, Paris, 1997.

C : LEVI P., *Conversations et entretiens*, Pavillons, Robert Laffont, Paris, 1998.

HN : LEVI P., *Histoires naturelles*, suivi de *Vice de forme*, trad. de l'italien par Maugé A., Paris, Arcades, Gallimard, 1994.

SP : LEVI P., *Le système périodique*,, trad. de l'italien par Maugé A., Paris, Biblio, Le livre de poche, 1998.

L : LEVI P., *Lilith*, trad. de l'italien par Schruoffeneger M, Paris, Liana Levi, 1993.

MA : LEVI P., *Le métier des autres*, trad. de l'italien par Schruoffeneger M, Paris, Folio, Gallimard, 1998.

M : LEVI P., Maintenant ou jamais, trad. de l'italien par Stragliati R., Paris, 10/18, 1989.

JS : SEMPRUN J., Le mort qu'il faut, Paris, Gallimard, 2001.

PS : STEINBERG P., Chroniques d'ailleurs, Paris, Pocket, 2000.

RI : RICŒUR P., La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, 2000.

STERN Anne-Lise, « La France hospitalière, Drancy avenir », in *Essaim* n°1, Revue de psychanalyse, Paris, Erès, 1998, p. 139-149.

STERN Anne-Lise, « Point de suture », *Carnets 21-22*, Ecole de psychanalyse Sigmund Freud, 1999, p. 143-152.

STERN Anne-Lise, in *La Shoah - témoignages, œuvres*. Sous la direction de A. Wieworka et C. Mouchard. « Sois déportée ... et témoigne ! Psychanalyser, témoigner : double bind ? », Paris, PUF, 1999, p. 15-22.

ST : STERN Anne-Lise, « Passe (''Passe, du camp chez Lacan'' II) », in *Essaim* n°6, Revue de psychanalyse, Paris, Erès, 2000, p. 5-19.

V : VERNANT J.-P., *La mort dans les yeux*, Paris, Textes du Xxe siècle, Hachette, 1990.

Testimonio y Real
Parte I

Geneviève Morel

Traducción: **Rithée Cevasco;** revisada por **R. Casalprim**

Primo Levi estuvo un año en el campo de concentración y de exterminación de Auschwitz donde fue encarcelado en febrero de l944 en tanto judío italiano. 4O años después, escribió que, después de pasar por experiencias tan duras, los individuos se distribuyen en dos categorías: los que se callan y los que hablan (Levi, 3, l46). Pertenecía sin duda alguna a la segunda categoría. Una fuerte depresión lo llevó a suicidarse en Turín en l987. Consideraba entonces que lo que había sido, después de Auschwitz, la meta de su vida había concluído con un fracaso. Se trataba de "testimoniar, hacerse oír por el pueblo alemán, "responder" al Capo que se había secado la mano sobre su espalda, al doctor Pannwitz, a quienes colgaron "al Ultimo" (se tratan todos de personajes de Si c'est un homme, su primer libro de l946) y a sus herederos" (Levi, 3, l7l). Si queremos captar las causas de su suicidio, debemos considerar con la mayor atención los argumentos que Primo Levi invoca como razones de su fracaso. Sin embargo, no podemos estar de acuerdo con él en lo que se refiere a este último punto.

Aquél que el filósofo italiano Giorgio Agamben ha llamado el "testigo por excelencia" es el autor de una obra internacionalmente conocida, orientada por su experiencia en el *Lager* Primo Levi comienza a escribir su primer testimonio, el futuro *Si c'est un homme*, arriesgando su vida, en Auschwitz mismo, en el laboratorio de la *IG-Farben* donde había sido trasladado como químico: "..escribo lo que no podré decir a nadie". (Levi, l, l5l).

Para nosotros, un testimonio logrado debe transmitir la relación con lo real de quién lo enuncia. Aún cuando tome en cuenta los hechos, un testimonio no se confunde con ellos, ni tampoco con la realidad. Para abordar seriamente los hechos, nos referiremos a diversas libros fundamentales e imprescindibles, por ejemplo *La destruction des juifs d'Europe* de Raul Hilberg. En cuanto a la realidad, el psicoanálisis nos ha enseñado que lo real se entreteje con los fantasmas del sujeto y se reviste de imaginario. Para transmitir fragmentos de lo real, el autor de un testimonio logrado no sólo debe desprenderse de una pseudo-objetividad que se transformaría en falsa neutralidad (l), debe además vencer el obstáculo del fantasma.

De la contingencia a lo imposible

Los psicoanalistas han abordado lo real con las nociones de trauma y realidad psíquica. Lacan ha realizado un paso decisivo, después de Freud, asociando al concepto de lo real una categoría de la lógica modal, lo imposible. (Lacan, l, 68). Real que sólo se alcanza a través de una demostración que sigue paso a paso la enunciación del sujeto y descifra sus enunciados, de acuerdo con el método psicoanalítico de la asociación libre basada en los decires del analizante.

Contrariamente a la demostración científica que intenta establecer una ley universal a partir de experiencias repetidas inmutablemente y que pueden ser verificadas., la demostración psicoanalítica de lo real se arraiga en la contingencia (2) de los acontecimientos que forman la trama de la vida del sujeto. A partir de los efectos de esa contingencia, algunos sujetos logran, a través de un esfuerzo riguroso y un arduo trabajo sobre la lengua, extraer lo que fue para ellos ese algo imposible de ser soportado. Le dan la forma de un discurso para poder transmitirlo a otros. Proporcionan así el testimonio de un real marcado por una singularidad; se han transformado en testigos para sus contemporáneos.

Nuestra lectura de Primo Levi nos ha llevado a distinguir en su testimonio tres maneras de aproximación de lo real como imposible: en primer lugar, la imposibilidad de hacerse oír; en segundo lugar, la imposibilidad de borrar las voces del *Lager;* en tercer lugar, la imposibilidad de separarse del objeto perdido.

La imposibilidad de hacerse oír

En una de las primeras escenas de *Si c'est un homme,* los *häftlinge* (detenidos), a quienes se les acaba de ordenar que se desnudaran, se giran hacia "el Alemán". Su "intérprete" -un prisionero como ellos- le interroga. Y "el Alemán que siempre fumaba, lo atravesó con la mirada como si fuera transparente, como si nadie hubiera hablado". (Levi, l, 22). Para caracterizar "el derrumbe de un hombre", Primo Levi pone en serie el hecho de ser privado de sus vestimentas, de calzado, de cabellos y de nombre, con el hecho de no ser ni escuchado, ni comprendido: "si hablamos, no nos escucharán, e incluso si nos escucharan no nos entenderían" (Levi, l, 26). Lo cual también es válido entre los detenidos: "Aquí, no hay ¿por qué? alguno" explica un antiguo a un recién llegado (Anissimov, 214); los recién llegados deben aprender "que en el *Lager* no no se deben formular preguntas" (Levi, l, l64). ¿Acaso es esta experiencia de la no-respuesta del Otro, desde la llegada misma al *Lager,* la que emerge en los sueños de los *Häftlinge?* Entre los sueños recurrentes de Primo Levi en el *Lager* retorna "la escena siempre repetida del relato hecho y nunca escuchado" (Levi, l, 64-5, 74). En la versión de *Si c'est un homme* el que sueña siente en su sueño la dureza de su lecho que le evoca una vía ferroviaria. La locomotora del tren que ha descargado ese mismo día en la *Buna* (la fábrica de goma de la *Buna*) amenaza con aplastarlo e intenta despertarse. Oye entonces, a través de su sueño, el silbato de tres notas del vigilante nocturno. En realidad su sueño prosigue. Ha vuelto a su casa y habla, con personas allegadas, de ese silbato característico, símbolo del trabajo en el campo de concentración:

> "*Está mi hermana, algunos amigos que no distingo bien y muchas otras personas. Están todos ahí, escuchando el relato que hago: el silbato con sus tres notas, el lecho duro, mi vecino a quien me gustaría empujar, pero al que tengo miedo de despertar porque es mas fuerte que yo (...) Es un placer intenso, físico, díficil de ser expresado, el estar ahí en mi casa, rodeado de personas amigas, y tener tantas cosas que contar: pero todo es en vano, me doy cuenta que mis auditores no me escuchan. Permanecen totalmente indiferentes: hablan confusamente de otras cosas entre ellos, como si yo no estuviera. Mi hermana me mira, se levanta y se va sin pronunciar una palabra. Me invade entonces una gran soledad, como durante esos estados de desesperación que hunden sus raíces en los recuerdos de la primera infancia..." (*Levi, y,64). Y el que sueña se despierta, invadido por una angustia que permanece aun después del despertar.

No nos limitaremos a la interpretación freudiana del sueño como realización de un *Wunsch*: sea cual fuera el "dolor en el estado puro" que conlleva, el sueño realiza en efecto el deseo de volver a su casa y hablar, testimoniar. También pondremos el acento sobre la puesta en continuidad entre el campo de concentración y la casa de la infancia presente en la evocación del campo durante el relato hecho en la casa, en el momento mismo en el que el que sueña vive realmente lo que se convierte en el tema de su relato (el silbato). En otros pasajes de la obra de Primo Levi volveremos a encontrar esa encrucijada entre las dos escenas, la del campo y la de la casa familiar, siempre bien diferenciadas pero frecuente y trágicamente contiguas. Para el caso que nos ocupa, el del sueño, bien podría haber sido el silbato percibido por el que sueña, pero sin llegar a despertarlo. En la primer parte del sueño, el silbato es anticipado: se encarna en la aproximación amenazadora de un tren, es identificado y, finalmente, es integrado en el relato del sueño en la segunda parte. Hay, en este sueño, pocos desplazamientos: la dura realidad del campo es enunciada sin deformación alguna en el relato hecho a los familiares como si el inconsciente, impotente para metaforizar lo real, sólo pudiera interponer el filtro de un sueño -una pesadilla- entre la percepción insoportable y el despertar angustiado, prolongando así por algunos instantes el dormir perturbado del que sueña.

Si este sueño es una pesadilla no lo es tanto por lo insoportable del campo - ¡tal es la sorpresa del sueño!. Lo peor es, para el personaje del sueño, y para el que sueña, no ser ni escuchado ni creído por sus próximos. Puede parecer desproporcionado, visto el contexto del sueño, situar a lo real como imposible en ese lugar, en el punto que despierta al sujeto. Sin embargo es lo que hace Primo Levi cuando compara el efecto producido por la indiferencia de los otros con el desamparo del niño pequeño abandonado por su entorno. Y precisa claramente que ese "dolor en estado puro" no puede calmarse con nada, y que prefiere entonces tener ante si "la garantía de que está efectivamente despierto" -por lo tanto y de hecho el horror del campo.

No sería suficiente imputar ese imposible a una suerte de "incomunicabilidad", término que Primo Levi rechaza como inadecuada (Levi, 3, 87). Sin duda alguna estaba presente en el *Lager* (3). Pero no se trata, en el sueño del relato hecho y nunca escuchado, de una dificultad lingüística: el que sueña habla en su

lengua materna a sus próximos y familiares. No se trata tampoco de una "incomunicabilidad" vinculada a un supuesto "indecible" del horror del campo ya que la obra de Primo Levi es en si misma una refutación de esa suposición. Primo Levi transmite en el sueño un relato claro, detallado y audible. El punto que causa la angustia está en otra parte: "En su forma más típica (y más cruel) es el interlocutor que se aleja sin decir una palabra". (Levi, 3, l2).

Llamemos a *este interlocutor el "Otro al que se dirige el mensaje" (nota de traducción: l'Autre de l'adresse: el Otro a quien uno dirige su mensaje. Traduciremos para abreviar por "el Otro-destinatario").* Es a la vez el otro más próximo (la hermana, una bienhechora mujer italiana en otra versión (Levi, l, 46), y el más extranjero por su rechazo a escuchar y por su indiferencia. El Otro-destinatario está afectado por una falla interna (4): a veces no puede llegar a creer lo que oye y a veces ni siquiera escucha. No se trata de la oposición entre buena y mala fe del Otro, Levi considera que esto correspondería a un optimismo demasiado confiado (Levi, 3, 26), sino del encuentro del sujeto con una imposibilidad radical. El destinatario del discurso es inconsistente. Nada garantiza que no rechazará lo que se le dice, aunque le acompañara una inscripción en la carne, como el número tatuado del *Häftling. (Levi, l, 46).*

Primo Levi encontró en múltiples ocasiones esa falla del Otro. En primer lugar, los nazi habían advertido cínicamente a los prisioneros que nadie iba a creerlos, lo que podrían decir los sobrevivientes parecería en efecto inverosímil. (Levi, 3, ll). Además, en el campo mismo, se evitaban los temas vinculados a las selecciones y a la cámara de gas, o sólo se hablaba de ello con eufemismos: la mayor parte de las personas intentaban protegerse así de lo inevitable mediante cierta incredulidad. (Levi, l, 55). En tercer lugar, durante su viaje a Polonia, en el momento de la liberación, cuenta cómo un abogado, el primer representante del mundo civilizado con el que se encontró, tradujo su primer testimonio público censurando el hecho de que Primo Levi era judío. Observa además como el público se va dispersando poco a poco, la gente se va y Primo Levi recuerda entonces el sueño cruel de Auschwitz. (Levi, 2, 61). Finalmente, en los años de la postguerra, y sobretodo en los años 80, se topa con el negacionismo y el revisionismo.

Primo Levi respondió a esa falla del Otro con su insistencia en testimoniar. Puede pensarse que tomó en serio esa falla, hasta el punto de apuntar en el Otro-destinatario precisamente a ese punto de falla.

Así *Si c'est un homme* fue dirigido en primer lugar a los italianos, "a aquellos que no sabían", "a aquellos que no querían saber". Pero el libro encontró su verdadero destinatario en l959: los alemanes, les "espectadores indiferentes", "los que habían creído....o los que no creyendo.... se habían callado". Aquellos cuya verdadera culpa fue no tener el coraje de hablar de lo que sabían (Levi, 3, l65, l78). En ese momento, vemos que Primo Levi concedió a esa falla del Otro-destinatario la significación de una culpa del Otro. Sin embargo, hacia el final de su vida -es claro en el curso de una entrevista en l983 (Levi, 4, 36-7, 42)- sucumbió al descorazonamiento: estaba cansado de que siempre se le hicieran las mismas preguntas, y se topó además con el rechazo a escuchar de la generación posterior a la suya, la de sus propios hijos. La impresión de que "(su) lenguaje (se había) convertido en algo insuficiente, que (el) hablaba una lengua diferente", contribuyó a la desesperación de los últimos años de su vida: le fue funesto haber transformado en sentimiento de culpabilidad esa falla del Otro. A partir de su experiencia en el *Lager,* Primo Levi supo discernir y presentar un punto característico del Otro-destinatario que en general suele quedar más velado. Que ese tipo de sueño, el del relato hecho y jamás escuchado, haya sido común entre los *Häftlinge,* que incluso sea universal, confirma la validez de nuestra demostración. (Levi, l, 65).

La voz del Lager, lo imposible de borrar

"Arbeit machet frei" (5). Aun hoy en día su recuerdo me persigue en sueños" (Levi, l, 21).

En l920 Freud introdujo la pulsión de muerte (Freud, l, 51-7). Buscaba con ello dar cuenta de ciertos fenómenos clínicos que no obedecían al principio de placer, que es un principio de homeostasis. Fenómenos como la neurosis traumática del accidentado o del soldado, en la cual el trauma se repite en los sueños, cuestionando así la teoría del sueño como realización de deseo.

En sus recuerdos y en sus sueños, Primo Levi está perseguido por "la voz del *Lager*". (Levi, l, 53). Bajo la forma de marchas militares y canciones populares alemanas interpretadas con gran estruendo en el momento en que los *Häftlinge* parten al trabajo, marcando el paso -ceremonia siniestra (6). A esta voz del *Lager* , Primo Levi el laico oponía profilácticamente "la voz de Dios", o sea las palabras de la *Divina Comedia,* del *Infierno,* gracias a las cuales intentaba enseñar apresuradamente ("porque mañana o él o yo

podríamos estar muertos") el italiano a "*Pikolo",* un compañero de detención. Dante adquiría entonces una nueva significación: "...De la tierra de los llantos un intenso viento se levantó..." (Levi, l, 121-3).

La Trève, publicado en l963, relata las tribulaciones en Europa central y en Rusia de los sobrevivientes de Auschwitz, antes de su repatriación. Recorre el libro un halo de liberación y refleja el asombro de quien vuelve a descubrir la vida. No obstante, debuta con un poema *"La Trève"* escrito a comienzo de l946, que vuelve a invocar el relato de un sueño de espanto repetitivo, con el cual se concluye el libro. Se trata de un sueño en el interior de otro sueño. El sueño central acontece en la casa de Turín, en un ambiente calmo, pero el que sueña, angustiado, experimenta una obscura amenaza. Luego, ese marco central se deshace, todo se desbarata, es el caos:

> "*Estoy en el centro de un vacío gris y turbio".* La angustia es acompañada de una terrible certeza: *"estoy de nuevo en el Campo, nada más verdadero que el Campo. El resto, la familia, la naturaleza en flor, el hogar no eran más que unas breves vacaciones, una ilusión de los sentidos, un sueño. El sueño interior, sueño de paz, se ha terminado, y en el sueño exterior que prosigue y me petrifica, oigo resonar una voz que conozco bien. Sólo pronuncia una palabra, una sola, sin tono autoritario alguno, una breve palabra en voz baja: la orden que acompañaba el alba en Auschwitz, una palabra extraña, esperada y temida: ¡en pie!,* Wstawac". " (Levi, 2, 245-6).

Estos sueños encajados uno en el otro constituyen una nueva puesta en continuidad entre la escena del campo y la de la casa familiar. Pero ambas escenas están invertidas en relación al sueño del "relato hecho y jamás contado": el que sueña está ahora en su casa. Pero, en ese sueño central, irrumpe un segundo sueño ante el cual experimenta la certeza de lo real. Está aún en el campo y de nuevo oye la voz que lo despertaba en polaco. Ese sueño era "el peor de los sufrimientos": en el lenguaje del campo, "nunca" se dice "mañana a la mañana". (Levi, Y, 46, 643). El despertar, es la muerte.

Freud insistió sobre la proximidad de lo real en el sueño dentro del sueño (Freud, 2, 291) y Lacan insistió sobre la angustia enmarcada por el fantasma (Lacan, 3, l9-XII-63). En esta pesadilla, vemos deshacerse el marco del fantasma de la realidad temperada de la casa. El objeto de la angustia -la voz del *Lager-* aparece allí donde no se la esperaba y manifiesta un real con el cual el sujeto se halla confrontado sin mediación alguna. Es -y ello debe entenderse literalmente- el retorno del campo. El sujeto se ha defendido contra lo real mediante el testimonio. Primo Levi insistió sobre la necesidad de dar testimonio para evitar que el horror de los campos se produzca nuevamente. El "deber de testimoniar" era, para él, un "deber moral", un "deber de memoria". (Anissimov, 707-9).Sin embargo, el testimonio no sólo tiene, para él, esa dimensión ética y política.

Se trata también de un síntoma, si definimos al síntoma como siendo a la vez "el signo de lo que no va en lo real" (Lacan, 4, 96) y la armazón que permite a un sujeto vivir y que no puede abandonar sin daño. El testimonio bordea a lo real, vuelve a crear el marco que se descompone. Así escribir *Si c'est un homme* en presente demuestra que Auschwitz está siempre presente para el autor, pero contenido por la escritura (Anissimov, 507). Podemos invocar también esa entrevista, realizada poco antes de su muerte en la que afirma que "ha escrito porque sentía la necesidad imperiosa de contar, de poner orden en un "mundo caótico" (Anissimov, 732). Ahora bien, el "caos" era lo que aparecía en el sueño del *"Wstawac"* antes del retorno del campo como real.

El poema *La Trève* fue escrito en enero de l946. (Levi, 2, ll):

> *"En las noches salvajes, soñábamos*
> *sueños densos y violentos*
> *los soñábamos cuerpo y alma:*
> *volver, comer, contar*
> *hasta que resonaba, brevemente y en voz baja,*
> *la orden que acompañaba el alba:*
> *"Wstawac",*
> *y en nosotros se quebraba nuestro corazón*
> *Ahora hemos vuelto a casa,*
> *nuestra hambre está calmada*
> *hemos terminado nuestro relato.*

Es la hora. Pronto oiremos nuevamente la orden extranjera"

"Wstawac."

El poema es una condensación del sueño que hemos comentado más arriba, y la realización del relato en su segunda parte. El *"Wstawac"* retorna inexorablemente: presente en el campo, siempre está ahí a pesar del retorno al hogar. La primera estrofa muestra el nacimiento del síntoma en el*Lager* : para escapar al *"wstawac"* , sobrevivir, contar, testimoniar. ""La necesidad de contar a los otros había adquirido para nosotros, anteriormente incluso a nuestra liberación, la violencia de un impulso inmediato, tan imperiosa como las otras necesidades elementales. Para responder a esa necesidad he escrito mi libro; ante todo como un intento de liberación interna." (Levi, l, 8).

Después, esa "necesidad de contar" se formalizó en la intención de "dejar un testimonio" (Camon, 50-51) y en la definición de un estilo: "el lenguaje sobrio y calmo del testigo mas que (el) patético de la víctima o (...) la vehemencia del vengador." (Levi, l, l9l). Lo hemos dicho, Primo Levi comenzó a escribir en el *Lager* mismo, en el laboratorio de la Buna, y su primer testimonio público fue su arenga, en Polonia, ante un abogado. Aludiendo a la desaparición de su amigo Alberto, dice a modo de epitafio: "Alguien escribirá quizás un día su historia" (Levi, l, l67).

Lacan ha definido el síntoma recurriendo a la modalidad de lo necesario "lo que no cesa de escribirse". "Es preciso entonces hablar, siempre hablar" decía Primo Levi (Anissimov, 527) para que la escritura sea como "el equivalente del relato que se hace oralmente". (Camon, 50). Primo Levi se ha confrontado con las exigencias que hacen del síntoma un sostén, pero también una fuente de dificultades y sufrimiento. Se sometía a una disciplina estricta: "el deber de ser claro" (Anissimov, 587). Reflexiona así en las dificultades inherentes al testimonio: la falsificación de la memoria a causa del traumatismo, la represión y el olvido (Levi, 3, 23 y sgt); el estereotipo causado por la repetición del mismo relato: la construcción de una verdad que se adereza -ciertamente y sobretodo por parte de los ejecutores, pero también la "deriva de la memoria" de los sobrevivientes; la alteración del recuerdo por la reflexión (Anissimov, 698). "...el testimonio, escribe Agamben, aparece sólamente donde ha aparecido una imposibilidad de decir algo..." (Agamben, 202). Primo Levi experimentaba la carencia de las palabras para decir lo real, la ausencia de "un lenguaje con una nueva aspereza, ese lenguaje del que carecemos para explicar en qué consiste trabajar penosamente todo el día al viento..." (Levi, l, 26, l32). Todo ello, condensado en la primera estrofa del poema, constituye el trabajo del sujeto en el síntoma para formar una barrera ante el retorno en lo real del *wstawac".*

La segunda estrofa ilustra el cumplimiento del sueño que aparece en la primera parte del poema. El sujeto ha vuelto a su casa, ha comido y está satisfecho. El verso que nos parece importante es el que afirma: "hemos terminado nuestro relato". Marca el final de la tarea sintomática. Para defenderse de lo real, el sujeto no debería haber cesado de testimoniar. La finalización del relato es anterior al retorno del "*wstawac",* al despertar mortífero. Este poema, escrito poco después de haber vuelto del campo, anuncia la catástrofe subjetiva del que ya no está sostenido por el síntoma inventado para dar un marco a la voz traumática del *Lager* Entre libro y libro, Primo Levi atravesaba momentos depresivos: "La verdad es que vivo una vida neurótica, con vacíos aterradores entre libro y libro, como hoy después de haber escrito *Les Naufragés et les rescapés*, afirmaba en l987, poco antes de su muerte. (Anissimov, 580, 723). Experimentaba entonces el sentimiento "de haber agotado (su) reserva de cosas para decir, de historias para contar", la "impresión de perder la memoria" y de tener que "volver a leer sus propios escritos para recordar lo que (había) escrito." (Anissimov, 709, 723, 725). En esos momentos, el síntoma dejaba de funcionar, y, en ese punto de fragilidad, veremos que la relación del sujeto con el objeto perdido fue decisiva en el momento de su suicidio.

La imposible separación del objeto perdido

Que sea necesario separarse de un objeto ya perdido no es una paradoja más que en apariencia. Si uno querría al objeto y, más aún, si uno era querido por el objeto, es necesario hacer un doloroso trabajo de duelo. El sujeto debe recorrer en su pensamiento todos los detalles de los vínculos con el desaparecido, deshacer hilo por hilo la trama de las relaciones pasadas. El duelo termina con la identificación a ciertos rasgos del desaparecido; el sujeto puede entonces volver a investir objetos substitutivos. Sucede a veces, sin embargo, que el duelo se prolonga al infinito. Se habla entonces de melancolía. La separación resulta entonces imposible porque el sujeto ha incorporado al objeto perdido, luego se ha identificado de modo

narcisista con él. Separarse de ese objeto equivaldría a matarse uno mismo y el peligro de suicidio es particularmente elevado. Freud ha mostrado, en l9l5, que los autoreproches del sujeto melancólico están de hecho dirigidos al objeto perdido, al cual lo anudaba una relación ambivalente (Freud, 3, l54).

Nuestra hipótesis es que Primo Levi, a pesar del sostén del trabajo de testimoniar al que consagró 40 años de su vida, y cuyo valor sintomático hemos ilustrado padeció una evolución melancólica. El objeto perdido es, en este caso, el "musulmán" (nombre dado en el *Lager* a quien está sobre el punto de morir de agotamiento).

La manera de testimoniar de Primo Levi, principalmente en *Si c'est un homme* o en *La Trève* puede interpretarse como un trabajo de duelo. Los personajes descritos son generalmente personas muertas (No le gustaba hablar de los vivos, porque temía herirlos (Levi, 4; 24). A menudo, (salvo en el caso de Alberto y de Lorenzo), no son personas que le eran muy próximas. Krauss, "018", "el último", Steinlauf, Hubinek, Pikolo, Ziegler, René, Sattler, etc. no hacen sino pasar, son ausentes que Primo Levi salva de un olvido definitivo haciendo sus retratos. Este es "el deber de memoria" (Levi, l, l30). Son "no-hombres", y "018" es el ejemplo genérico. "No hombre" designa al "musulmán", término del *Lagerjargon* (jerga del campo) forjado por los propios *Hâftlinge.* Los "no-hombres" son descritos en primer lugar por atributos negativos: no tienen nombre, tienen un número; no se distinguen los unos de los otros, son reemplazados sin cesar en el seno de una masa anónima; están solos, sin palabra, sin rostro, con "ojos que no reflejan la huella de pensamiento alguno". "Ni siquiera vale la pena que se les dirija la palabra", para ellos "la chispa divina se ha apagado" (Levi, l, 94-7).

Primo Levi señala dos cosas importantes. Da una definición del "no hombre": "El sentimiento de nuestra existencia depende en gran parte de la mirada que los otros depositan sobre nosotros: así podemos calificar como no humana la experiencia de quien ha vivido aquellos días en los cuales el hombre fue *un objeto* a los ojos del hombre" (Levi,l, l85). El no-hombre es aquél que ha quedado reducido a no ser sino un objeto no particularizado para el otro. Comprendemos entonces como Primo Levi miente a un compañero de detención, Kraus, sabe que va a morir en el *Lager*. Le cuenta, lo cual es falso, que ha soñado que lo recibía en su casa en Turín como hombre liberado. Precisa al mismo tiempo que Kraus no fue nada para él salvo un breve momento. De hecho, le aplica la terapéutica que conviene, en vista a su definición del no hombre: significarle que tiene para él un lugar particularizado en un deseo (Levi, l, l43-4).

La segunda característica del no hombre es la de estar destinado a desaparecer "sin dejar huellas en la memoria de nadie". (Levi, l, 95). Sin embargo, señala Primo Levi, "habitan mi memoria con sus presencias sin rostro" (Levi, l, 97). Lo cual debe entenderse literalmente. "Innumerables", "confundidos en una misma sustancia" (Levi, l, 67) pueblan la memoria del testigo sin por ello dejar huellas en ella. Corresponde al que tiene "la íntima convicción" de que es preciso conservar su memoria, construir esas huellas, particularizando uno por uno a esos hombres, sacándolos del anonimato, como el falso sueño de Primo Levi lo hizo, en el campo para Kraus. Sin embargo, esa tarea es infinita, pues es imposible hacer para esos innumerables no-hombres lo que hace un sujeto cuando realiza el duelo de una persona próxima, para la cual dispone de huellas precisas. Aquí, se trata de arrancar "fragmentos indistintos" del "sombrío vacío" del campo.

La evolución melancólica conduce entonces al sujeto, no a la separación de un objeto previamente delimitado, sino por el contrario a una identificación con el objeto perdido, aquí proyectado al infinito, lo conduce a una culpabilidad creciente ante la imposibilidad de la tarea. Esa evolución es sensible entre *Si c'est un homme* y 40 años después, *Les Naufragés et les rescapés* , cuya temática retoma el capítulo de "*los elegidos y los condenados*" del primer libro. En *Si c'est un homme* (p;26) los "musulmanes" están en una posición especular respecto al sujeto, pero no se confunde con ellos. Ellos causan la impresión de un gran vacío interno" (p. 44-5), pero posteriormente, es él mismo quien experimenta "un vacío doloroso" por no comprender a los alemanes (Levi, 3, l7l), es él mismo quien experimenta "vacíos desoladores entre libro y libro".

En *Si c'est un homme* (p. 96) formula ciertamente de manera implícita, reproches a esos "musulmanes" que "han seguido la pendiente hasta el final" y considera que "Lo más simple consistía en sucumbir". Así "018", demasiado cansado ni siquiera le advierte que está por dejar caerlo todo y así le echa una viga sobre el pie que podría haberlo enviado, herido, a la cámara de gas (Levi, l, 47). En varios pasajes, intenta diferenciarse del musulmán y mantener su "humanidad" en las relaciones con los otros detenidos, como Alberto o Lorenzo. Intenta permanecer "desgraciado como pueden serlo los hombres libres", hablando,

enseñando a Dante, confrontándose "al dolor del recuerdo", al "sufrimiento desgarrador de sentirse hombre" (Levi, l, l5l). *Si c'est un homme* está animado por el deseo de testimoniar, vemos aparecer en cambio en *Les Naufragés et les rescapés,* el tema de la culpabilidad y de la autoacusación. Los sobrevivientes -por lo tanto él mismo- no son "los verdaderos testigos", los verdaderos testigos son los musulmanes, los submergidos que son, o habrían podido ser, "los testigos integrales" (Levi, 3, 82).

Como afirma Freud (3, l56) "la sombra del objeto cae sobre el yo": el objeto del testimonio se ha convertido en el "verdadero" testigo, ha ocupado el lugar del sujeto. Este sujeto además está preocupado por el hecho de que su testimonio le haya permitido sobrevivir tranquilamente. El valor de verdad del testimonio es cuestionado. Finalmente Primo Levi está invadido por una idea: si ha sobrevivido es a causa de una falta moral: "por haber fallado a su deber visto desde el ángulo de la solidaridad humana" (Levi, 3, 77). Por ejemplo, por no haber compartido con todos algunas gotas de agua robadas en un sótano, "falta" a la cual no hay alusión alguna en *Si c'est un homme:* ¿acaso no es esto significativo de una subida excesiva de la culpabilidad? Un fragmento ilustra particularmente su tormento. Hace un examen de conciencia implacable en donde se reconoce la ferocidad del Superyó (Levi, 3, 80): "¿Tienes vergüenza porque estás vivo en el lugar de otro? (...) te examinas, pasas uno a uno todos tus recuerdos, esperando volverlos a encontrar todos, y esperando que ninguno esté enmascarado o disimulado; ..., no has ocupado el lugar de nadie, no has golpeado a nadie (pero ¿acaso habrías tenido la fuerza suficiente para hacerlo?)...Sólo es una suposición, menos aún: la sombra de una sospecha: que cada uno sería el Caín de su hermano...; ella ha anidado fuertemente en tu pecho, como un gusano, no se ve desde el exterior, pero te corroe y te grita".

Un poema de l984, " *El sobreviviente*", ilustra la lucha del sujeto contra el objeto invasor y el retorno del campo (Levi, 5, 88):

"Atrás, fuera de aquí, pueblo de la obscuridad
Salid de aquí. No he sustituido a nadie,
No he usurpado el pan de nadie
Nadie se ha muerto en mi lugar. Nadie.

Retornad a vuestras brumas ..."

Pero esa lucha ha fracasado. En la primera parte del poema, Primo Levi evocaba el campo:

"*Vuelve a ver los rostros de sus compañeros*
Lívidos en el amanecer
Color de muerte en los sueños inquietos; (...)"

La noche antes de su muerte Primo Levi había telefoneado al gran rabino de Roma. Le había confesado que cada vez que contemplaba el rostro de su madre anciana y enferma, recordaba al de los hombres yaciendo solos en el piso de Auschwitz. (Anissimov, 735). Al día siguiente, se tiró desde lo alto de la escalera de su casa natal, donde vivía con su mujer y su madre.

Testimonio y real

En su estudio sobre el testimonio, *Ce qui reste de Auschwitz,* G. Agamben evoca los términos en latín que significan testigo (Agamben, l97-9). *Testis* es el testigo que interviene como tercero en un litigio entre dos partes. *Superestes* es el que ha vivido una experiencia hasta sus últimas consecuencias y puede contarlo a otros. *Auctor* es el testigo cuyo testimonio se refiere a una cosa (*res*: hecho, ser o palabra) previa cuya realidad debe ser confirmada o garantizada. En esa tercera acepción (*auctor),*el testimonio implica pues una dualidad que hace valer su insuficiencia estructural, o sea la existencia de una laguna interna (Agamben, 40). En el caso de Primo Levi, en el lugar de esa laguna, está el que no puede testimoniar; él que sabe y no puede decir, el "musulman". Lo que Agamben llama la "paradoja de Levi", "el musulmán es el testigo integral, sin fallas", designa entonces la estructura "constitucionalmente escindida" del sujeto del testimonio entre imposibilidad y posibilidad de decir, no-hombre y hombre, que vive y habla. La herencia de Auschwitz es una nueva ética del testimonio que sólo se logra al precio de la "desubjetivación" del testigo, que Primo Levi ejemplifica. Esa tesis es correlativa de un desplazamiento del análisis filosófico. El acento ya no está puesto así sobre el campo de exterminación como "fabricación de cadáveres" (Arendt y Heidegger), sino en el campo de concentración que le está asociado como lugar de producción del

"musulmán". En tanto límite entre hombre y no-hombre, vida y muerte, sería "la última substancia biopolítica que puede aislarse en el *continuum* biológico". (Agamben, 94, l04, llO). Esa ética del testimonio interroga de una manera novedosa, a propósito de los campos, la estructura del agente del testimonio, estudia también la destitución subjetiva del testigo-autor.

Sin embargo, manifestamos algunas reservas en lo que se refiere a la conceptualización del término metafórico del "no-hombre" creado por Primo Levi para el "musulmán". Evidentemente el "musulmán" es un hombre y para nosotros sigue siendo un sujeto, un "hombre que habla", un "hablante- ser" según una expresión de Lacan y ello sean cuales fueren los efectos aniquiladores de la experiencia atroz que padece. La prueba es que, según Primo Levi, los "musulmanes" se caracterizan por hablar siempre de comidas. Hurbineck, "el niño de la suerte", el niño de tres años nacido en Auschwitz, intentaba en el curso de su agonía misma, aprender a hablar. (Levi, 2, 25).

La distinción hombre/no-hombre es por lo tanto para nosotros problemática si intenta especificar una esencia del hombre. Preferimos abordar la estructura del ser que habla, del "hablante-ser" a partir de ciertos conceptos del psicoanálisis. El de objeto *"a"* inventado por Lacan, viene al lugar que ocupa el "musulmán" para Primo Levi -y quizás para otros también. Pero Primo Levi es quien lo articula claramente. Objeto perdido, lo hemos visto, del que no logra separarse a pesar de un esfuerzo discursivo de 40 años de testimonio, a causa de la "infinitización" de ese objeto: objeto precioso, porque guarda a los ojos de los sobrevivientes la verdad del campo, que quieren arrancar al silencio y al olvido; objeto de horror, porque refleja "al hombre en la vía de su desintegración" en eso que se convierte el *Häftling,* lo que la barbarie nazi quiso hacer con los judíos.

¿Acaso es un azar si Primo Levi nos cuenta que el *Lagerjargon* de Ravensbrúck, un campo de mujeres, el estado de "musulmán" era designado cínicamente con dos términos casi homofónicos y de sentido opuesto; *Schmutzstück (basura) y Schamucktück (joya)?* (Levi, 3; 97). Dos términos que recubren el objeto *a"* de Lacan; Ese objeto es a la vez el más preciado para el sujeto, lo que causa su deseo inconsciente y que intenta hacer surgir en el otro, su "partenaire" sexual o su psicoanalista. Pero es también un deshecho fuera de toda simbolización, el objeto en el que el sujeto tiene que reconocer lo que ha sido en el deseo de sus padres, deseado o rechazado desde el comienzo.

La cuestión del testimonio es importante para los psicoanalistas, porque está vinculada a la concepción de qué hacen con lo real. Si se lo considera, como Freud lo hizo en el momento del nacimiento del psicoanálisis, bajo el modo de lo olvidado, de lo reprimido, la cura conduce a recordar y restituir la totalidad del texto olvidado, sin resto alguno. Sin embargo, Freud se percató desde l9l4 y más aun en l920, que una parte esencial del material traumático está perdido para siempre, que el inconsciente no guarda huella alguna de ella. Lo que se inscribe en blanco en el inconsciente (Morel, cap. l) produce sin embargo efectos sobe la conducta del sujeto -en y fuera del análisis. La repetición se manifiesta en la transferencia. Si incitamos sin precaución alguna al sujeto a recordar, podemos ver aparecer falsos recuerdos, e incluso alucinaciones que arrastran la convicción del sujeto y corren el riesgo de fijarlo a algo que lo aliena. Es preciso pues apuntar, no a la rememoración completa, sino a la "construcción en el análisis" que intenta ceñir a lo real en causa, aceptando las lagunas del recuerdo (Freud, 4). Lo real es entonces lo imposible de decir, aquello que está fuera de toda simbolización discursiva (como lo es el objeto *"a")* pero que puede demostrarse por los efectos de división del sujeto.

Lacan ha inventado, en l967, un procedimiento de transmisión del psicoanálisis: el pase. El candidato debe dar testimonio de su propio análisis, y en particular de su relación con el objeto "*a"* cuyo lugar ocupó el analista en la transferencia.

El candidato (llamado el pasante) testimonia ante otros analizantes (Lacan, 5). Lacan pensaba que lo real que está en juego en la formación del analista no era transmisible mas que por la vía del testimonio. Que la transmisión de esos testimonios pueda ir más allá del círculo de los analizantes era una de sus ambiciones difíciles de realizar. Los psicoanalistas están pues interesados en los modos de testimonio y en las elaboraciones sobre esta cuestión.

La existencia de los campos ha confrontado a los sobrevivientes y a las generaciones de la postguerra con la necesidad de inventar nuevos modos de testimonio, como el film *Shoah* de Claude Lauzmann. Gérard Wajeman escribió a propósito de ese film: *"Shoah"* no es un film "sobre", es una obra que hace de la

Shoah un acontecimiento visible en nuestro presente." (Wajeman, 22). Nos toca a nosotros extraer las consecuencias de todo esto.

Notas

Las referencias bibliográficas no están cotejadas con la obra en castellano. Se mantienen las que menciona la autora a partir de las versiones francesas.

l. cf (Lanzman, l57). En una entrevista, las palabras de Maurice Rossel, el delegado en Berlín de la Cruz Roja durante la guerra, produjo un efecto devastador sobre el lector. M. Rossel hizo un informe "fiel" en lo que concierne a la puesta en escena que los nazi habían hecho para él en Theresienstadt, en l944, presentando un campo ejemplar, disimulando el exterminio. M. Rossel dice a C. Lanzmann que incluso ahora firmaría ese informe, aun sabiendo que se ha equivocado. Porque describió lo que vio, sin mirar más allá. De donde deducimos claramente que un testigo no es ni un observador, ni una máquina de registrar, como lo ha señalado por otra parte R. Hilberg. (Hilberg, 2, 238-250).

2. Clásicamente, lo que podría no ser; Lacan lo define como "lo que cesa de no escribirse". (Lacan, 2, 86).

3. En primer lugar, si no se entendía el alemán, se estaba condenado a una muerte inminente, pues no se respondía con suficiente presteza a las órdenes de los nazi. Era pues necesario aprender el alemán, pero el alemán del *Lager*. El *Lagerjargon* era una lengua especial, combinada con otras lenguas habladas en el campo (polaco, húngaro, yiddisch, silesiano) y una jerga repleta de eufemismos, creados por los nazis para no nombrar la exterminación, términos retomados por los prisioneros. Los prisioneros también crearon nuevos términos, tal el de "*muselmann"* para designar a quien estaba a punto de morir de agotamiento, o *"Canada"* para los galpones que contenían los objetos traídos por los deportados (Hilberg, l, 898-9), Levi, l, 55), (Levi, 3, 98). Primo Levi tuvo que vérsela con una dificultad suplementaria, pues ignoraba el yiddisch; eso suscitaba la incomprensión de otros judíos, los del Este, para quienes un judío que no hablaba el yiddisch no era ni siquiera un judío. (Levi, 4, 34). A Primo Levi lo salvó lo que le quedó del alemán aprendido cuando era estudiante de química y las clases dadas por un detenido alsaciano a cambio de pedazos de pan..

4. J. Lacan nombró ese defecto: significante de la falta en el Otro, que escribía S (A barrado). Le ha dado en particular la significación de la falta de respuesta del Otro, de la falta de garantía y consistencia del Otro.

5. Se trata de la inscripción grabada por la *Ig-Farben* industria en el frontón del campo de Auschwitz.

6. "... Aun hoy, cuando una de esas inocentes cancioncitas retornan a la memoria, sentimos nuestra sangre helarse en nuestras venas y nos damos cuenta que haber vuelto de Auschwitz es un milagro." (Levi, l, 54).

Parte II: Reducción formal y reducción transferencial

Geneviève Morel

Traducción: **Daniela Aparicio y R. Casalprim;** revisada por **Rithée Cevasco**

La estructura del testimonio

El término testimonio es utilizado por Lacan a propósito de cada uno de los actores que intervienen en el procedimiento del pase: el pasante (6, 25), los pasadores (5, 26-27) y luego los AE (5, 15). En lo que concierne el pasante y el pasador se trata de un testimonio oral para el cual valen nuestras consideraciones previas sobre la estructura del testimonio y su relación a lo real.(Ver "Testimonio y real"(I)). En este texto hemos privilegiado la definición de real desde lo imposible ("lo que no cesa de no escribirse")- aproximación lógica y a la vez freudiana, como nos lo recuerda Lacan. (Lacan, 1, 68). El pase consiste, según Lacan, en un testimonio sobre "lo real en juego en la formación misma del psicoanalista"

(5, 15). Este testimonio se refiere pues a un punto específico. Por ello, se podría descartar, argumentando que se trata de una analogía no apropiada, cualquier aproximación entre un testimonio como el de Primo Levi y el testimonio del pase. Sin embargo, este nos remite a cierto real definido por lo imposible. Luego, Primo Levi testimonia no sólamente de la realidad de los Campos, sino también de los tres modos de aproximación a lo real como imposible. La experiencia nos demuestra que los reencontramos en algunos testimonios del pase. La imposibilidad de hacerse escuchar y la inconsistencia del Otro-destinatario, que refiere al matema S(A barrado). La imposibilidad de borrar el trauma, la relación irreductible del sujeto al significante amo S1, como insensato (insensato significa aquí que el efecto traumático no es suprimido por el sentido que le damos al S1 conectándolo con los S2, al saber inconsciente). Finalmente, la relación de separación del objeto a. Es por ello que el testimonio de Primo Levi tiene para nosotros un valor paradigmático que no siempre tienen, a mi parecer, otros testimonios sobre los Campos, por mucho interés que estos tengan. . Mencionaría también como un testimonio sobre los Campos teniendo un valor especial para nosotros, el de la psicoanalista Anne-Elise Stern (Stern 1, 2, 3) con la cual he conversado después de mi presentacion sobre Primo Levi. Así, Jean Améry en su *Ensayo para superar lo insuperable*, se queda atrapado en la atrocidad corporal de la tortura y en lo que el llama el resentimiento. Nos trastorna, pero su descripción de lo insoportable no logra formalizar la relación del sujeto a lo imposible. Bettelheim, quien sin embargo ha sacado un partido brillante, en su practica con los niños autistas, de la enseñanza de los Campos, toma un tono pedagógico; sus explicaciones sobre "los prisioneros (...) torturados como podría serlo un niño sin defensa por un padre dominante y cruel (...)" son cuestionables (Betelheim, 101). Estos testimonios son unos *superestes*, no unos *auctores*, en el sentido que se le da más arriba (Ver "Testimonio y Real"(I)). Ellos no han logrado esa reducción formal del testimonio tan sobrecogedora en Primo Levi quien deduce lo real como imposible de la contingencia de los sucesos.

La reducción transferencial

El termino "reducción" plantea un problema interesante. En 1967, Lacan define el pase como el testimonio del pasante de un cierto "viraje" de la cura analitica. "(....) el pase es este punto en el cual por haber llegado al término de su análisis, alguien da el paso de ocupar ese lugar que el analista ha ocupado en su recorrido. Comprendan bien: para operar como quien lo ocupa, aun cuando no sepa nada de esa operación, salvo aquello a lo que en su experiencia fue reducido el ocupante."(Lacan, 6, 25). Una reducción transferencial está aquí en juego: el analista ha sido reducido en la cura- por el analisante- a cierta cosa y el pasante sabe lo que es esa cosa. Incluso, insiste Lacan, eso es todo lo que el analizante sabe de la operación analítica. La reducción transferencial puede oponerse a la "liquidación" de la transferencia que Lacan recusa en el *Seminario XI* (7, 240) y en la "Proposición de 1967"(5, 26). Lo que se opone a la idea de una liquidación transferencial es la presencia de un objeto singular e ineliminable, el objeto *"a"*. En "Posición del inconsciente" (8, 842) y en el *Seminario XI,* Lacan introduce la operación de separacion que gira en torno al objeto *"a*". Esa operación supone un obstáculo a la identificación al analista al final de la cura y de allí su importancia: "(El deseo del analista) aisla el *"a"*, y lo pone a la mayor distancia posible del I que él , el analista, está llamado a encarnar, para el sujeto. Es de esta idealización que el analista debe caer para ser el soporte del *"a"* separador (...)" (Lacan 7, 245).

Este viraje del análisis consiste pues en una especie de "relevo del objeto", para retomar , en otro contexto, la expresión que Lacan utilizaba para "La joven homosexual". El analizante sabe a qué objeto ha sido reducido el analista y separándose de este objeto el quiere, a pesar de todo, ocupar este lugar para otros. Esta operación es diferente a la que consiste en tomar del analista un rasgo que permitiría al analizante funcionar a su vez como analista (identificación al analista). La reducción transferencial y la separación del objeto son correlativas de este viraje en el cual se "resuelve" un psicoanálisis (Lacan 9, 50).

La reducción formal

Podemos pues distinguir dos formas de reducción: la reducción formal y la reducción transferencial que acabamos de describir.

La reducción formal se produce en el análisis cuando lo que no cesa de escribirse, el síntoma, se le aparece al sujeto formulable de otra manera que por vía de la queja. Eso adviene a fuerza de repeticiones y también gracias a la transferencia cuyo polo es el analista en tanto objeto. Por un lado, el analizante tiene acceso a diversas "envolturas formales" de su síntoma a lo largo de la cura; y por otro, el hace un esfuerzo de enunciación para formularlas. En la transferencia, el analista toma el lugar del objeto *"a"* (el "referente

latente" del sujeto- supuesto- saber en la "Proposición"(Lacan 5, 2), o bien, a veces aparece como aquel que encubre el objeto "*a*".

Pero esta reducción formal puede presentarse para el analista sin que el sujeto se haya percatado de nada. Así fue, con una joven mujer, Lucía, que me contaba en su primera entrevista que se derrumbaba, afectada por un pánico de muerte, todos los dias sobre el final de la tarde. Eso la obligaba a hacer una pausa en una jornada de trabajo que evaluaba en catorce horas por día. Uno de sus síntomas era el de no soportar estar inactiva, otro era según su queja, su bondad excesiva. Quería darlo todo trabajando gratuitamente para sus allegados y sus amigos. A los 14 años, ha sido afectada por un tumor canceroso que se resolvió mediante un tratamiento severo, cuando la daban por perdida. Durante su convalescencia sus padres quiebran, luego se divorcian. Su padre, se vuelve alcohólico y fallece. En la segunda entrevista, como ella me describía nuevamente su impresión cotidiana de una muerte inminente y su compulsión a darlo todo, le pregunté si ella tenía el sentimiento de tener la carga de una misión. Me respondió que no. Le pregunté nuevamente si se sintió "miraculée"(salvada por un milagro) a los 14 años. El término la hizo sonreir y me confió que su madre, durante su enfermedad, fue a Lourdes e hizo el siguiente ofrecimiento a Dios: "Tómame todo, pero déjame a mi hija única". "Y, efectivamente, comentó Lucía, se lo llevaron todo después de mi curación, incluso los muebles".Ella se acordaba de la visita de los oficiales de justicia que se llevaban todas sus cosas personales. Ella había interpretado la quiebra de sus padres como el cumplimiento divino del rezo de su madre. Se podría deducir que su síntoma prolongaba el deseo materno. Ella quedaba atrapada en una alienación: o bien, vivía y debía darlo todo, o bien paraba de trabajar y se sentía presa de un peligro de muerte. En este caso, el sujeto muestra al analista que la "envoltura formal" de su síntoma es una frase materna, cuya apuesta es lo que fue como objeto *"a"* en el deseo de su madre. Pero, si hace "pasar" esta reducción formal al analista es con su desconocimiento y sólo le retornará mediante la interpretación del analista y la *Durcharbeitung* (elaboración) de la cura. Un sujeto puede pues hacer pasar a otro una reducción formal que se le escapa.

Ahora bien, la reducción formal está favorecida por el procedimiento del pase, con sus filtros discursivos y temporales sucesivos. (El pasante reduce su relato para los pasadores, que a su vez condensan el testimonio para transmitirlo al cartel-jurado.) La presentación de enfermos es otro procedimiento discursivo que produce esta reducción, para el analista que interroga y el público que escucha. El control (supervisión) es también otra forma. En esos casos diferentes, sin duda muy diferentes, la reducción formal obtenida, como un precipitado discursivo, no siempre es captada por el sujeto que enuncia y la hace pasar a otro.

En lo que concierne al pase, este problema ha sido ya abordado en la ECF. Una cierta formalización puede ser deducida por el cartel a partir del procedimiento del pase, sin que el pasante mismo tenga conciencia de ello. ¿Podríamos entonces hablar de pase? Es discutible. Por un lado, podríamos responder "si", puesto que hay un efecto de transmisión y que el cartel ha recibido una enseñanza del pasante. (Este criterio ha sido adelantado por J.A. Miller al comienzo de los 90). Aunque a eso se podría objetar que en la presentación de enfermos también este efecto de transmisión se produce. He expuesto este ejemplo en las Jornadas de la ECF de octubre 97 (Morel, 132). La presentación de enfermos me había permitido condensar en una "frase con agujeros" (una función proposicional fregeana) el síntoma de un sujeto, como se presentaba en su relato, que había estructurado su vida desde su infancia. ¿En un caso asi, donde la alienación del sujeto era manifiesta quién soñaría con hablar del pase? Y sin embargo, hay una transmisión por el sujeto y una reducción formal para aquel que lo escucha. Aunque eso no es suficiente a todas luces, para hacer un pase. En el procedimiento, no podremos pues contentarnos con una reducción formal hecha por el cartel a partir de los testimonios del pasante transmitidos por los pasadores.

Pero si esta reducción formal es llevada a cabo por el mismo pasante, en conocimiento de causa, si sabe lo que se dice, podríamos concluir con el pase? Dejemos este punto en suspenso por el momento. Reteniendo solamente que la reducción formal apunta al síntoma y que puede ser sabida o no sabida por el sujeto. Esta distincción entre sabido y no sabido es en si misma demasiado esquemática. Consideremos el testimonio de Primo Levi. La escritura de su testimonio me ha permitido poner en evidencia en ella una reducción formal, con una triple aproximación a lo real como imposible. En este caso, tendería a decir que esta reducción formal es sabida por el sujeto, puesto que el mismo formula sus imposibilidades que no son necesarias por "el deber de memoria". Nada en efecto le obligaba a contar unos sueños que dice ser peores que la realidad del Campo, para testimoniar de la misma. Nada, si no se tratara de su inconsciente, comentado por el mismo. La diferencia entre lo sabido y lo no sabido es pues difícil de delimitar.

La identificación al síntoma

Lacan se ha opuesto siempre a que el final del análisis se defina por la identificación al analista, de eso nos habló Diana Kamienny-Boczkowski aquí mismo, desde un angulo diferente. En la primera sesión de su seminario de 1976-77 *"L'insu que sait de l'une-bévue s'aile á mourre*", lo reafirma todavía más : "... podría deducirse de algunos comentarios que el final de análisis sería identificarse al analista. Para mi, no lo creo así, pero es lo que sostiene Balint y es muy sorprendente". (16 de noviembre de 1976). Dejemos de lado ahora la apreciación de Lacan sobre el final de análisis balintiano: obviamente, el momento del trance narcisístico descrito por Balint lo ha preocupado mucho. El no niega su existencia, pero ha intentado darle en su enseñanza, y no sin algunos matices diacrónicos, un lugar no conclusivo para la cura analítica (Lacan 14, 681) y (13, 44). Aquí recusa nuevamente a Balint. El año 76-77 del *Seminario* se abre con una cuestión sobre el inconsciente, o más bien sobre la introducción de una noción "que va más allá del inconsciente". Se refiere a la relación entre nuestro "interior" psíquico y la identificación.

Lacan nos recuerda el interés del concepto freudiano de rasgo unario, que puede ser tomado prestado de una persona cualquiera y constituir la base de una identificación. "Es así, dice, que Freud cree poder rendir cuentas de la identificación al pequeño bigote del Führer"(1). Luego, en el pasaje que he citado, afirma su desacuerdo con Balint sobre el final de análisis por identificación al analista. El encadenamiento de los párrafos nos induce a pensar que esta identificación al analista podría hacerse a partir de un rasgo unario y, por lo tanto, no forzosamente a partir del amor al analista (Lacan, efectivamente, acaba de subrayar que este mecanismo identificatorio es compatible con la indiferencia y que se distingue de la primera identificación, por amor al padre, y de la tercera, la histérica "hecha de participación"). Eso podría hacernos comprender que esta identificación al analista, que Lacan refuta como final, sería compatible con la caida del sujeto- supuesto- saber que sostiene el amor de transferencia. Se podría dejar de amar o de odiar e identificarse, en la indiferencia, a un rasgo del analista. Si no es el amor de tranferencia que causa esta identificación a un rasgo unario del analista, sino que se produce despues de la caida del sujeto-supuesto-saber, si no es una transformación del amor en identificación, el rasgo unario escogido podría ser la "marca" analítica del analista, o sea lo que lo identifica a un grupo analítico determinado. De este modo, todos los miembros de un mismo grupo, aunque dependan de "generaciones" analiticas diferentes podrían llevar esta misma marca. Sería un punto interesante para estudiar históricamente. Lacan, tampoco dice, por otra parte, que este proceso no exista, sólo que el final de análisis no radica en ello. Si nos situamos en el punto de vista del sujeto en análisis y no en el del grupo analitico, esta identificación a un rasgo unario del analista, después de la caida del sujeto-supuesto-saber, sería una respuesta del sujeto al vacio de significación que sustituye el amor de transferencia. En este momento incómodo de destitución subjetiva dónde el sujeto se confronta con la elección de separarse o no del objeto *"a"*, puede ser tentador el escamotear esta elección agarrándose a un rasgo del otro, que no tiene nada que ver con su propia problemática. Verremos pronto un ejemplo de esta cuestión.

Es sin embargo, en los términos de identificación que Lacan encara aqui, a pesar de todo, el final del análisis: "¿a qué se identifica uno al final del análisis?" Esta última frase presupone una identificación final, pero esta no estaría sostenida por un rasgo unario. Este soporte identificatorio no podría ser el inconsciente del sujeto, que permanece "Otro", incluso al final de la cura ("Otro" se opone aqui al "Uno" del rasgo unario). El sujeto sigue siendo dependiente de su inconsciente. Más adelante en el seminario, el 14 de diciembre de 1976, Lacan se interroga sobre una técnica interpretativa que acentuaría demasiado la relación de dependencia del sujeto al inconsciente: eso daría, dice, una "preferencia dada para todo al inconsciente". De tal forma que, el inconsciente puesto "afuera" por el análisis desarrollaría demasiado el imaginario y lo real. Esos dos pasajes, leidos conjuntamente parecen advertir al analista a no proceder con esta técnica.

El párrafo siguiente introduce no sin precauciones, bajo la forma de una cuestión, lo que ha devenido luego una doctrina confirmada en la ECF. No carente de contrasentidos, a mi entender. "¿En qué consiste esta localización (*repérage)* que es el análisis? ¿Se trataría, o no, de identificarse con su síntoma, asegurándose a la vez de mantener cierta distancia con él"? Podemos leer a continuación dos ejemplos que se acercan a esta identificación al síntoma.

En primer lugar, un primer ejemplo, el partenaire sexual como síntoma - tema que fue abordado en los años que preceden. La relación del sujeto a este tipo de síntoma esta caracterizada por el término "conocer". Conocemos el poco caso que Lacan le hace al término de conocimiento - que va con el imaginario y con el desconocimiento- y que ha opuesto siempre al término de saber. El "conocimiento" que

tiene el sujeto de su síntoma no llegaría, en este caso, muy lejos. Lacan introduce aqui la diferencia entre los hombres y las mujeres. Podría darse aquí una disimetría. ¿Las mujeres fabricantes de los niños "conocen" acaso mejor a su partenaire sexual? ¿acaso conocen mejor lo qué pasa con el hombre ? Lacan parece dubitativo: esta fabricación no es una "creación" del hombre por la mujer. El niño parasita el útero de la madre y "las cosas pueder ir mal entre ese parásito y ese vientre". Por lo tanto, la "superioridad" contemplada por un instante, sobre el plano del conocimiento de la mujer sobre el hombre se invierte. Si el partenaire sexual es situado por ella en el lugar del niño , la relación de parasitación corre el riesgo de reaparecer entre el niño y la madre.

Por lo tanto, la identificación al síntoma "partenaire sexual", o "niño" para la madre, nos ha llevado a un conocimiento que no llega muy lejos y a una relación de parasitación. Lacan intenta pues precisar lo que sería "conocer su síntoma". Pone en serie "conocer", "*savoir faire avec*" (saber hacer con), "*savoir le débrouiller*" (saber despejarlo), "*savoir le manipuler*" (saber manipularlo). Más adelante, en el seminario, el ll de enero de l977, opone "*savoir y faire*", equivalente à "*savoir faire avec*" (saber hacer con) y "*savoir faire*" (saber hacer). "*Savoir y faire*" y "*savoir faire avec*" simplemente quieren decir "*se débrouiller*" (arreglárselas). En contrapartida "*savoir faire*" es el saber hacer del arte (l8 de enero de l977). Se trata por supuesto de algo bien diferente

El segundo ejemplo para aprehender esta nueva relación de identificación al síntoma al final del análisis es la relación del hombre con su imagen, tal como aparece en el narcisismo secundario: "Lo que el hombre sabe hacer con su imagen, corresponde de algún modo a esto y permite representarse en qué consiste arreglárselas con el síntoma" Eso nos evoca el estadio del espejo, el investimiento libidinal de la imagen por el sujeto, las "manipulaciones" que le hace sufrir ajustándose o no a sus ideale, tales como las que Lacan ilustra en su "*Observación sobre el informe de Daniel Lagache*" (Lacan 14). Podemos recordar aqui que el año anterior, en el seminario *Le Sinthome* Lacan anticipaba que el síntoma de Joyce, su arte, ocupaba para él el lugar del *ego*, término que Lacan utilizaba en 1936 para definir el yo. (Lacan, 15, 11 mayo 1976). El final de esta sesión del 16 de noviembre de 1976, antes de evocar las representaciones topológicas de la estructura, se refiere al yo : "¿qué es lo que puede ser ese yo?"

Me parece que esos ejemplos evocados por Lacan a propósito de la identificación al síntoma no nos permiten salir del narcisismo: el partenaire sexual (el amor es siempre narcisista), el niño para la madre (sólo la parasitación hace obstaculo a que el niño sea un objeto narcisista), y la imagen. Identificarse con su síntoma sería pues "*savoir se débrouiller*" (saber arreglárselas) con su síntoma: su partenaire, su niño, así como se hace con la imagen. En efecto, como lo dice Lacan en esta misma sesión, si eso es el final del análisis, "hay que reconocer que nos quedamos cortos".

¿Acaso no hay en este *Seminario* de 1976-77 un cambio de tono un tanto pesimista si lo relacionamos con los seminarios previos (*RSI, Le Sinthome)?* Lacan, ciertamente afirma que "experimentar un psicoanálisis marca un pasaje", un franqueamiento irreversible, pero observa que no se trata de un progreso, más bien un "sentirse mejor" que "no excluye el embrutecimiento" (14 de diciembre 1976). Lacan no encuentra, busca y busca, da vueltas y así lo dice (15 de marzo de 1977). El psicoanalisis "gira en el mismo círculo " que la religión. Es "la forma moderna de la fe, de la fe religiosa" puesto que se situa del lado de lo verdadero, el cual "no tiene nada que hacer con lo real". (14 de diciembre de 1976). El mismo se defiende por haber propagado su discurso apoyándose en una convicción; insiste sobre el hecho que ha querido fundar el psicoanálisis diciendo lo verdadero sobre el saber (11 de enero de 1977). El final del análisis se caracteriza por un "savoir y faire" (saber hacer con) su síntoma, que no parece pues extraer al sujeto de su narcisismo, de su yo, o de su relación fundamental al estadio del espejo. Además, si la cuestión de la identificación al síntoma encontraba su comienzo en el rechazo de la identificación al analista como final de la experiencia, no se hace alusión alguna entre la identificación al síntoma y el analista. ¿Acaso no hay ninguna? Lacan reafirma sin embargo, que es el analizante el que produce al analista, de allí su interrogación sobre el estatuto de este último. (10 de mayo de 1977).

(*Traducción Daniela Aparicio)*

El síntoma y la lógica del uno

Sin embargo, en este Seminario, hay un punto de apoyo que cabe considerar seriamente, se trata del síntoma. En él, la reflexión de Lacan prolonga la de los dos años precedentes. Si bien el estatuto del inconsciente es frágil -"una deducción supuesta", a la que intenta dar cuerpo con la creación de lo

simbólico, la pregunta central del psicoanálisis" (lO de mayo de l977 e inicio del Seminario), el estatuto del síntoma parece -en cambio- mejor asegurado. "El estatuto del síntoma es real. Es incluso lo único verdaderamente real, es decir que conserva un sentido en lo real". (l5 de marzo de l977). En efecto, anteiormente había caracterizado lo real, como lo imposible de ser escrito, luego como excluyendo el sentido y lo verdadero, lo cual contradecía la práctica psicoanalítica que postula que las palabras tienen un efecto sobre las cosas (8 de marzo de l977). Por el contrario, Lacan reafirma ahora un fundamente del psicoanálisis en el síntoma, a la vez real y que conserva un sentido: "Es por esta razón que el psicoanálisis puede, si tiene suerte, intervenir simbólicamente para disolverlo (al síntoma) en lo real" (l5 de marzo de l977). Por otra parte, Lacan reafirma que lo único que existe es el "Uno", la "lógica del Uno", sobre la que reposa la lógica de la función (8 de marzo de l977). Intentemos condensar lo precedente. El único real que podemos alcanzar con la práctica del psicoanálisis, que opera con el significante, el inconsciente y sus efectos de sentido y de verdad, es el síntoma. Los otros reales, por ejemplo, el real hacía el que apunta la ciencia, excluyen el sentido como efecto del significante y está pues fuera del alcance de nuestra práctica.

En el psicoanálisis, la localización del síntoma se articula con la lógica de la función, la cual reposa en la lógica del uno. En efecto, Lacan proponía (en su seminario RSI), escribir el síntoma como una función f(x), (Lacan, 4, 21 de enero de l975), y nos recuerda allí que la lógica de la función reposa en la lógica del uno. Lo entendemos así: de la repetición surge lo que está fijado en el síntoma, el "f" de la función, lo que retorna siempre al mismo lugar, "lo que no cesa de escribirse", lo necesario. Por otra parte, la repetición pone igualmente al día los diferentes significantes inconscientes Sl que se inscriben en el lugar de la variable, x, en la función f. Con la expresión "reducción formal" he querido apuntar a esta escritura del síntoma. No obstante, la reducción formal tiene grados. Puede implicar la localización del objeto *"a*", en la medida en que se pone de manifiesto el vínculo entre el fantasma (S barrado - rombo - *"a*") y el síntoma. Puede ir más allá de la escritura de la función del síntoma poniendo en evidencia los puntos límites entre el síntoma como un real que se escribe (lo necesario) y lo real como imposible, que no cesa de no escribirse. Tal como hemos visto a través del testimonio de Primo Levi, estas dos dimensiones de lo real estaban articuladas.

Respecto a la caracterización del final de análisis, este seminario del 76-77 nos propone, pues, la identificación al síntoma. Si nos apoyamos en lo que acabamos de decir, se trata de una identificación al síntoma previamente localizado y reducido formalmente. Como hemos visto, es por el sesgo de esa reducción formal del síntoma que está implicada la "lógica del uno". La reducción formal de la cual hemos hablado implica, pues, al menos, una identidicación del síntoma como lo más singular del sujeto. "Identificarse al síntoma" tiene aquí, para Laca, el sentido de "savoir se débrouiller avec" (saber arreglárselas con), lo cual no conlleva "hacer uno" con su síntoma, ni aceptarlo, ni tan siquiera reconciliarse con él. A fin de cuentas, uno puede saber arreglárselas con algo con lo que uno no está de acuerdo o que uno acepta mal. (ver, El niño-parásito, la imagen o el partenaire sexual).

Vamos ahora a plantear tres preguntas:

l. ¿La reducción transferencial (en el sentido que le da Lacan en l967) implica una reducción formal?

2. ¿La reducción formal implica la reducción transferencial?

3. ¿La reducción formal implica el pase?

¿La reducción transferencial implica una reducción formal?

La respuesta es sí, en la medida en que la reducción transferencial articulada por Lacan en 1967 implica una localización del objeto *"a"* que, en el análisis, se produce a partir del síntoma y la transferencia. La operación de separación de 1964 es, además, una especie de identificación (¿preludio de la "identificación al síntoma"?) elaborada sobretodo en el seminario *La Angustia* (1960-61) a partir de la identificación narcisista al objeto, descrita por Freud en "Duelo y melancolía" (1914). Si no se efectua de manera salvaje (cf. Empédocles), la separación lacaniana implica primeramente un reencuentro con el objeto *a* como soporte,"engarce" (*monture*) del sujeto en el deseo del Otro y, luego, una localización del síntoma. No obstante, la reducción transferencial del 67 implica más que esto: que el objeto sea situado en la transferencia, y en relación al analista; que el sujeto sepa qué objeto ha sido, para él, el analista. Se trata de algo suplementario y heterogéneo a la reducción formal. Con seguridad, puede haber separación (en el

sentido de ruptura) con el analista sin reducción formal. Así lo testimonia la variada clínica del *acting-out*, en curso o al final del análisis, pero entonces no hablaremos de reducción transferencial.

¿La reducción formal implica la reducción transferencial?

El caso de Primo Levi permite responder a esta pregunta por la negativa. En sus obras acerca del Lager formalizó durante años su síntoma que consiste en la necesidad de testimoniar. Ha demostrado precisamente en qué consistía para él lo real, sin pararse por el obstáculo de una realidad insoportable que, justamente, habría podido enmascarar ese real. Ha cernido precisamente lo que, para él, tenía lugar como objeto "*a* "(el "musulmán"). Pero, la reducción transferencial (si definimos aquí a la transferencia, fuera del análisis, por la relación del sujeto con ese objeto *"a"* que, en tanto "testigo integral", era asimismo para él el lugar del sujeto-supuesto-saber), así como la separación de este objeto han fracasado. En efecto, hemos constatado una evolución que, después de mantener a distancia a ese objeto, llevó nuevamente a una progresiva y mortífera invasión del sujeto.

Se podría, además, sennalar -es un paréntesis- que Primo Levi plantea un problema con una estructura interesante, pero que no podemos resolver, puesto que no se trata de un "caso" y no disponemos de los datos necesarios. ¿Se trata de una melancolía ya presente antes de su encarcelación y que evoluciona después de su regreso del campo de concentración?, o bien ¿ se trata de un proceso de melancolización debido a la singular naturaleza del objeto perdido que se infinitiza (el "musulmán") y a la forma del síntoma (el testimonio) que quiere paliar esa pérdida?. ¿Primo Levi hace objeción al estructuralismo diagnóstico que traza una frontera rígida entre neurosis y psicosis?.

Si constatamos que, en Primo Levi, la reducción formal se ha producido sin la reducción transferencial, podemos suponer que esto ocurre en otros casos. En efecto, esto se verifica en algunos testimonios vinculados al pase. He aquí dos ejemplos.

El enigma maternal

Este primer ejemplo clínico ilustra una reducción formal, incluso una identificación al síntoma, pero sin reducción transferencial.

Hasta su segundo análisis, John pensaba que nunca había tenido un síntoma. Había aparecido un rasgo de perversión a los 12 años: iba a ver orinar a los hombres en lugares públicos. Su construcción en el análisis lo lleva a atribuir a su madre un deseo de feminizarlo. Una expresión utilizada por su madre, " Antes de hablar gira siete veces la lengua en tu boca", fue la matriz de la comminación feminizante. John interpretó que, por una parte, era preciso callarse para encarnar un silencio femenino y que, por la otra, utilizar su lengua para hacer felaciones a los hombres (lo cual sólo tenía el estatuto de un fantasma). La frase materna se reveló como una matriz equívoca. Para John, contenía al menos tres significaciones:

- callarse como una mujer
- ser ágil con la lengua (en el sentido de la felación)
- saber gozar de la lengua. John desarrolló un sentido de la ironía que desconcertaba a su público. Se presentaba como un ingenuo y luego decía algo sexual e inesperado para el auditorio.

El rasgo de perversión se apoyaba también en un recuerdo: haber a los 5 años, mirado como una mujer, orinar a su abuelo. John había luchado contra la feminización adoptando una serie de rasgos paternos. Pero, si bien estos rasgos le otorgaban insignias sociales, no alcanzaban el núcleo sintomático que envolvía la frase materna.

Las cosas se movieron en el análisis cuando pudo discriminar entre el deseo represivo y abusivo de su madre y el suyo propio. Habría habido en él una demanda de feminización. El fantasma de felación y contemplación de los hombres orinando, que primeramente aparecían como una forma de sostener la posición masculina ("ver" el falo), dejaron transparentar, después, la idea insoportable que estaba de hecho en una posición femenina. Entonces desaparecieron. El paso siguiente fue un cambio de posición respecto a su compañera. Hasta ese momento había tratado a las mujeres como si fuesen chicos. Con ellas tenía relaciones al estilo "homo", basadas en un intercambio de saber. La compañera de John se convirtió en su nuevo síntoma. Su compañera, mística según él, había tenido una experiencia de levitación.

Había perdido la sensación de tener un cuerpo. Este relato hizo entrever a John los abismos del goce femenino. Las mujeres le aparecieron provistas de un plus-de-saber sobre el goce, que ya había encontrado en la infancia, pero con angustia. Desde entonces se situó de manera diferente frente a ellas. Se convirtió en un hombre que estudiaba el goce femenino - el de su mujer y el de sus pacientes histéricas en las curas que conducía. Así definía el deseo del analista. Un goce epistémico que había substituido al goce perverso.

En el caso de John hubo claramente reducción formal y, me parece que también identificación al síntoma. La frase materna es la envoltura formal del síntoma. El sujeto no ha salido para nada de ella. La polarización en la lengua permaneció así como la significación femenina. Pero, la significación sexual del fantasma desapareció al mismo tiempo que cambiaba la localización de la feminización. La mujer está enfrente, encarnada por su partenaire y no por él. Para él, el estudio del goce femenino tiene una doble función: suple la ausencia de relación sexual sosteniendo la pareja que forma con su compañera y sostiene el deseo del analista. El sujeto ha aprendido, sin duda, a arreglárselas con su síntoma. Hay una ganancia terapéutica segura así como una ganancia de saber, debido al análisis, que demuestra por parte de John la fina y precisa construcción de su propio caso.

¿Qué pasa con la transferencia al final de este análisis? John tuvo ganas de dejar a su analista después de esta operación lograda de substitución de lo masculino a lo femenino. Sin embargo, tenía dificultades para separarse de alguien tan erudito y que detentaba un gran poder institucional. El analista trató el primer punto remitiéndole a un: "es Ud. quién sabe". Después de una pesadilla, calificada como un sueño de final de análisis, y que John interpretó como caida de la necesidad de sostener a toda costa la posición masculina, el analista le pidió si quería hacer el pase. Le propuso a John que regresase al cabo de un mes a exponerle su caso, condensado en una sesión. John lo hizo en tres sesiones. Después, estuvo triste y padeció insomnio: se levantaba y escribía su caso para el procedimiento del pase. Después de su última sesión de análisis, había pensado: "¡Adiós amor, déjame partir¡ " y experimentó un sentimiento cómico con la idea de decírselo a su analista. Pero, lo que le vino sobretodo en ese momento de partida, fue lo que calificó como un " fenómeno de franqueamiento". Este se concretaba en la imagen del "analista ultra-cómico". A este respecto evocó la risa de la hiena: el horrible rictus, sin sentido, del animal solitario que devora la carroña. Esta conclusión transferencial, le pareció al cartel suficientemente enigmática como para interrogar a John, a través de un pasador, acerca de la hiena. Las respuestas de John fueron opacas. Sin embargo, parecían mostrar un punto de identificación imaginaria con ese "ultra-cómico", situado primeramente en su analista y después en él mismo (su posición irónica reasumida de otra manera que en la infancia), y que evocaba, en sus asociaciones, el deseo materno.

Ni la reducción formal, ni la identificación al síntoma separaron a John del deseo materno que el analista encarnaba al fin y al cabo sin saberlo, de un modo horrible y enigmático para el sujeto. En este caso, no hubo reducción transferencial del analista a un objeto "*a"* del que el sujeto pudiese separarse sino más bien una fijación intensa e imaginaria del enigma del deseo materno al analista. Es lógico entonces que el sujeto hubiese querido abandonarlo.

La cristalización

Este segundo ejemplo evidencia la confusión teórica y clínica entre la identificación al síntoma y la identificación al analista, que ha operado en gran escala en la ECF y la AMP durantes estos dos últimos años. Era precisamente, como hemos visto, lo que Lacan quería evitar en el 76-77 introduciendo la noción de identificación al síntoma como alternativa a la identificación al analista.

Cierta reducción formal puede ir acompañada de una exaltación significante, de una idealización, que podría confundirse con el "entusiasmo" con el que Lacan ha acreditado el deseo del analista y su " gay saber". Así por ejemplo como lo ilustra una A.E. que se consideraba como " un sujeto radical ", en una entrevista consecutiva a su nominación (L. M. 168, p. 22-23). El analista le había permitido alojar esa radicalidad en la transferencia antes de dar su acuerdo al sujeto para su candidatura al pase: "... Para mí se trata de un momento político, puesto que es el significante AMP el que me ha permitido manejarme con todo esto y considerar que valía la pena. Es posible que para mí este significante radicalize el inconsciente, radicalice el Campo Freudiano. " Si tomamos en serio esta declaración, constatamos que el significante "radical", que antes designaba la relación del sujeto al goce, parece haberse desplazado al final de la cura hacia la sigla AMP como significante "radical".

En la cura, el sujeto - una mujer - alojaba la "radicalidad" de su goce en la transferencia. Después, se sujeta, se somete a un significante, " la AMP ", que es un significante colectivizante de un grupo analítico. La solución encontrada a la molesta radicalidad singular es abrocharla a la AMP. El término "radical" -una invención del sujeto para designar su relación al goce, que situaremos como su reducción formal - desplazado a la AMP, permite al sujeto apropiarse de este significante que colectiviza y hacer de él su ideal. La operación evoca una especie de cristalización stendhaliana, una idealización amorosa. El ramo seco y negro del goce embarazoso se ha transformado en un ramo reluciente cubierto de brillantes cristales, como diamantes, la AMP. Pero, es sólo sal (Cf. Stendhal, 355). ¿Hay un destino de la transferencia, una resolución del análisis opuestos a la separación por reducción transferencial?. En efecto, en esta misma entrevista, aparece la identificación a los ideales del analista: para el analista de este sujeto, la AMP, evidentemente, es también un significante radical, incluso absoluto. Leamos la entrevista: "En la cura, no distingo ni la estrategia ni la táctica de la política. En ello está el talento de mi analista. Pude proseguir porque pude verificar su política" Y más adelante: "(...) Es necesario saber nombrarse, no avanzar enmascarado en el mundo. No concibo que la política de un analista (...) no pueda ser verificada por su analizante en su política de analista" ¿No podemos deducir de ello - después de todo está dicho - que el analista se ha dejado desenmascarar en la medida misma en que ha dejado que su deseo fuera identificado por su analizante? Este deseo, que debe ser una "x", según Lacan, se ha convertido en una demanda: la demanda del analista que señala con un dedo a la AMP. Y, a causa del amor de transferencia, no le quedó otra al analizante al analizante que enrolarse bajo esta bandera. "Me ha hecho pasar de lo privado a lo público", añade. Se trata en efecto del salto del significante "radical": del goce privado a la escena pública en que los ritos de la AMP colocan a los A.E. La nueva A.E. lo define así: "hacerse responsable de su goce hasta conducirla al deseo del analista." Velos, en efecto, como la demanda del Otro le ha permitido identificar su goce en una alienación redoblada y sin esperanza de retorno: lo que, en la AMP, se llama identificación al síntoma-Escuela. Si, para esta A.E., el significante "radical" representaba un elemento de escritura de la función singular del síntoma, obtenida por reducción formal en la cura (no conocemos el material de su caso, por lo tanto sólo podemos hacer suposiciones), vemos como al final de la cura, lo ha substituido por un rasgo unario tomado de su analista, el significante de la AMP, del que se ha apropiado abrochándolo al significante singular "radical". Se da aquí una especie de*colapso* entre el "Uno" del síntoma al final de la cura y el yo del sujeto que se identifica en el grupo analítico. Se ha escamoteado la reducción transferencial, cortocircuitada por la demanda del analista que indica a supaciente cuázl es el "buen" rasgo unario de la identificación.

Un error y una desviación teóricos.

La práctica del pase que apunta a localizar, en el procedimiento, si un sujeto se ha identificado o no al "buen" significante amo para servir a la Escuela, sólo nos puede provocar revulsión. Sin embargo, muestra un error y quizás también una desviación teóricos. El error, muy evidente en nuestro segundo ejemplo, consiste en intentar substituir a la relación imposible con el S1 como insensato (el trauma, cf. el segundo imposible para Primo Levi) , una relación posible a un S1 domesticado, civilizado. Se trata de una tentativa de domesticación del trauma: el trauma queda alojado en la casa-Escuela (casa=*domus* en latín, que significa domesticación y *dominus*, el amo). Querer dominar (domesticar) así el goce no es algo nuevo. Desde el tratamiento moral de Pinel ha habido numerosas versiones y su éxito es limitado: el goce se desencadena de nuevo después de un tiempo de calma.

Esto plantea el problema del reclutamiento por el inconsciente (Lacan, 6,29). Lacan desea que el analista crea en el inconsciente para ser reclutado. Pero, creer en el inconsciente como medio de reclutamiento ¿es acaso creer que "la Escuela", o un significante como "AMP", un "Uno", es lo que orienta, "radicaliza" el inconsciente? Creer en el reclutamiento por el inconsciente, ¿quiere decir acaso "Hay Uno", e identificar ese "Uno" en tal o cual individuo, o en la "escuela"?. Medimos la distancia entre una concepción simplista del fin de análisis, que fusiona la reducción formal y transferencial en un "Uno" común a todos los de la masa-Escuela (y que se trata de una variante de la identificación al analista), y otra a la que intentamos aproximarnos aquí. Esta implica, primeramente, la reducción formal del síntoma y poner en evidencia las limitaciones del sujeto en relación a lo imposible, de las que Primo Levi nos ha dado un ejemplo paradigmático. Una concepción que acentúa luego la diferencia de estructura entre la reducción formal y la reducción transferencial.

La desviación teórica es una confusión acerca de la función del "Uno" y sobre la naturaleza del inconsciente. La concepción que critico aquí se apoya en la idea de que hay un solo S1 que cuenta y no un "enjambre", tal como Lacan lo ha planteado en *Encore* (Lacan, 12, 130). Esta concepción confunde el inconsciente y el síntoma y no tiene en cuenta la dispersión real del inconsciente. Reduce el síntoma a un S1 y el inconsciente a las identificaciones. Pero, ¿acaso se reduce el insconsciente a las identificaciones?. ¿Se puede reemplazar los traumas por las identificaciones, sin que quede resto alguno?.

Plantear el síntoma como una función de goce ya implica que hay "Uno" en la función del síntoma. El "Uno" es lo que se escribe f (...), que, en algunos casos, se puede escribir gracias a una frase con agujeros (o función proposicional). Por ejemplo, un sujeto, como Lucía, puede haber sostenido su vida mediante una cierta forma de misión cuyas coordenadas le son absolutamente singulares: esta misión es una función de goce, que le es propia y viene dada por una frase materna. En el caso de John, también, la función del síntoma, provenía de una frase materna. En la función del síntoma, también hay el lugar de las variables. El lugar de las variables está ocupado per diversos significantes amos inconscientes S1, producidos por el análisis. En el caso de Lucía, lo que debe dar, en el "dar todo" varia. En el caso de John, la función de feminización utiliza, también, diversos significantes, que no tienen nada que ver entre sí excepto ser utilizados como variables en una misma función síntoma (mirar orinar a los hombres, callarse, felación, misticismo, etc...). Puede haber también otros S1 que no se sitúen en la función síntoma, quedando como significantes traumáticos aislados. A estos " S1 ", Lacan los llama, también, " unos", pero pienso que hay que diferenciarlos del "uno" de la función síntoma, que, a veces, puede alojarlos en el lugar de la variable. Se trata de "unos" de naturaleza diferente. No confundirlos tiene su importancia. Identificarse a su síntoma quiere decir "*savoir se débrouiller*" saber arreglárselas con el "uno" del síntoma que es heterogéneo al significante que puede servir como rasgo unario para identificarse. Diversas identificaciones posibles del sujeto pueden estar asociadas a la misma función síntoma. Así, en el caso de John, la relación a la mujer puede ser asumida ya sea por él mismo, o bien por su compañera poniéndose entonces él a estudiar el goce "femenino". Por el contrario, si se piensa que todos esos "unos" (del síntoma, de los S1 inconscientes) son equivalentes, se podrá decir que el síntoma de un sujeto es "la Escuela", y que identificarse a su síntoma significa "*savoir se débrouiller*" (saber arreglárselas) con "la Escuela". Esto es lo que estaba implicado en el discurso de la A.E. que he comentado antes. Pero, ¡se trata de un juego de manos¡ (*tour de passe-passe*). La Escuela no es "su" síntoma sino un significante amo que ha "atrapado" en su análisis. "Su" síntoma es otro. Probablemente tenga que ver con esa "radicalidad" de su goce que es el resto presente en esta entrevista, resto que probablemente no es colectivizable. La identificación al síntoma no es una identificación al rasgo unario, a un S1 del inconsciente, al que se podría substituir un S1 del analista o del *lí*der del grupo analítico, como "AMP" Para entender todo esto, es pues muy importante no confundir al síntoma con un S1 inconsciente.

El punto más evitado en los pases

Los dos ejemplos que acabamos de estudiar muestran dos coyunturas de finales de cura en que no se ha producido la reducción transferencial. La primera, a causa de la reapertura del enigma del deseo materno, sin que el analista lo supiera, la segunda debido al recubrimiento del trauma por un significante amo idealizado. El caso de Primo Levi ilustra una melancolización que hace imposible la separación del objeto. Esto, también se produce en algunas curas. Lo cierto es que, si bien su trabajo de testimonio no ha logrado separarle del objeto *"a"* Primo Levi jamás cayó en la tentación de un "Uno" idealizante. En múltiples ocasiones afirma su horror a la propaganda y su rechazo de los profetas, siempre dañinos. (Camon, 47) (Levi, 6,239).

Podemos ahora responder a nuestra tercera pregunta: ¿la reducción formal aun cuando es sabida por el sujeto, aun cuando es producida por él mismo en un análisis, aun cundo incluya los puntos de tope en relación a lo real como imposible, implica acaso al pase? A mi parecer, no. ¿Acaso lo más difícil, en un análisis, no es saber enfrentarse con el punto singular en que se ha localizado la transferencia en el analista? (no hablo aquí de la simple localización del significante cualquiera que ha presidido en la elección inicial del analista, sino del objeto *"a"*) . Ahora bien, en 1967, para Lacan era el pivote mismo del pase y del deseo del analista. Solo esta reducción transferencial puede dar al analizante una posibilidad de separarse de su analista por otra vía que no sea la de una identificación. Pero esta posibilidad no es una seguridad definitiva. ¿Acaso Lacan no ha señalado que "el real en juego en la formación del psicoanalista " (...) "provoca su propio desconocimiento, produce incluso su sistemática negación."? (Lacan, 5, 15-16).

(*Traducción de R. Casalprim)*

Bibliografia de “Testimonio y Real”, partes I y II

Agamben G., *Ce qui reste d'Auschwitz*, trad. de l'italien par Alferi P., Rivages, Paris, 1999.

Améry J., *Par delà le crime et le châtiment*, *Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. de l'allemand par Wuilmart F., Actes Sud, Paris, 1995.

Annissimov M., *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, Biographie, Lattès, Le livre de poche, Paris, 1996.

Bettelheim B., *Survivre*, "Comportement individuel et comportement de masse dans les situations extrêmes", Pluriel, Hachette, Paris, 1979.

Camon F., *Conversations avec Primo Levi*, trad. de l'italien par Maugé A., Le messager, Gallimard, Paris, 1991.

Freud, Sigmund

1. Freud S., *Essais de psychanalyse*, "Au-delà du principe de plaisir" (1920), Trad., de l'allemand par Laplanche J. et Pontalis J.-B., PBP, Paris, 1981. (*Más Allá del principio de placer)*

2. Freud S., *L'interprétation des rêves*, trad. de l'allemand par Meyerson I., PUF, Paris, 1971.(*La Interpretación de los sueños)*

3. Freud S., *Métapsychologie*, "Deuil et mélancolie", trad. de l'allemand par Laplanche J. et Pontalis J.-B., Folio, Gallimard, Paris, 1968.(*Metapsicología)*

4. Freud S., *Résultats, idées, problèmes*, II (1921-1938), "Constructions dans l'analyse" (1937), PUF, Paris, 1985. (*Construcciones en psicoanálisis*)

Hilberg, R.

1. Hilberg R., *La destruction des juifs d'Europe*, trad. de l'anglais par de Palomèra M.-F. et Charpentier A., Fayard, Paris, 1988.

2. Hilberg R., *Exécuteurs, victimes, témoins, La catastrophe juive* 1933-1945, trad. De l'anglais par de Palomèra M.-F., Gallimard, Paris, 1994.

Lacan, Jacques

1. Lacan J., *Ecrits*, "De nos antécédents" (1966), Seuil, Paris, 1966. (*Escritos. De nuestros antecedentes*)

2. Lacan J., *Encore, Le séminaire, livre XX* (1972-73), Seuil, Paris, 1975.(*Seminario XX, Aun*)

3. Lacan J., *Le séminaire L'angoisse* (1962-63), inédito.

4. Lacan J., *Le séminaire RSI*, in *Ornicar ? Revue du Champ freudien* n°2, Mars 75, pp. 87-105.

5. Lacan J., *Scilicet 1*, "Proposition d'octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole", Seuil, Paris, 1968, p. 14-30.

6. Lacan J., *Scilicet 2-3*, "Discours à l'EFP" (1967), Seuil, Paris, 1970, p. 9-29.

7. Lacan J., *Le séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1963-64), Seuil, 1973.(*Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*)

8. Lacan J., *Ecrits*, "Position de l'inconscient" (1964), Seuil, Paris, 1966.(*Escritos, Posición del Inconsciente*)

9. Lacan J., *Scilicet 2-3*, "Adresse du jury d'accueil à l'assemblée avant son vote (25 juin 1969)", Seuil, Paris, 1970, p. 49-51.

10. Lacan J., Le Séminaire "L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre", *in Ornicar ?*, Revue du champ freudien, n°12-13, décembre 77.

11. Lacan J., *Le Séminaire III*, *Les psychoses*, Seuil, Paris, 1981.(*Seminario III, Las Psicosis*)

12. Lacan J., *Le Séminaire XX*, *Encore*, Seuil, Paris, 1975.(*Seminario XX, Aun*)

13. Lacan J., *Scilicet 4*, "L'étourdit", Seuil, Paris, p. 5-52.

14. Lacan J., *Ecrits*, "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache"(1960), Seuil, Paris, 1966.*(Escritos, Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache*)

15. Lacan J., *Séminaire Le Sinthome* (1975-76), in *Ornicar ?*, Revue du champ freudien, n°11.

La Lettre mensuelle (L.M.), n°168, Paris, Publication de l'ECF-ACF, Avril 1998, p. 19-23.

Lanzmann C., *Un vivant qui passe, Auschwitz 1943, Theresienstadt 1944*, arte Ed., Ed. Mille et une nuits, Paris, 1997.

Levi, Primo

1. Levi P., *Si c'est un homme*, trad. de l'italien par Schruoffeneger M., Pocket, Julliard, Paris, 1987.

2. Levi P., *La Trêve*, trad. de l'italien par Genevois-Joly E., Grasset, Paris, 1966.

3.Levi P., *Les naufragés et les rescapés - Quarante ans après Auschwitz*, trad. de l'italien par Maugé A., Arcades, Gallimard, Paris, 1989.

4. Levi P., *Le devoir de mémoire*, Entretien avec Anna Bravo et Frederico Cereja, trad. de l'italien par Gayraud J., Ed. Mille et une nuits, Paris, 1995.

5. Levi P., *À une heure incertaine*, trad. de l'italien par Bonalumi L., Arcades, Gallimard, Paris, 1997.

6. Levi P., *Conversations et entretiens*, Pavillons, Robert Laffont, Paris, 1998.

Morel G., *Ambiguïtés sexuelles - Sexuation et psychose*, Anthropos, Economica, Paris, 2000.

Stendhal, *De l'amour*, Folio, Gallimard, 1980.

Stern, Anne-Lise

1. Stern Anne-Lise, « La France hospitalière, Drancy avenir », in *Essaim* n°1, Revue de psychanalyse, n°1, Paris, Erès, 1998, p. 139-149.

2. Stern Anne-Lise, « Point de suture », Carnets 21-22, Ecole de psychanalyse Sigmund Freud, 1999, p. 143-152.

3. Stern Anne-Lise, in *La Shoah - témoignages, oeuvres*. Sous la direction de A. Wieworka et C. Mouchard. « Sois déportée ... et témoigne ! Psychanalyser, témoigner : double bind ? », Paris, PUF, 1999, p. 15-22.

Wajcman G., *L'objet du siècle*, Philia, Verdier, 1998.

Témoignage et Réel

Partie III: Le prolongement du symptôme (*)

Geneviève Morel

Le « prolongement » du symptôme est introduit par Lacan à propos de James Joyce et de sa fille Lucia, dans son séminaire Le Sinthome, à la date du 17 février 1976. Il m'a semblé que cette notion pourrait intéresser notre travail sur la transmission de l'expérience analytique. En effet, dans certains récits rapportés devant un cartel de la passe était repérable une immixtion du symptôme de l'analyste dans le déroulement de l'analyse. Ce n'était pas sans influence sur la pratique psychanalytique du passant, et une réflexion sur ce thème pourrait contribuer à éclairer le difficile concept du « désir de l'analyste ».

Rappelons d'abord brièvement les deux théories de la passe et de la fin de l'analyse que nous pouvons extraire de l'enseignement de Lacan.

La passe (1967)

La passe, inventée en 1967, implique la séparation de l'analysant et de l'objet *a*, qu'incarne l'analyste à la fin de la cure. Il n'y a pas de « liquidation du transfert » dans la mesure où une « réduction transférentielle » permet à l'analysant d'isoler l'objet *a*. Le désir de l'analyste implique ce que nous avons appelé une « relève de l'objet ». Au moment où l'analyste cesse d'incarner l'objet *a* auquel l'a réduit l'analysant, celui-ci accepte, en connaissance de cause, de faire fonction d'objet *a* pour d'autres : il sait que l'opération analytique l'éjectera à son tour de la place de cause du désir de l'analysant. Cette réduction transférentielle et cette séparation sont conçues sans reste. L'objet *a*, pivot de ces opérations, est déjà un reste réel de la symbolisation effectuée dans la cure. Il n'y a pas, dans cette conceptualisation, de reste du reste : d'où une difficulté à penser le transfert « post-analytique », c'est-à-dire le destin du transfert à la fin de la cure. On a tendance à concevoir la séparation à la fin de l'analyse selon le modèle « oral » qu'en donnait Lacan dans « L'angoisse » (séance du 15 mai 1963) : l'objet *a* est situé sur l'analyste par le transfert, puis il en est détaché. Enfin, le sujet lui-même s'en sépare. Tel le sein entre l'enfant et la mère, il « chute » entre les deux. Après, il devient une place vide abstraite, une fonction qui sert à opérer au nouvel analyste. Mais, lorsqu'il fonctionnera comme analyste, quelles traces gardera-t-il de son analyse ?

D'autre part, l'objet *a* a beau être une production de la cure, il est en général décrit comme « appartenant » au seul analysant. C'est la cause de son désir, et l'analyste sert à la révéler. Mais personne ne pense l'objet *a* du sujet comme marqué par l'analyste. Ce faisant, on continue à adhérer à la thèse freudienne du transfert comme répétition du passé.

En ce qui concerne le transfert post-analytique, impensé dans cette théorie, la difficulté à été résolue dans l'ECF en mettant en continuité le transfert dans la cure et le « transfert de travail ». Donc, l'objet *a* chute et le transfert, non liquidé mais dissocié de l'objet *a* du sujet (puisque le sujet s'en est séparé à la fin de la cure) continuerait sous la forme du « transfert de travail ». Nous avons interrogé cette thèse, qui ne figure pas dans Lacan, et a été prolongée récemment par J.A. Miller avec l'hypothèse qu'un « transfert de masse » sur un seul (lui-même) permettait de localiser au mieux tous ces transferts de travail dans une « École Une ».

L'identification au symptôme (1977)

La théorie de l'« identification au symptôme », esquissée rapidement en 1977 par Lacan, nous permet-elle d'avancer quant aux problèmes non résolus par la théorie de la passe de 1967 ?

Contrairement à cette première théorie de la passe, celle de l'identification au symptôme présuppose, à la fin de l'analyse, un reste de jouissance dont l'analysant ne se sépare pas. Lacan affirme dans *Le sinthome* qu'il n'y a aucune « réduction radicale » du symptôme à attendre d'une cure, à cause de l'*Urverdrängung*, refoulement originaire jamais annulable (Lacan 1, 9 décembre 75). Il s'agit ici du symptôme comme sinthome, permettant au réel, au symbolique et à l'imaginaire de tenir ensemble, dans la théorie lacanienne du nœud borroméen (Lacan, 2, 17 février 1976). L'identification au symptôme consiste à acquérir un « savoir-y-faire », un « savoir faire avec » ce reste de jouissance, le symptôme transformé par la cure. Lacan rapprochait, nous l'avons vu, ce « savoir-y-faire » avec la façon dont le sujet arrive à se débrouiller avec son partenaire sexuel, son enfant, comme il sait le faire avec son image. Le terme d'identification au symptôme évoque cette référence au narcissisme secondaire (Lacan, 3, 16 novembre 1976).

Cette théorie permet, plus que celle de 1967, d'envisager la fin de l'analyse avec un sujet psychotique. En effet, la séparation de l'objet, élaborée à partir de 1964, exige la métaphore paternelle, et donc le Nom-du-Père et son corollaire de signification phallique (Lacan, 4, 849). L'identification au symptôme est compatible avec la psychose, selon des modalités dont on peut regretter qu'elles n'aient pas été l'objet d'un débat argumenté dans l'École. Les discussions existaient cependant dans les cartels de la passe, car le problème se posait à propos de la nomination éventuelle de sujets psychotiques, d'une façon parfois conflictuelle et aigüe. Mais, elles n'ont pas « passé » à l'extérieur sous une forme transmissible.

Sur la question du transfert post-analytique, Lacan n'a rien dit d'explicite, nous l'avions commenté la dernière fois, sinon réaffirmer son refus d'envisager l'identification à l'analyste comme la fin de la cure. D'autre part, le symptôme dont il s'agit dans l'expression « l'identification au symptôme » est celui de l'analysant. Et si la cure le transforme, il n'est pas question des marques singulières laissées par l'analyste (son désir, son fantasme, ou son symptôme) lors de ces changements. Les lacaniens traitent comme un défaut de l'analyse ces éventuelles traces laissées par l'analyste sur l'analysant. Du coup, ils n'ont pas travaillé sérieusement cette question, bien que Lacan ait donné dans le *Séminaire XI* une indication précise : « La contribution que chacun apporte au ressort du transfert, n'est-ce pas […] quelque chose où son désir est parfaitement lisible ? » (Lacan, 5, 145). Lacan parlait des théories du transfert élaborées par les analystes, mais cela ne pourrait-il pas aussi s'appliquer à la direction de la cure telle qu'on l'entrevoit notamment à partir d'une passe ? La seule marque de l'analyste qui ait été « autorisée » à l'ECF, est l'identification de l'analysant au symptôme-École, considéré, dans l'idéologie de cette école, comme le sinthome nécessaire de chaque analyste. Nous avons, la dernière fois, à propos d'une AE et du signifiant « radical », montré que cela relevait - dans ce cas du moins - de l'identification à un trait unaire prélevé sur l'analyste. Nous avons aussi soutenu que la réduction formelle (nous désignons ainsi une certaine formalisation du symptôme) n'impliquait pas nécessairement la réduction transférentielle de la passe de 1967. Les difficultés à réaliser quelque chose qui ressemble à la séparation lacanienne étaient sensibles dans la plupart des cas de passe que j'ai entendus (cf. par exemple le cas de John). La crise de l'AMP et les phénomènes de masses qu'elle a entraînés ont ravivé pour nous les questions de l'influence exercée sur l'analysant par l'analyste même après la fin de la cure, et celle de l'impact de l'institution au-delà de l'analyse. Nous avons eu tendance à l'envisager comme un retour dans le réel de la *Massenpsychologie* freudienne, que les lacaniens pensent parfois, à tort, avoir dépassé grâce au concept d'École.1

Symptôme et transmission

Il est certain que nous n'avons pas dépassé la *Massenpsychologie freudienne* dans les Écoles réalisées jusqu'à ce jour (celles que j'ai connues du moins). On peut cependant se demander si les concepts d'identification à l'analyste et d'idéal suffisent à rendre compte des phénomènes de transfert post-analytique. Pourquoi ne pas faire le crédit à Lacan qu'il y ait dans sa théorie du sinthome - à partir de laquelle il articule de façon si évasive l' « identification au symptôme » - d'autres éléments qui puissent nous servir à penser la fin de l'analyse et les marques laissées sur le sujet analysé par tel ou tel analyste ?

En effet, l'identification à l'analyste reste un phénomène fondamentalement imaginaire, fût-il articulé au trait unaire et à l'idéal du moi. Balint l'a décrite et Lacan l'a longuement commentée. Elle est du ressort d'une transmission imaginaire de la psychanalyse, ou peut être d'une explication imaginaire d'un phénomène réel.

Nous pourrions en différencier un mode symbolique de la transmission de la psychanalyse, qui opérerait comme la succession du fils au père, par la transmission du phallus et l'acceptation de la castration : une

transmission au Nom-du-Père, en prenant ce concept au sens que lui donne Lacan dans sa « Question Préliminaire ». Concrètement, une transmission par adoubement, par reconnaissance, qu'on a vue à l'œuvre dans la nomination des AME, par exemple, ou dans d'autres nominations à des titres ou fonctions institutionnels divers.

La transmission réelle de la psychanalyse a peut être à voir avec le symptôme ou le sinthome. Dans le séminaire du même nom, Lacan donne deux exemples de transmission qui peuvent nous intéresser.

1) John, James et Lucia : carence et prolongement du symptôme

À propos de la famille Joyce, Lacan formule de deux façons différentes une thèse sur la création du sinthome.

Le sinthome de James Joyce vient suppléer à la carence de son père. Celle-ci est articulée comme une démission, une *Verwerfung* de fait. John Joyce n'a rien appris à son fils, il a tout délégué aux Jésuites et à l'Église catholique (Lacan, 1, 10 février 1976). Le fils a dû soutenir son nom propre avec son oeuvre, car il ne pouvait se soutenir du nom de son père. On peut, comme l'a fait Jacques Aubert, articuler à cela l'importance de ses changements de pseudonymes et la chute de certaines identifications (Aubert, 61 sq.)

Le sinthome est d'autre part la façon singulière qu'a Joyce de traiter par l'écriture un symptôme de départ. Lacan affirme que l'œuvre de Joyce témoigne de ce que l'art (et pas seulement l'interprétation analytique, donc) peut viser ce qui se présente d'abord comme un symptôme, « déjouer » « ce qui s'impose du symptôme » (Lacan, 1, 18 novembre 1975). Il s'agirait, dans le cas de Joyce, du symptôme des paroles imposées que Lacan situe, d'une façon ambiguë, comme normal : nous dépendons tous de paroles qui nous ont été imposées, et il serait sensé de s'en apercevoir. Mais c'est aussi un symptôme pathologique, psychiatrique. Lacan évoque le symptôme « paroles imposées » d'un patient psychotique entendu à sa présentation de malades. James confie, dans *Le Portrait de l'artiste en jeune homme* que, tout petit, il apprenait par cœur les paroles échangées entre son père et son oncle en se les répétant sans les comprendre. Il espérait avoir ainsi accès au monde réel (Joyce, 1, 591). Au moment de la mort de son père, en 1931, il disait que la voix de celui-ci avait pénétré son corps et qu'il l'entendait lui parler. Il se demandait où était alors son père mort (Ellmann, II, 293). La thèse de Lacan est qu'à partir de ce noyau symptomatique initial des paroles imposées, il a, par l'intermédiaire de l'écriture, décomposé la langue anglaise en la laissant s'imposer à lui. On ne peut pas interpréter son art seulement comme une défense contre la parole imposée, puisqu'on a, au contraire, l'impression d'une parole qui s'impose de plus en plus, au point de dissoudre le langage, comme dans *Finnegans Wake*. Il s'agit plutôt d'un travail de réflexion, par l'écriture, de la parole imposée, qui accentue celle-ci et la redouble dans un effort qui s'accentue avec le temps. La parole imposée est transmutée en écriture. (Cf. Kaltenbeck). Le sinthome est conçu ici comme la « réparation » d'une faute primordiale due à la carence paternelle, dans le nœud qui représente le sujet selon la théorie borroméenne de Lacan.

En ce qui concerne la transmission entre James et Lucia, sa fille schizophrène, Lacan dit que le symptôme de la fille est dans le prolongement de celui du père, les paroles imposées. James démontre à son tour sa carence paternelle par sa croyance en la « télépathie » de sa fille. Plus exactement, il la croit douée de seconde vue. La croyance est pour Lacan l'indice d'un rapport au symptôme. La croyance de James en la télépathie de sa fille et en ce qu'elle affirme montre que cette télépathie est dans le prolongement de son symptôme : il y croit, il la croit (Lacan, 6, 21 janvier 1975). Joyce défendait ainsi Lucia contre les médecins. Il croyait aussi que « lorsqu'il sortirait de la longue nuit de *Finnegans Wake*, son *Work in Progress*, sa fille, elle aussi, sortirait des ténèbres » (Ellmann, II, 330-332). D'ailleurs, il se croyait lui aussi doué de double vue dans ses oeuvres. Il citait volontiers Oscar Wilde : « Mon art n'est pas un miroir offert à la nature. C'est la nature qui reflète mon art. » Il pensait avoir « prévu » dans ses ouvrages des événements de la réalité.

Lacan fait un curieux raisonnement. Pour lui, la télépathie est la suite logique des paroles imposées. Il le déduit de cette présentation de malades où le patient dit avoir d'abord souffert du premier symptôme, puis de l'autre, sous forme de télépathie émettrice. Il semble y voir une progression dans la pathologie du rapport du sujet au message de l'Autre. Cette aggravation a amené ce sujet au suicide. Le rapport du père à la fille, avec le symptôme de la seconde prolongeant celui du premier, ressemble à un jeu identificatoire. C'est ainsi que Jung l'interpréta : l'*anima* de Joyce « s'est si solidement identifiée à sa fille qu'admettre sa folie eût été admettre pour lui-même une psychose latente », écrit-il après avoir parlé avec le père et la fille (Ellmann, II, 334-5). Joyce croyait que sa fille était novatrice en littérature, à cause de ses néologismes .

De ce qui précède, nous pouvons tirer les idées suivantes :

- - À partir d'un symptôme irréductible, qui ne cesse pas, on peut fabriquer un sinthome. Il s'agit d'une invention qui répond à une faute du nœud de départ (en représentant le sujet comme un nœud borroméen) liée à la carence paternelle. Le sinthome apparaît donc comme une réponse à un défaut de départ. Nous en verrons un autre exemple ci-dessous.
- - Au lieu d'une identification de la fille au père, on peut penser à un « prolongement » du symptôme, c'est-à-dire à un nouveau symptôme qui a un rapport de conséquence logique avec le précédent. La fille répond à la carence paternelle en prolongeant le sinthome du père au-delà de lui, en l'aggravant, en l'accentuant. Elle est folle, plus que lui et différemment de lui.
- - Penser en terme de sinthome, c'est penser en terme de rapport, pas d'équivalence. Lacan oppose le rapport et l'équivalence. Le premier implique le deux, le couple, l'altérité. La seconde est de l'ordre de l'unaire, de l'identification, du même.

2) De Freud à Lacan : le sinthome - réponse

Le deuxième exemple est celui d'un autre genre de filiation : celle de Lacan à Freud. Lacan affirme que « son » réel, le réel comme troisième rond dans le nœud borroméen, est une invention, qui d'ailleurs s'est imposée à lui (Lacan, 1, 13 avril 1976).

Le réel est son sinthome, sa réponse symptomatique à Freud. Freud a inventé l'inconscient, qui suppose un savoir parlé, donc interprétable. Mais, se référant à la science, il a tenté de faire de l'énergétique une métaphore qui supporterait l'inconscient, sans cependant pouvoir la fonder. En ce point, Lacan situe un défaut auquel il a dû répondre. Il a donc inventé une réponse à l'élucubration freudienne, en tant qu'elle « répugne à l'énergétique ». À ce défaut, il a voulu suppléer avec « son » réel. Mais il admet que l'inconscient freudien n'implique pas obligatoirement la supposition du réel dont il se sert2. Le réel est donc un sinthome qui répond, non au défaut de l'inconscient, mais à la « carence » freudienne dans sa référence à l'énergétique comme réalité de l'inconscient.

Ne pourrions-nous généraliser cette idée à la relation de l'analysant à l'analyste ou de l'analysant au *leader* d'un groupe analytique ?

Dans l'analyse, l'analysant crée un nouveau symptôme, un sinthome, à partir d'un noyau symptomatique initial, présent à l'entrée de la cure. Pourquoi ne pas penser que cette invention emprunte à son analyste, et même répond à la carence de celui-ci ? Cela supposerait de ne pas donner à « carence » le sens d'un défaut technique ou d'un contre-transfert mal maîtrisé. Mais plutôt de lier la « carence » de l'analyste à son propre sinthome, avec lequel il opère nécessairement.

Ce qui, du sinthome analytique (nous désignons ainsi le sinthome créé par l'analysant dans la cure), est emprunté à l'analyste n'est pas une identification à un trait unaire de celui-ci, mais ressortit à une autre opération : l'invention d'un sinthome à partir du symptôme du sujet, qui prolonge celui de l'analyste ou y répond par une invention sans être le même. Il y a d'ailleurs une gamme différentielle à envisager entre les prolongements et les inventions, comme nous l'indiquent déjà les deux exemples précédents. Cette hypothèse nous semble justifiée, d'abord par la clinique, mais aussi parce que - comme nous l'avons dit plus haut - le couple réduction transférentielle-séparation est cliniquement insuffisant ; quant à l'identification au symptôme, elle explique pragmatiquement la séparation par un « savoir-y-faire » avec le symptôme, mais elle ne nous dit rien ni de ce que le symptôme final doit à l'analyste ni du transfert post-analytique.

Ainsi, le travail de Marie-Christine Hamon sur Hélène Deutsch montre qu'on ne saurait réduire la transmission à la seule passe, soit au témoignage de l'analysant à la fin de sa cure. Hélène Deutsch témoigne, à travers toute sa production, de son analyse, tant de ce qu'elle y a traité que de ce qu'elle n'y a même pas abordé. Il existe un tissage complexe entre la théorie de Freud et ses propres inventions, entre sa cure et les cas qu'elle présente, entre son symptôme infantile (le mensonge pathologique) et son mode de rédaction des cas des autres. L'exposé de Claire Christien-Prouet à notre séminaire a lui aussi mis l'accent sur le rapport de la production théorique et de l'« analyse » de Sabina Spielerein avec Jung. Les prolongements de l'amour de transfert y étaient particulièrement saisissants. Quelque chose ne s'efface plus, emprunte aux théories jungiennes de l'archétype pour forger les propres concepts de l'auteur. Il ne

s'agit pas seulement de traits d'identification, mais de réponses nouvelles analytiques, à un problème, le symptôme initial de l'analysant, lié à la carence paternelle. Ces réponses sont alors inventées à partir d'une « carence » de l'analyste et de son sinthome. Il en résulte la création d'un sinthome du nouvel analyste. On pourrait penser à ce processus pour la transmission entre Freud et sa fille Anna, d'une façon redoublée puisque ici le père et l'analyste ne font qu'un. On pourrait aussi le penser entre Lacan et Miller. Celui-ci signe comme co-auteur de Lacan, presque sous son nom. Cela n'a-t-il pas une influence sur le fait qu'il identifie « sa » lecture de certaines expressions de Lacan et « la vérité » sur le texte ? Finalement, Lacan n'aurait confié à personne sa « doctrine secrète de l'École », mais Miller la connaît et va la dire à tous (elle est d'ailleurs assez simpliste, on se demande pourquoi Lacan en aurait fait un tel mystère !) Le système millérien actuel repose sur des expressions de Lacan qui prennent pour lui et ceux qui le suivent une signification absolue. Ainsi, le « transfert de travail », « l'analyse de son expérience ». Parfois l'identification va jusqu'à l'incarnation littérale (c'est le cas de le dire) : « la livre de chair », c'est lui. Quand Miller veut lancer une doctrine, c'est « le discours de Turin », au lieu du « discours de Rome » Il y a là autre chose qu'une identification : presque une incorporation réelle de l'œuvre, un changement du nom propre - un sinthome.

Dans le cartel de la passe dont j'étais membre, j'ai entendu des passes d'analysants des mêmes analystes, car l'AMP fonctionnait, tout le monde le sait, avec un très petit nombre de didacticiens. À les entendre ainsi, en série, j'ai été frappée par une façon de faire de l'analyste qui n'avait pas tant à voir avec la spécificité du cas de l'analysant qu'à son symptôme, ou sinthome, avec lequel il répondait aux moments difficiles de la cure. Il ne s'agit pas pour moi, ici, de critiquer. Je me demande plutôt si le cartel de la passe ne m'a pas donné la chance d'apercevoir, dans ces séries, quelque chose d'ordinairement inabordé - ce qui justifierait déjà l'existence de la passe, d'un point de vue clinique et épistémologique. Ainsi, d'un analyste qui repère et monte en épingle le rapport de ses analysants hommes à leurs fils et les fixe à un idéal de leur propre paternité, comme à une mission bien pensante de mettre de l'ordre dans la famille, dans l'Univers, et dans l'Institution analytique... Il contribue à élaborer un analyste qui croit au père-modèle, là où Lacan a affirmé que le père n'a pas à être un modèle, mais doit plutôt contribuer à ce que ses enfants édifient un sinthome qui tienne (Lacan, 7, 21 janvier 1975). On entrevoit dans la répétition de l'acte analytique de cet analyste qu'il s'agit de son propre sinthome.

Mais, c'est à partir d'un autre exemple j'essaierai de mettre en évidence cet engendrement d'un nouveau sinthome dans la cure.

3) Jim, l'analyste sans inconscient

Il est rare d'entendre la passe d'un analyste praticien qui ne comporte aucun souvenir précis avant l'âge de 18 ans, et dont les formations de l'inconscient semblent se réduire à la présence sporadique d'une voix. Pourquoi Jim a-t-il voulu faire la passe ? Il n'y a pas été poussé par son analyste, mais a probablement été tenté par sa proximité institutionnelle avec la procédure. Il voulait transmettre quelque chose dont la clinique ne lui parût pas « forcée », comme celle d'autres AE ou passants qu'il avait écoutés. Aussi n'avait-il pas, contrairement à d'autres, préparé sa passe. Peut être souhaitait-il aussi vérifier ses propres théories ? Il affirmait ne pas avoir de fantasme fondamental et être arrivé à la conclusion de l'inconsistance de l'Autre. Dans la suite de ce travail, nous utiliserons les termes de consistance et d'inconsistance dans le sens particulier que leur donnait Jim dans son discours, et non pas comme des concepts référés à la théorie lacanienne.

Sa passe s'était décidée en deux temps. Deux ans avant celle-ci, Jim voulait arrêter l'analyse avec l'accord de son analyste, P. Mais il entendit alors une voix lui dire « pas encore ! ». Il décida de poursuivre la cure pour obéir à cette voix. Deux ans après, il arrêta l'analyse sans aucune nostalgie, mais avec un soulagement comparable à celui qu'il avait éprouvé à la mort de ses parents. Au cas où il ne serait pas nommé AE, il reprendrait la cure avec P. Au moment de s'adresser aux passeurs, il ressentit une sorte de vertige momentané : « et si rien ne venait ? » Ce vertige résonna à la fois avec le début de ses troubles à 18 ans, et avec son entrée dans cette dernière analyse chez P., qui dura 10 ans.

À 18 ans, Jim avait subi un trauma. Sur une scène de théâtre, au moment de prononcer dix vers sur les femmes, rien ne vint. Il mit cette « panne » en série avec un « symptôme » du début de sa dernière tranche : il ne pouvait répéter les relations sexuelles avec une femme une deuxième fois, en peu de temps. Il éprouvait aussi des vertiges et des peurs qui passèrent après sa première séance chez P., grâce à une interprétation. Avant celle-ci, il s'identifiait à sa mère toujours souffrante, réduite selon lui à « un corps de

jouissance ». L'interprétation de P. fit passer Jim de l'«impuissance féminine » à une virilité exubérante. Maintenant, il pouvait répéter l'acte sexuel à satiété. Maintenant, il lui était possible de dire à chacun - y compris à son analyste, ses quatre vérités. P., qui voulait probablement le freiner et lui avait asséné un « tout ne peut pas se dire », lui apparut désormais sous un angle surmoïque. Jim se mit à pratiquer le tir en mouvement avec des armes à feu. Il lui semblait avoir ainsi trouvé une position face à l'Autre, à la violence de l'Autre qui auparavant le rendait, selon ses propres termes, lâche.

Les armes relevaient d'une tradition familiale. Le grand-père paternel possédait un revolver de jeu, et son père un calibre 22. Mais son père ne savait pas s'en servir, le sortant en vain pour se faire payer ses créances. Ruiné, il était selon Jim inconsistant et incapable, un faux homme du monde avec d'insoutenables prétentions. Mais le pire, aux yeux de Jim, était sa propre lâcheté. Armé, il tentait de faire face à sa propre peur. Cette virilisation, dans sa dernière analyse, ne fut pas le dernier mot, nous le verrons.

Mais revenons en arrière, lorsqu'à 18 ans il eut une « panne » d'énonciation sur une scène de théâtre. À la même période, la mort d'un oncle, le seul de sa famille qui ait eu quelque consistance à ses yeux, déclencha une série de symptômes hypocondriaques. Il pensait à sa mort, à celle de ses parents. Il maigrit, il souffrait de migraines et de vomissements comme sa mère. Il commença alors sa première analyse. Notons que ses analystes successifs furent à chaque fois des hommes connus, à une exception près. Son entrée en analyse (la première, donc) fut caractérisée par la sensation d'éprouver « le féminin dans [s]on corps », qu'il interpréta comme une identification maternelle. Pendant cette cure, il « s'autorisa » à recevoir ses patients, sans avoir fini ses études, et dans une certaine « illégalité ». Il prétendait d'ailleurs se soutenir de cette dernière position.

Passons sur les analyses qui suivirent celle-ci et précédèrent la dernière avec P. Il fut atteint de troubles hallucinatoires visuels dans un contexte transférentiel ; il constata sa difficulté à rester durablement avec une femme. L'analyse qui semble avoir aggravé sérieusement le tableau fut l'avant-dernière. Il avait choisi un homme très viril. Lors d'une réception, il s'était battu avec lui et l'autre avait jeté ses lunettes à terre. « Vous méritez de vous analyser avec un homme », aurait commenté cet analyste, qui mettait l'accent sur le paraître. Jim acquit là une grande consistance virile. Sa vie s'arrangea : travail, amour, tout lui souriait. Mais cette virilité identificatoire et imaginaire n'empêcha pas « le retour du féminin en lui ». Après une altercation en séance avec cet analyste qui lui avait rétorqué : « ce n'est pas vous qui allez m'apprendre à m'analyser », il sortit dans la rue. Une voiture de police était garée, le capot ouvert. Passant à côté, il regarda dans le coffre, et entendit une voix qui jeta : « curieuse ! » Il fut pétrifié par cette insulte féminisante et hallucinatoire.

Il changea alors d'analyste et vint chez P. J'ai décrit le début de la cure. Jim était de nouveau envahi par les « pannes » et l'« impuissance féminine » était revenue. Une interprétation de P. le soulagea et fit advenir cette virilité armée qui caractérisait sa position, probablement en continuité avec l'identification avec l'analyste viril qui avait précédé P.

Après quelques années se situe un virage décisif qui constitue le moment conclusif de la cure, même s'il n'en est pas la fin d'un point de vue temporel. Ce moment date d'un an avant qu'il entende la voix proférer « pas encore ! », suspendant ainsi sa sortie d'analyse. Lors d'une réunion mondaine, P. bouscula une amie de Jim. Luttant contre ce qu'il appelait sa propre « lâcheté », Jim se présenta chez P. pour arrêter l'analyse. Mais P. s'effondra alors devant lui, lui parlant pendant deux ou trois heures, « la tête basse ». Il lui raconta sa vie, l'échec de sa propre analyse, ses difficultés d'analyste liées à ses fréquents débordements passionnels.

Cette séance fut cruciale. P., cet analyste qui lui apparaissait auparavant surmoïque à cause de ses injonctions rectificatrices (ne pas trop en dire, ne pas trop en faire, etc.) devint soudainement pour lui un Autre divisé, contadictoire et inconsistant. Deux scènes de violence qui dataient de quand il était jeune homme, lui revinrent en mémoire. Dans l'une, il avait été violent avec sa mère, dans l'autre avec son père - à juste titre, disait-il. Du coup, son point de vue sur sa « lâcheté » changea. Il se croyait paralysé par la violence de l'Autre mais, par trois fois, il avait réussi à surmonter sa lâcheté et à répondre. La troisième était la séance avec P. qui changea tout. Les armes devinrent un simple sport de plaisir. Sa pratique analytique se modifia. Il n'avait plus besoin de rentrer dans « le choc phallique » avec les autres, notamment avec ses propres analysants.

Sa conclusion portait sur l'efficacité de sa dernière analyse. P., contrairement à l'analyste bellâtre d'avant, s'était laissé faire ; P. avait accepté de dévoiler son « inconsistance » devant Jim.

Résumons. Jim cherchait un soutien imaginaire à une position virile qui se dérobait. On a l'impression qu'il n'avait rien reçu sur ce plan de son père carent. Le fait que son avant-dernier analyste lui ait donné ce soutien dans la cure provoqua une réaction catastrophique, qui nous montre d'ailleurs les ravages de *l'ego-psychology*. La virilité de pacotille, cédée imaginairement par le moi fort de l'analyste, la « montre » virilisante, n'ont pas empêché que la féminisation - jusqu'alors confinée à l'hypocondrie - explose et envahisse Jim jusqu'à prendre la forme d'une hallucination verbale.

Que se passe-t-il dans sa dernière analyse? P. n'a pas fait semblant. Visiblement dépassé par ses propres symptômes, qui sont entrés en résonance avec ceux de Jim, il a été contraint de passer aux aveux. Lors de cette séance longue, sa carence et son sinthome ont pris le devant de la scène, ont été les agents de l'acte analytique. On ne peut qu'être réservé face à ce style musclé de « technique active » Mais son effet est intéressant à étudier. Un nouveau sinthome est créé chez l'analysant, qui influe sur sa pratique d'analyste. Peut être pourrions-nous définir ce sinthome comme la légitimité de sa propre inconsistance, qui lui faisait défaut. Son inconsistance de sujet, ce que Lacan appelait le manque-à-être du sujet, non symbolisée, lui apparaissait comme lâcheté ou l'incitait à une violence réactionnelle. En effet, la loi de l'inconsistance du sujet est donnée par son rapport à la castration symbolique. On pourrait dire que la preuve obtenue dans la réalité de l'inconsistance réelle de son analyste a « légalisé » sa propre inconsistance, a donné droit de cité à celle-ci dans sa vie comme dans sa pratique. N'oublions pas « l'illégitimité » initiale de sa pratique et la non-symbolisation de sa position d'homme, qui allaient de pair. Il s'agit d'un sujet dont le rapport à la castration symbolique est inexistant. Du coup, le père et les autres hommes sont ou « inconsistants », ou des « bellâtres », avec lesquels règne la violence et l'affrontement. À partir de la démonstration par P. de son inconsistance réelle, une loi s'inscrit paradoxalement dans le cadre d'un nouveau sinthome créé chez l'analysant. Le nouveau sinthome de Jim noue le symbolique avec l'imaginaire, prévalent jusqu'alors chez lui mais complètement disjoint du symbolique. Remplaçant la loi absente de la castration, il régule les relations avec les autres hommes et surtout avec les analysants.

On ne doit pas exclure cependant un reste inquiétant de l'opération : l'inconsistance, reconnue à partir de cette anecdote à l'analyste à la voix surmoïque (P.), ne fait-elle pas aussi le lit du retour dans le réel d'une voix autoritaire, celle qui profère « pas encore ! », et à laquelle croit P. ?

Cet exemple montre cependant, c'est le point que j'ai voulu aborder ici, que le sinthome produit par Jim à la fin de sa cure n'est pas une simple identification à un trait unaire prélevé sur son analyste, mais une résultante du sinthome de son analyste sur son symptôme initial. Or c'est avec ce nouveau sinthome qu'il opère à son tour comme analyste....

Notes

(*) Texte presenté le 29 juin 2000 au seminaire "Dits et contrefaits : la transmission de la psychanalyse"

1 On lira à ce sujet le compte-rendu de C. Bonningue, intitulé « La doctrine secrète de Lacan sur l'école », d'une intervention de J.A. Miller à l'ECF le 18 mars 2000, selon lequel il convient de différencier de la masse animée par la suggestion ou foule freudienne, la masse orientée par le transfert constituant l'École. Le problème est que les limites entre transfert et suggestion sont souvent floues et qu'un mauvais usage du transfert nous ramène à la suggestion la plus plate et la plus conforme au discours du maître. Les exemples n'en ont pas manqué dans l'AMP.

2 Ceci pourrait soutenir l'idée qu'il existe non pas une mais des psychanalyses (discussion avec Michael Turnheim)

Bibliographie

LACAN J.,

1, *Le Séminaire XXIII*, Le sinthome (1975-1976), non publié

2, *Le Séminaire X*, L'angoisse (1962-1963), non publié

3, *Le Séminaire XXIV*, « L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre » (1976-1977), non publié

4, *Ecrits*, « Position de l'inconscient » (1964), Seuil, Paris, 1966

5, *Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, (1963-1964), Seuil, Paris, 1973

6, *Le Séminaire XXII*, RSI (1974-1975), non publié

AUBERT J., « D'un Joyce à l'autre » in Aubert J., Cheng F., Milner J.-C., Regnault F., Wajcman G., *Lacan, l'écrit, l'image*, Champs Flammarion, Paris, 2000

MOREL G.,

1, « Témoignage et réel (I)»

2, « Témoignage et réel(II) »

3, « Le transfert de masse : un nouveau concept pour la psychanalyse ? », idem

JOYCE J.,

1. *Oeuvres I*, édition établie par J. Aubert, La Pléiade, NRF, Gallimard, 1982

2. *Oeuvres II*, édition établie par J. Aubert, La Pléiade, NRF, Gallimard, 1995

KALTENBECK F., « Promenades avec Ulysse - huit leçons sur l'art de James Joyce », in *L'atelier n°3, Hors-série* des *Carnets de Lille*, mars 1999, Lille, p. 7-62

ELLMANN R.,

1, *Joyce*, 1, Tel, Gallimard, Paris, 1987

2, *Joyce*, 2, Tel, Gallimard, Paris, 1987

HAMON M.-C., « Préface » in Hélène Deutsch, *Les Introuvables - Cas cliniques et autoanalyse*, 1918-1930, Paris, Seuil, 2000

CHRISTIEN-PROUET Claire, « Sabrina Spielrein », l'échec d'une transmission », publié sur la liste « dire » (http://www.egroups.com/group/dire)

Témoignage et Réel
Partie IV (*)

Geneviève Morel

La passe est une procédure de vérification de la transmission de la psychanalyse inventée par Lacan en 1967, et introduite dans son écrit : « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école ». Dans ce texte, Lacan n'utilise pas le terme, à la connotation plutôt juridique voire judiciaire de procédure, mais celui d'appareil. L'appareil de la passe suppose trois instances : le passant qui est candidat à une nomination d'AE (analyste de l'école), les passeurs qui sont des analysants supposés proches de la fin de leur analyse et de ce fait sensibles au discours de quelqu'un dans une position similaire, enfin un jury (ou

un « cartel de la passe ») qui sélectionne mais, selon la « Proposition », « ne peut [donc] s'abstenir d'un travail de doctrine, au-delà de son fonctionnement de sélecteur » (1).

C'est ce travail de doctrine que je souhaite poursuivre ici, après ma démission de l'AMP (Association Mondiale de Psychanalyse) dans laquelle j'ai fait partie d'un tel cartel de la passe, après avoir été nommée AE. Ce travail doctrinal n'a pu se faire dans ce cartel pour des raisons dont certaines vous apparaîtront dans la suite de mon propos. Je ne pense pas que l'idée de poursuivre ce travail à l'extérieur de l'école qui en a été la source soit déplacée. L'idée initiale de l'inventeur de la passe était en effet que l'expérience en soit transmise à l'extérieur de l'école : « De toute façon cette expérience ne peut pas être éludée. Ses résultats doivent être communiqués : à l'école d'abord pour critiques, et corrélativement mis à portée de ces sociétés qui, tout exclus qu'elles nous aient faits, n'en restent pas moins notre affaire » (2).

Les résultats de cette *s'*expérience s'adressaient donc, dès le départ, tant à l'école de Lacan qu'à l'IPA (3). Plus de trente ans après, cette expérience s'est disséminée en de multiples groupes, tous plus ou moins intéressés par la passe, même s'ils ne la pratiquent pas ou s'ils en ont souvent modifié les modalités.

Mais l'existence de la passe intéresse aussi les non-analystes. En tant qu'analysants potentiels : l'offre de la passe change les finalités mêmes de la cure, en proposant un au-delà non thérapeutique de celle-ci. L'un des objets de notre critique est d'ailleurs le coût analytique et institutionnel de cette offre.

Enfin, cette procédure intéresse aussi le non-analyste philosophe parce qu'elle amène du nouveau sur la transmission d'une expérience autrement opaque : ce qui se passe entre l'analysant et l'analyste.
L' « appareil » de la passe introduit en effet des tiers dans une expérience à priori limitée à deux protagonistes et, d'autre part, considère l'analysant (le passant) - et non l'analyste - comme le témoin essentiel de cette transmission. Certes - nous l'avons déjà discuté dans ce séminaire - les analysants devenus analystes ont traditionnellement transmis quelque chose de leur analyse, souvent sous forme de cas fictifs : ainsi Anna Freud, Hélène Deutsch dont nous a entretenu M. C. Hamon, ou Sabina Spielerein qu'a évoquée pour nous C. Christien. On pourrait aussi citer M. Little ou ce que nous savons de l'analyse de Ferenczi avec Freud par leur correspondance, et bien d'autres écrits.

Mais la passe tranche sur ces témoignages, car elle est orale et donc soumise aux aléas d'une transmission sans vérification ou « repentir »(4) possible de la place du passant : se confiant oralement aux passeurs, il ne contrôle nullement ce que reçoit le jury de leurs témoignages souvent divergents. Au cours de la passe, il n'est pas rare que le passant, ou un passeur, soit débordé par son inconscient : telle construction savamment élaborée s'abîme en un rêve qui l'invalide ou en un lapsus qui font partie de la transmission au même titre que le « contenu » initial. Ainsi, la dimension de l'énonciation compte plus que dans l'écrit, - qui est relu par son auteur -. Enfin, la procédure est offerte à un analysant ou à un sujet qui vient juste de finir son analyse : un certain effet de précipitation, un manque de recul, rendent précieux ce moment fugitif qui a tendance à s'estomper, à succomber ensuite à un inexorable refoulement.

Mon impression de cette procédure est celle d'une extrême concentration analytique. Pensons par exemple au nombre de scènes analytiques ou pseudo-analytiques (je veux dire de scène de parole adressée à un autre, pas forcément sous transfert) qui sont sous-entendues par elle - sous-entendues ou entendues d'ailleurs. De ma place dans le cartel, je pouvais en compter au moins sept qui en formaient le cadre.

Première scène : l'analyse du passant, parfois toujours en cours. Le passant témoigne auprès des passeurs (deuxième scène dédoublée s'ils sont deux). Les passeurs témoignent séparément ou en présence l'un de l'autre auprès du cartel (troisième scène). Mais, il y avait aussi en arrière-plan - et ne faut-il pas les compter ? - mon analyse et ma propre passe qui m'avaient conduite à cette place (encore trois scènes de plus). Et, ne l'oublions pas non plus, l'école qui rendait possible cet appareil complexe : une institution analytique avec ses « fondateurs », leur supposée légitimité analytique ou politique, leur idéologie, les mythes de la transmission véhiculés auprès des analysants par le discours courant de l'institution. Sept scènes au moins, donc. Et je pourrais y ajouter les scènes évoquées par la présence des quatre autres membres du cartel, mais cela deviendrait vertigineux, et les analyses des passeurs, sans compter les analyses des analystes, etc. Toutes ces scènes de parole comptent dans une passe et en augmentent la contingence. Mais il en résulte aussi une condensation analytique extrême rendant cette procédure incomparable à d'autres sortes de transmissions appuyées sur des écrits.

La concentration analytique de cette expérience m'est aussi apparue sous un autre jour, inattendu. Inattendu car le but de cet « appareil » était, pour Lacan, de savoir ce qui se passait pour un analysant lorsqu'il devenait analyste. À cette époque, sa théorie supposait en effet une destitution de ce qu'incarnait, à la fin de la cure, l'analyste pour son patient. D'une part, le sujet -supposé- savoir qui a soutenu l'effort analysant chute à la fin du trajet. D'autre part, le « référent latent » de ce sujet-supposé-savoir, nommé l'objet a, objet précieux ou déchet qui a causé le *désir* de l'analysant pendant la cure, a été d'abord localisé sur l'analyste. À la fin, l'analysant s'en sépare non sans des effets maniaco-dépressifs de deuil. Dans ces conditions, il était logique de se demander pourquoi un analysant qui a vécu cela souhaiterait prendre à son tour une place, celle de l'analyste, sachant l'issue destitutive qui en sera la conséquence inéluctable. C'est pour en savoir plus sur ce point que Lacan s'était lui-même mis dans le jury, d'où il écoutait, entre autres, les passes de ses propres analysants, ainsi mis à la place de sujet -supposé- savoir, dans une procédure inversée par rapport à celle de la cure.

Or, dans l'AMP, le but de la procédure était devenu tout autre : le « politique » y avait largement pris le pas sur l' « épistémique ». On voulait surtout sélectionner des analystes capables de servir aux fins institutionnelles souhaitées par le délégué de l'AMP : un « transfert de masse » sur sa propre personne (5). Mais l' « appareil » fonctionnait quand même.

En principe, il n'y a pas d'analyste spécifiquement didacticien chez les Lacaniens, toute analyse pouvant se révéler après coup avoir été didactique. Mais il existait à l'AMP des didacticiens de fait, ceux qui détenaient en même temps le pouvoir institutionnel. De ce fait, j'ai entendu en série des passes d'analysants d'un très petit nombre d'analystes. Ceci a mis en lumière la façon singulière dont analysaient ces analystes, à travers le récit de leurs analysants. D'où l'hypothèse, que j'ai commencée à développer depuis ma deuxième intervention à ce séminaire, et que je vais vous rappeler.

Lacan voulait savoir ce qui motivait l'analysant à devenir analyste d'autant plus qu'il refusait la théorie, dominante dans la psychanalyse, de l'identification de l'analysant à l'analyste à la fin de la cure. Cependant, comme je l'ai rappelé, ses propres théories, ni celle de la réduction transférentielle avec séparation de l'objet a (1967), ni celle de l'identification au symptôme (1977) n'expliquent la structure spécifique des groupes analytiques. Des phénomènes identificatoires, des « courants » massifs et affectifs les hantent, dont on est fondé à se demander s'ils ne proviennent pas de l'analyse elle-même et du transfert (6). Il est donc nécessaire de réinterroger, d'une façon critique, le lacanisme à propos de l'identification à l'analyste.

Mais une deuxième voie de recherche m'est apparue, du fait de l'expérience des cartels de la passe et d'une notion rencontrée dans le séminaire Le *sinthome* (75-76) de Lacan, celle du « prolongement du symptôme ». Cette notion est introduite dans le contexte de la théorie borroméenne de Lacan, où le sujet est représenté par un nouage entre les trois registres du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Le nœud borroméen implique un nouage tel que les trois ronds tiennent ensemble sans qu'ils soient attachés deux à deux. Mais dans son séminaire Le *sinthome*, consacré en partie à James Joyce, Lacan admet que, pour de nombreux sujets, le nœud n'est pas borroméen. Les trois ronds ne tiennent ensemble que grâce à un quatrième, le sinthome. C'est donner au symptôme une valeur qui n'est plus seulement pathologique, mais celle d'une fonction de soutien de la réalité pour le sujet. Freud l'a anticipée avec sa définition du symptôme comme compromis entre la pulsion et le refoulement. Selon Lacan, ce quatrième rond du sinthome était pour Freud la réalité psychique ou le complexe d'Œdipe. L'analyse consistait à renouer autrement les registres. Mais d'autres sinthomes que le père (qui est au cœur du complexe d'Œdipe freudien) sont envisageables. Si, dans la névrose, le nom-du-père qui représente l'instance symbolique du père ou la loi de la castration est au cœur du sinthome (cf. les grands cas freudiens : Dora, l'homme aux rats, Hans), il en va autrement dans la psychose. Le cas de Joyce met en évidence un sinthome constitué par son art, à partir duquel il se fait un nom et se fabrique un ego, sans l'appui du nom-du-père. Son sinthome se construit au fil de l'œuvre, à partir d'un noyau symptomatique initial, « les paroles imposées », qu'on peut référer à son père. Le père de Joyce est carent dans la mesure où il ne lui a rien transmis. Mais l'enfant Joyce s'est d'autant plus accroché aux paroles paternelles : encore *infans*, il apprenait par cœur les paroles échangées par son père et son oncle, pensant y découvrir un accès au réel. Son travail sur le rapport entre le *langage* et le réel l'a conduit à inventer une nouvelle forme de littérature. Joyce déconstruit la langue anglaise en laissant agir sur lui toutes ces paroles, à lui imposées, et entendues dans sa vie quotidienne : il s'agit à la fois d'une défense contre le symptôme initial des paroles imposées, et aussi d'un envahissement de la langue par celles-ci, transmué en écriture. Le sinthome joycien « répond » donc à la carence paternelle en « prolongeant » son symptôme initial des paroles imposées. Lacan évoque le « prolongement du symptôme » à propos de Lucia, la fille de Joyce. Sa « télépathie » prolonge le symptôme paternel des paroles imposées. En effet, la croyance en la télépathie implique un pas au-delà des paroles imposées : le

sujet en reçoit, mais en émet aussi pour les autres sous forme de messages. Un autre exemple intéressant est celui de Lacan lui-même dans son rapport à Freud. À le suivre, son invention du réel dans le nœud borroméen serait sa réponse sinthomatique à la tentative freudienne de fonder la découverte de l'inconscient sur l'énergétique - tentative ratée selon lui - L'invention de « son » concept du réel serait un sinthome qui répond à une « carence » théorique du fondateur de la psychanalyse.

J'ai émis l'hypothèse que la transmission de la psychanalyse puisse s'étudier en termes de sinthome : l'analysant crée un nouveau symptôme, un sinthome, à partir du symptôme dont il souffrait à l'entrée de la cure, lequel est bâti sur la carence de son père. Ce nouveau symptôme ou sinthome est donc créé à partir de l'ancien symptôme, mais aussi à partir de celui de l'analyste qu'il prolonge ainsi. Dans la pratique, le nouvel analyste analysera avec son sinthome, donc gardera ainsi une marque du sinthome de son analyste. Cependant, cette marque consiste en une façon de procéder, un savoir-faire, qui n'est pas assimilable à un trait d'identification comme le trait unaire de la deuxième identification freudienne : je prélève sur l'autre un trait que je garde et que je transmets tel quel. Il s'agit plutôt d'une manière de nouer, singulière et symptomatique, qui donnera des résultats différents avec des analysants différents.

Aujourd'hui, j'ai choisi l'exemple d'un analyste, M. X.., dont plusieurs analysants ont fait la passe devant le cartel dont j'étais membre. Le symptôme de cet analyste, M. X.., sensible, nous le verrons dans sa pratique, est de vouloir faire le « bon père », celui qui incarnerait une certaine norme idéale pour les fils. Deux passes, de deux hommes en analyse avec M. X.., Gil et Jules, mettent en évidence les effets induits sur deux sujets de structure et d'histoires différentes. Une analysante de Jules, Ève, a elle aussi présenté la passe devant le même cartel. Ainsi verra-t-on comment Jules analysait Ève avec le symptôme qu'il avait construit avec M. X..

Gil ou le fils-secret

Gil entre en analyse avec un secret, articulé à une construction oedipienne.

En plus de ses enfants « légitimes », Gil a un fils naturel qu'il n'a ni reconnu, ni assumé sur aucun plan. M. X. sera le seul dépositaire de ce secret. Gil est le fils aîné - légitime - d'un père qui a eu plusieurs enfants naturels. Son père est présenté comme un imposteur : il se disait médecin alors qu'il n'avait jamais fait d'études et s'introduisait ainsi dans les maisons pour y séduire les femmes. Il menait une double vie, d'une part avec la mère de Gil, d'autre part avec une infirmière, sa maîtresse dont il avait aussi des enfants. Gil avait neuf ans lorsque son père est décédé d'un infarctus qu'il n'avait pas su diagnostiquer à temps. Gil prit alors la place de son père auprès de sa mère, institutrice, qu'il soutint en tant que fils aîné. Il alla jusqu'à faire la classe à sa place lorsqu'elle était malade. Gil devint médecin et épousa une jeune fille qui passait pour riche mais était pauvre, dont il eut des enfants. Il souffrait d'un sentiment permanent d'imposture : il ne pouvait s'empêcher de dire autour de lui qu'il était fils de docteur, que sa femme était de riche origine… Ainsi était-il admis dans certains milieux où il avait l'occasion de séduire des femmes. Et puis, il y avait ce fils naturel et secret… Gil avait tendance à faire le savant dans de nombreux domaines hors de ses compétences. Son savoir lui semblait superficiel, un savoir de « contrebande ». Son symptôme consistait donc en un « se faire passer pour » ce qu'il n'était pas.

D'autre part, ce Don Juan souffrait d'éjaculation précoce. Il ne savait ni jouir, ni faire jouir, se plaignit-il. Là encore, le symptôme avait une référence paternelle : la mère était frigide car le père, ce séducteur, n'arrivait pas à la faire jouir.

Un rêve, au début de son analyse, le montre, terrifié, dans un champ. Il est en civil, parmi des guerriers, en danger donc de se faire repérer tant par eux comme un traître que par l'ennemi comme une cible. M. X. interprète le rêve comme la nécessité et l'urgence pour Gil de s'engager à ses côtés dans la « reconquête du champ freudien ». Il s'agit d'une expression militante qui figure dans l' « Acte de fondation » de 1964, de Lacan.

Cette interprétation inaugurale de M. X. donne le ton de plusieurs de ses interventions, notamment à la sortie de la cure. Gil occupe en effet une position stratégique pour le champ freudien et M. X., haut responsable de l'AMP, l'a poussé à faire la passe à un moment politiquement important. Il interviendra en sa faveur auprès du cartel de la passe, après que celui-ci ait refusé le candidat. Il souhaitait la révision de la réponse du cartel au nom des intérêts de l'AMP (7). Si Gil avait choisi M. X. comme analyste, ce n'était pas seulement pour sa position institutionnelle, mais aussi car il l'avait connu « vêtu de jeans et de bottes ». M.

X. lui était alors apparu comme un double idéal. Il parlait sans notes, très à l'aise devant les étudiants. Gil rêvait de reconnaissance. Il avait le sentiment d'avoir été « père de lui-même », trop jeune orphelin de père. La paternité lui posait problème et il avait déjà fait une tentative analytique avant de rencontrer M. X., à la naissance de son aîné. Ce qui ne l'avait pas empêché de concevoir ce fils naturel qui le hantait.

M. X. prit pour Gil la place d'un père protecteur. Ainsi, lors d'un conflit institutionnel avec le délégué de l'AMP, M. X. consola Gil, en « bon père », dit celui-ci. Il sut lui montrer que lui-même acceptait beaucoup sans se fâcher… Lors d'une de ses dernières séances, Gil lui raconta une nouvelle aventure que M. X. désapprouva : « ce sont des contes », lâcha-t-il et Gil renonça à cette liaison. À la même période, Gil envoya sa fille consulter M. X.. Celui-ci, complimenta le père : « Félicitations pour votre fille ! » Le double message était limpide : « Vous êtes un bon père » et « Cessez vos frasques » Gil considéra alors l'analyse comme finie. N'avait-il pas maintenant argent, savoir et reconnaissance, mais plus en contrebande ?

Il déduisit de son analyse que son fantasme fondamental était d'être un enfant qui cherchait son père, qui voulait « se faire voir » pour se faire reconnaître. Deux rêves, faits pendant la passe, lui parurent authentifier ce résultat, cherché et obtenu.

Dans le premier, il enseignait à l'Université sans papier ni stylo. Personne ne lui prêtait attention. Une fille pauvre et sans culture traversa la salle. Gil lui parla et la séduisit. Ce rêve signait, selon Gil, la fin de son sentiment d'imposture enfin dominé, face au public. Le regard des autres ne comptait plus pour lui et il assumait sa position vis-à-vis de sa mère (souvenons-nous qu'il avait dû la remplacer comme « maîtresse »).

Le second rêve, sexuel, prend place dans la maison vide du père. Après avoir fait l'amour avec son épouse, il se promenait en érection devant les fenêtres ouvertes. Sa mère et d'autres femmes l'aperçurent et se mirent à hurler. Il n'eut que le temps de fermer la porte.

À supposer que ces rêves soient interprétables sans plus d'associations de la part du rêveur, et vu le contexte donné par le récit de Gil, on a plutôt l'impression que sa problématique de départ a été consolidée, fixée par l'analyse sans grande transformation. Certes, il envisage avec calme et non sans cynisme de faire cours sans rien préparer (M. X. y excelle). Le second rêve ne montre pas - c'est le moins qu'on puisse dire - que Gil ait rompu avec le « se faire voir » qu'il considère avoir été son fantasme fondamental, ni avec une quelconque jouissance du regard (ici sur son organe) dont il prétendait s'être délivré. Ce rêve pourrait bien cependant illustrer une thèse souvent défendue par notre ami Slavoj Zisck. À savoir que l'envers du « bon père », le père médiateur de la norme, est souvent une figure un peu obscène (8). L'exhibition phallique du deuxième rêve n'en est-elle pas l'ébauche ?

En tout cas, la position de « bon père » de M. X. adoubant Gil-le fils comme un « bon père » lui aussi, l'admettant dans la confrérie des analystes patentés non-imposteurs, a laissé dans l'ombre, probablement à jamais, l'énigme du fils secret, amené par Gil comme emblème de lui-même à l'orée de la cure. Celui-là peut en effet « aller se faire voir », comme on dit. Il ne sera jamais ni reconnu ni analysé. De même pour l'imbrication du symptôme du fils et de la faute du père - pourtant un classique de la névrose obsessionnelle. N'y avait-il pas quelque enjeu mortel pour le fils dans un savoir dont l'imposture a coûté à la vie au père ?

Jules ou le fils sacrifié

Jules a commencé son analyse à vingt cinq ans, avec une femme, à la suite d'un conflit violent avec sa mère. Psychiatre et psychanalyste, il s'intéresse particulièrement au corps. Jeune marié, il « planifiait une grossesse » avec sa femme lorsqu'il rêva d'une phrase : « Sara percera ». Sara était le prénom de son analyste. Immédiatement survint un fantasme : « se faire pénétrer analement par une femme. » Il commença dès lors, compulsivement, à réaliser ce scénario auquel il donna dans la cure le statut d'une perversion transitoire, dont les lacaniens connaissant la référence à Ruth Lebovici (9). Cette « perversion » dura onze ans, avec des femmes différentes. Avec le fils qui lui était alors né, il se comportait en « père terrible » : « c'est comme *surveiller et punir* de M. Foucault », disait-il.

Ayant interrompu l'analyse avec Sara, il reprit avec M. X., choisi lors d'une conférence où celui-ci avait cité des ouvrages lus par le père de Jules : Joyce, Freud, Spinoza, des livres sur le judaïsme. Le père de Jules

ne disait jamais rien à son fils. Il ne parlait que de ses lectures. Jules n'a gardé aucun autre souvenir de son père, un PDG qui fit banqueroute et mourut d'un infarctus aux toilettes. Jules dénonçait dans sa passe la « carence » en parole de son père. Il considère s'être analysé avec des livres pour pallier ce vide et y faire limite. Dans cette veine, les multiples interprétations de son analyste lui apparurent comme une suppléance au silence paternel. M. X. fut pour lui ce qu'il n'avait pas eu, un père qui parlait. Dans sa passe, Jules transmit minutieusement une dizaine des interprétations de M. X., souvent des phrases assertives complètes, en forme de règles de conduite. Pour Jules, la parole de M. X., eut valeur de loi, une loi incarnée dans une énonciation.

Au début, pourtant, M. X. se taisait. Jules assimila ce silence à celui de son père, un silence lourd de savoir et potentiellement d'autre chose, d'une « volonté mauvaise ». Il se sentait comme « un pantin entre les mains de l'analyste ». À cette époque, continuaient les séances de « massage ». La masseuse prétendit même être enceinte de lui, à tort. M. X. commenta : « Une femme si dominante qu'elle peut vous désigner comme père ». L'objet désigné de façon indéterminée par cette interprétation était certes la masseuse, mais pouvait être aussi la femme de Jules ou Sara, sa première analyste. En effet, le fantasme de pénétration anale par une femme était contemporain de la grossesse planifiée par Jules avec son épouse pendant sa première analyse et avait été précédé, on l'a vu, d'un rêve de transfert : « Sara percera ».

La stratégie de M. X. fut, me semble-t-il, d'une part de parler beaucoup sous forme de l'énonciation de sentences et de règles de conduite, pour suppléer au déficit symbolique paternel ; d'autre part, d'écarter systématiquement la féminisation du sujet. En effet, celle-ci, sensible dans le fantasme de pénétration, avait été corrélative de sa paternité. Une intervention de M. X. fit chuter cette signification, après trois ans d'analyse :

> « M. X. : - Il ne faut pas s'identifier au déchet.
>
> Jules : - Comment dois-je le prendre ?
>
> M. X. : - Comme une règle éthique. »

Jules renonça alors aux « massages » et rencontra sa deuxième femme pour laquelle il divorça de la première, malgré le scepticisme de M. X. quant à ce changement d'épouse. Jules l'interpréta, quant à lui, comme le passage d'une femme-mère à une femme-femme. « C'est logique qu'après la dégradation vienne l'idéalisation » commenta M. X.. Et, comme Jules l'interrogeait sur cette « logique » : « Il faut donner à çà une fin logique et voir si ça tolère l'épreuve de la passe », répondit-il.

À ce moment de la cure s'opéra une sorte de bascule de la femme. Au niveau de la partenaire, la femme-mère dominante céda la place à la femme-femme, corrélativement à la « revirilisation » du sujet qui renonça à être pénétré. Mais, dans le transfert, l'analyste fut alors féminisé : il revêtit « un masque de mime homosexuel » dans un rêve.

Jules s'engagea alors dans un travail de reconstruction, dans trois directions.

La première situait le fantasme de pénétration comme un effet du désir maternel. Lorsque Jules, âgé de trois ans, avait visité sa mère souffrante à l'hôpital, elle lui avait dit qu'il avait de jolies jambes et qu'il était un enfant prodige car il savait déjà lire. Jules en déduisit la forme que prit, ultérieurement, son désir comme analyste : un intérêt pour la lettre à cause de son don précoce pour la lecture et une passion pour le corps à cause de cette visite à sa mère hospitalisée. Dans le prolongement des paroles maternelles féminisantes sur ses jambes, il situait une histoire infantile d'attouchement anal avec un cousin et une insulte (« putain ») reçue de ses camarades de classe.

La seconde direction de la reconstruction concernait la faillite paternelle. Un rêve-*Witz* jouait sur les noms du père et d'un lieu géographique d'une part, sur la faille (comme précipice) et la faillite, d'autre part. Jules en tira une formule : « P implique F », soit « si père, alors faillite ». M. X. ponctua : « La faillite de votre père vous poursuit même en rêve » et interpréta alors le fantasme de pénétration comme la manifestation, en forme de dénonciation, d'une croyance exagérée dans le père. Jules en déduisit que ses pratiques sexuelles n'étaient que la mise en évidence, en forme d'*acting-out* de l'imposture de son père. Le bénéfice thérapeutique(dans la mesure où le sujet en avait horreur) de ces deux points fut d'écarter la féminisation

du sujet. La proposition « être père implique d'être transformé en femme », déductible du fantasme de pénétration, fut mise hors-jeu et ce fantasme entièrement référé au désir maternel. De ce fait, la féminisation comme signification sexuelle fut séparée, tant du père que de la paternité Il faut noter, cependant, une incertitude sur ce dernier point. Peu avant de faire la passe, le sujet rêva que son père, qui n'avait jamais proféré le moindre jugement sur lui, disait : « Tu es un gigolo », phrase porteuse d'une signification féminisante. D'autre part, Jules continuait son analyse et n'envisageait pas de se séparer de M. X.. Or, celui-ci occupait transférentiellement, la place d'un père à la fois légiférant et féminisé. Cette signification pouvait encore revenir sur le sujet à l'avenir. L'implication inventée par Jules, « P implique F », peut en effet se lire aussi : « si père, alors féminisation ».

En ce qui concernait la paternité, Jules suivit un chemin singulier. Il inventa un sinthome qui s'appuyait tant sur la carence paternelle que sur le sinthome de son analyste. Celui-ci avait parié sur « l'efficacité symbolique » d'une parole légiférante se substituant au silence paternel. Mais le silence de son père, joint au goût de celui-ci pour les livres savants, orienta Jules vers la fonction de la lettre dans la tradition juive. Une lecture du sacrifice d'Isaac dans la *Genèse* l'amena à conclure que le judaïsme niait le sacrifice du fils aîné (ce qu'il est lui-même). La circoncision viendrait célébrer ce renoncement. Or, il n'avait pas été circoncis, il ne savait pourquoi. Le fantasme de pénétration, requalifié de « sacrificiel », fut alors réinterprété dans ce cadre. D'une part, il considérait avoir été sacrifié par son père, au lieu d'être circoncis dans la tradition juive. Il ignorait les raisons de son père. Le silence de celui-ci, son secret prirent sens d'être lus avec le sacrifice d'Isaac. En effet, Abraham, le père, a gardé le secret sur ce sacrifice vis-à-vis des siens. Dieu seul savait les raisons de son exigence vis-à-vis d'Abraham. Et ce sacrifice est aussi celui d'Abraham lui-même, car il doit sacrifier son bien le plus précieux, ce qu'il aime le plus au monde, son fils. Cette élaboration changea radicalement les relations de Jules à son fils. Il cessa d'être un père terrible, aida son fils à se faire circoncire et arriva à se séparer de lui : il était jusque là resté rivé à cet adolescent. M. X. authentifia ce moment en ponctuant : « Je considère ça comme un acte ». On peut se demander si l'analyste n'a pas pris ici la place de Dieu, le seul à savoir les raisons du sacrifice et à pouvoir, soit l'exiger, soit en dispenser le père. La circoncision est donc conçue par Jules comme un opérateur de séparation du père et du fils, qu'il faudrait, dit-il, réduire à un « effet de lettre ».

On pourrait faire résonner la place donnée par Jules à la lettre-circoncision comme cicatrice du renoncement à un rapport sacrificiel entre père et fils, avec la lecture derridienne du sacrifice d'Abraham dans *Donner la mort*. Relisant *Crainte et tremblement* de Kierkegaard et la *Lettre au père* de Kafka, Derrida posa que la littérature commencerait dans cette scène du secret entre le père, le fils et Dieu, comme l'écriture de « la filiation des filiations impossibles » : « La littérature commencerait là où on ne sait plus qui écrit et qui signe le récit de l'appel, et du « Me voici ! », entre le Père et le Fils absolus. » (10), écrit-il. (« Me voici ! » est la réponse d'Abraham à l'appel divin). L'enjeu du secret entre père et fils (donc de la littérature) serait l'impossibilité du mariage, « le secret du ' prendre femme ' ».

La lettre a donc pris pour Jules la place qu'occupe, dans la psychanalyse, la castration symbolique, celle d'un opérateur de transmission de la virilité du père au fils (11). Mais, c'est aussi avec ces « effets de lettre » que Jules opère dans sa pratique d'analyste, comme nous le verrons dans le cas d'Ève. C'est pourquoi, cette construction de Jules sur « l'effet de lettre », qui noue le réel du silence paternel, le symbolique de la transmission du père au fils et l'imaginaire du corps (le sacrifice), tout en soutenant sa pratique d'analyste peut être considérée comme un sinthome.

Ève et l'analyse orientée par la lettre

C'est avec ce sinthome qu'Ève a fait son analyse. Elle s'était présentée à la passe pour devenir membre de l'AMP, après douze ans d'analyse avec Jules. Son cas illustre le type de demande « politique » reçue par le cartel. Ainsi, le moment crucial de son analyse était une conférence de J.-A. Miller intitulée « Le triomphe de Jacques Lacan », où il soutenait que la passe était comme « la douane » On arriverait à l'entrée de l'école (la frontière) avec sa mallette qu'on donnerait à fouiller : « rien qui ne se sache du contenu de la mallette ». Voilà qui nous met au parfum de la noble mission dévolue à la passe dans l'AMP !

Dans son analyse, Ève dit avoir saisi ce qu'était la castration. Commentant le film « L'empire des sens » à Jules, celui-ci lui fit remarquer que la castration était à l'initiative de la femme. Il lui demanda d'épeler un nom propre et Ève oublia une lettre. Jules ponctua : « la castration c'est ça » et Ève « comprit » ce que c'était : un phénomène de langue, l'effet d'une lettre manquante. Nous saisissons ici la distance qu'il y a entre la castration freudienne et la castration selon Jules. L'insistance de cette analyse sur la lettre était

sensible dans le guide pris sur le nom propre pour s'analyser. Chaque lettre y prenait une signification et permettait d'épeler des souvenirs d'enfance. Le tout laissait une impression plutôt arbitraire. Cependant, on apercevait une problématique phallique. Le problème d'Ève était sa trop grande beauté. Son père l'avait traitée d'« ordure » dès l'enfance. Il était donné pour responsable d'une inhibition à étudier. Ève s'était mariée deux fois et s'était choisi un second mari non affecté par la beauté féminine. Grâce à ce mariage, elle avait réussi à se séparer du regard paternel sur sa beauté et à sortir corrélativement de « l'ordure » : elle finit ses études.

L'analyse avec Jules, « orientée par la lettre » selon les dires d'Ève, lui fit prendre ses distances avec sa mère, une « précieuse » qui parlait en rimes et avait un désir mortifère sur lequel nous n'eûmes pas grande précision. Ève avait choisi Jules à cause des paroles « énigmatiques » qu'il lui avait adressées : « Tu ne seras pas séduisante si tu sais », et « Ce qui arrive dans une analyse est ce qui peut se transmettre autour de l'analyse ». Auparavant désorientée et gênée par les regards masculins, l'analyse avait produit un double bénéfice thérapeutique : elle était maintenant dans « l'orientation de la lettre » et elle n'était plus torturée par les regards des hommes. Probablement peut-on déduire de la première phrase de Jules, qu'orientée par la lettre et « sachant » donc, Ève pensait avoir perdu cette beauté jugée ravageante ? Son récit n'était guère convaincant quant à l'efficacité de l'analyse « orientée par la lettre », mais il montre que Jules analysait effectivement avec le sinthome construit avec M. X., celui des « effets de lettre » substitués à la castration.

Conclusion

Comment M. X. avait-il, dans son analyse, construit le sinthome qui l'a conduit à analyser en faisant le père, nous ne le savons pas. Mais, sa façon de faire le « bon père » avec Gil et Jules était différente, en résonance avec la problématique de chacun. Avec Gil, dont le symptôme l'embrouillait dans l'imposture paternelle, M. X. a joué le père imaginaire qui pourrait octroyer à Gil - dans la réalité de l'institution analytique - la reconnaissance sociale à laquelle il aspirait depuis toujours. Le résultat fut une opacité accrue du symptôme et un renforcement cynique de l'assurance moïque du sujet. Cependant, sa position conduisit M. X. à dévoiler sa propre imposture dans sa manière d'intervenir en faveur de son protégé dans la passe.

Avec Jules, M. X. a occupé la place d'un père symbolique légiférant, remplissant le rôle laissé par le père du sujet. Il a en même temps pris sur lui la féminité corrélative, dans ce cas, de la paternité. Il en est résulté un incontestable gain thérapeutique. Jules a réussi - nous l'avons vu - à construire un sinthome autour de la question de la filiation. Il a interprété la castration, pour lui symboliquement inaccessible, en termes de lettre, tout en réinscrivant la filiation dans la tradition juive. Il analyse avec ce sinthome, nous l'avons vu avec Ève. Que son analyse avec M. X. ait fait de lui un analyste freudien, voilà qui est plus improbable.

Notes

(*) Texte presenté le 11 janvier 2001 au seminaire "Dits et contrefaits : la transmission de la psychanalyse"

(1) LACAN J., « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école », Scilicet 1, Paris, Seuil, 1968, p 27.

(2) op. cit. p 24.

(3) Franz KALTENBECK a émis l'hypothèse, dans son exposé « Les aliénations de l'analyste » (publié sur la liste « dire ») que l'invention de cet appareil serait la cicatrice du trauma subi par Lacan lorsqu'il fut « négocié » par l'IPA auprès de ses propres élèves et analystes.

(4) J'utilise ce terme dans le sens qu'il a en peinture : « trace d'un premier trait qu'on a corrigé », (Littré).

(5) cf. MOREL G., « Le transfert de masse : un nouveau concept pour la psychanalyse ? » (publié sur la liste « dire ») et aussi DELEUZE G. et PARNET C., *Dialogues*, Champs-Flammarion, Paris, 1992, p 102 sq. DELEUZE définit la « fonction de masse » de la psychanalyse par son passagejuridique du contrat au statut. Au lieu d'une « *relation contractuelle temporaire* » le psychanalysé acquiert un *statut* incessible,

inaliénable » La psychanalyse devient « l'affaire de toute une vie ». C'est l'École Freudienne de Paris, fondée en 1964 par Lacan, qui a exprimé cette exigence pour la première fois, selon DELEUZE.

(6) cf. MOREL G., "Témoignage et réel (II) » - « Réduction formelle et réduction transférentielle ». publié sur la liste « dire » et « Témoignage et réel (III) » - « Le prolongement du symptôme », publié sur la liste « dire ».

(7) Cet épisode m'a amenée à envoyer une lettre de désaccord aux membres du cartel, qui fut transmise à M. X.. À la suite, le cartel ne fut pas convoqué pour les réunions prévues pour le travail doctrinal et clinique sur les passes entendues…

(8) ZIZEK Slavoj, *Subversions du sujet*, Rennes, PUR

(9) LEBOVICI R., « Perversion sexuelle transitoire au cours d'un traitement psychanalytique », cité dans LACAN J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p 609-11.

(10) DERRIDA J., *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p 179.

(11) « Pas de virilité que la castration ne consacre », Lacan J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p 733.

(12) ie. opportuniste.

La queja por falta de imaginación

Franz Kaltenbeck

Traducción de **Marta Dubini**

La falta de imaginación y el impedimento en la capacidad de jugar han sido, a menudo, puestos en evidencia en niños autistas. Incluso, algunos neuróticos se quejan, a veces, de lo mismo. Quienes nos hacen escuchar esta queja, no son, justamente, los menos dotados. Propongo tomarla en serio, ya que, aun cuando sea pronunciada sólo una vez al comienzo del análisis, abre, quizá, una pista a lo desconocido. Tengo algunas razones para pensar que a través de esta queja, el sujeto en análisis cruza los caminos de filósofos y de artistas que han ido lejos en la exploración de su ser

1. Frances Tustin – acerca de los niños que no pueden jugar.

Abordaré el problema subrayando algunos puntos en un texto muy bello de Frances Tustin [1]

Según la autora, la característica más notable de los niños autistas es que no pueden ni jugar ni comunicar. Dos tipos de entidades hacen obstáculo a estas actividades simbólicas: - Los **"objetos autísticos"** (autistic sensation objects) . Son objetos duros, rígidos - el anillo de un llavero, por ejemplo – de los que el niño cree que forman parte de su cuerpo. Estos objetos lo tranquilizan, dándole un sentimiento de existir, de continuar siendo. No juega con ellos, aun cuando se trate de juguetes. Lo sostiene siempre, lo aprieta. Según Tustin, este objeto le sirve para excluir el peligroso "not-me" (no-yo)

La segunda entidad que obstaculiza la posibilidad del juego no es un objeto sino un conjunto de formas provenientes de sensaciones corporales, tales como el flujo urinario o las burbujas de saliva alrededor de la boca y sensaciones que provienen de diarreas o de vómitos. Estas "**formas de sensaciones autísticas"** (autistic sensation shapes) pueden ser producidas por giros (spinning) o balanceos. Así, una silla giratoria y un ventilador eran los dos objetos sobre los que se precipitaba un chico autista cada vez que entraba a mi consultorio. Ni los "objetos" ni las "formas de sensación" deben confundirse con los objetos transicionales. Estos tienden un puente hacia el no-yo, aquellos elevan una barrera. Las formas de sensación - a menudo evanescentes - son idiosincrasias propias del niño que las utiliza. En ningún caso son compartidas con el otro.Tustin las considera como tranquilizantes engendrados a nivel del cuerpo. Estas formas de sensación autística inhiben y suprimen, además, el desarrollo cognitivo, y, al igual que los objetos autísticos, suplantan la capacidad de jugar.

Pero, ¿por qué?

Tustin no pretende dar una etiología general del autismo psicogénico, pero ha tratado un cierto número de niños autistas cuyas madres no soportaron el nacimiento de su hijo. Al dar a luz habían perdido - con el niño – " una parte que las había confortado y protegido. Una parte de su cuerpo".

Estas mujeres estaban en situaciones solitarias particulares. A menudo habían perdido una persona cercana antes o durante su embarazo. Según un estudio publicado en 1986, el embarazo tiende a inhibir el duelo, de manera que para una mujer encinta sería difícil llegar hasta el final del mismo. Cuando el niño nace, una madre se siente "amputada" de una parte de su cuerpo; otra se designa como una "no persona".

F.Tustin nos enseña que una madre semejante, no será capaz de ayudar a su hijo cuando, a su turno, deba entrar en una situación similar, a saber, a partir del momento en que comprenda que el pecho no forma parte de su boca. La rabia y el pánico del bebé, producidos por la amputación aparente del pecho se asemejan mucho a la aflicción sufrida por su madre. En un momento en que el niño es extraordinariamente sensitivo, la madre no puede crear el clima emocional que le permita superar la pérdida de la sensación producida por la combinación del pecho y de su lengua. El niño se siente abandonado, vulnerable, sin ayuda. [2] De allí su recurso ulterior al objeto y a las formas autísticas de las que Tustin dice, de una, que es demasiado dura, y de las otras, que son demasiado blandas.

Efectivamente, conocí un varón autista, de 6 años cuya madre había perdido a su primer marido un año antes de su nacimiento. Aquel hombre, muerto en un accidente de auto, no era el padre del niño. Su muerte era mucho más problemática para esta mujer porque, si bien ya no lo amaba, luego de su deceso se sentía culpable.

Otra mujer había hecho un duelo interminable después de la muerte de su padre a quien ella había cuidado durante su enfermedad. Era la menor de diez hijos y se sentía muy próxima a él. Dos años después de la muerte del padre quedó embarazada**.** Ella quería, absolutamente tener un hijo de su compañero. Supo que estaba encinta antes de haber hecho el test de embarazo. Pero, a diferencia de su embarazo anterior, no sentía al niño en el vientre. Hizo un aborto natural y esta desdicha se agregó a su duelo. Si creemos en la teoría de Tustin, su hijo habría corrido riesgo de autismo.

Cuando el hijo de una madre mortificada por una pérdida no encuentra la ayuda necesaria para superar la pérdida del pecho, se liga a los objetos y formas autísticos de una manera física. Sólo existen el objeto tangible, la forma experimentada. No confiará ni en las imágenes ni en los fantasmas – que permanecen intangibles. Su imaginación está bloqueada. Su falta de imaginación ha sido demostrada en forma oral por Uta Frith. A esta falta se suma la imposibilidad de identificarse con el otro. Para que un niño pueda jugar es preciso que en un comienzo se haya jugado con él.

Ahora bien, el niño autista se ha cerrado antes de que esto haya sido posible.

Hasta aquí, la descripción que Tustin da del autista pone en una misma línea, ante todo, déficits (de la imaginación, de la capacidad de jugar, de identificarse y de asumir lo simbólico). Pero no se detiene aquí, sino que también cierne, en estos sujetos, un núcleo creativo, núcleo que está curiosamente ligado a su desarrollo más profundo. Al tener el sentimiento de que no hay nada de qué aferrarse para sostenerse, se hallan en un torbellino vertiginoso, ("they are spun around in a vertiginous fashion") y sus percepciones están desarticuladas ("their perceptions are in disarray"). Tustin encuentra estos estados en algunas estrofas del poeta T.S.Eliot.

Asimismo, autistas que comenzaron a hablar dan testimonio de la nada que los rodeaba. Una niña hablaba del color de la nada, de manchas de la nada. Había nacido, también ella, de una madre deprimida y usaba una concha marina como objeto protector. [3] También allí, Tustin cita a T.S. Eliot cuya poesía parece estar próxima a ese mundo de pérdida y privación:

> "Desciende más abajo, desciende
> al mundo de soledad perpetua,
> a la oscuridad, privación
> y destitución de toda propiedad.
>
> Disecación del mundo de la fantasía
> Inoperancia del mundo del espíritu"
> (T.S.Eliot, Cuatro Cuartetos)

El saber poético de Eliot correspondería, así, a lo que dicen los autistas cuando describen sus situaciones insoportables en términos de "agujeros negros" o de "nada" (nothingness) o cuando se designan a sí mismos como "nada" (nothing). Allí, Frances Tustin nos dirá algo muy importante. Una situación semejante puede ser una oportunidad o una amenaza. Es decir, puede volverse insensible por las prácticas manipuladoras del autista, o puede convertirse en oportunidad para actividades creativas .[4]

La autora supone a los poetas y a los artistas la capacidad de utilizar e stas situaciones autísticas como estímulos para la creatividad. Para Tustin, se trata, allí, de "situaciones de *holding* estéticas" que tienen, para el poeta, la función de superar "sentimientos de angustia no creativos", al compartir estos sentimientos con otros. De manera muy freudiana compara estas "situaciones de *holding* estéticas" con los juegos infantiles que permiten al niño elaborar sus sentimientos, su angustia y su miedo de que se lo deje caer. Es claro que los niños autistas no tienen acceso al*holding* del juego sin intervención terapéutica. Esta exige la instauración de una "transferencia infantil" en la que el terapeuta se ofrezca al niño como un pecho creativo y dador de vida.(ibid, p 115)

2. Juego, fantasma, poesía

Al hacer un paralelo entre el juego del niño y la poesía, F.Tustin remite, claramente, a la exposición que Freud pronunció el 6 de diciembre de 1907, ante 90 auditores, en el local de su amigo el librero y editor Hugo Heller, miembro de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Ese texto fue publicado en 1908 con el título " El poeta y la fantasía" (Der Dichter und das Phantasieren). Freud comienza por plantear la cuestión de saber de dónde toma el poeta sus materiales. Hace alusión al cardenal Ippolito d'Este, primer mecenas del Ariosto. El poeta le había dedicado su "Orlando furioso", pero el cardenal apenas lo recompensó con esta pregunta un tanto despectiva: "Pero de dónde sacas todas estas historias, Ludovico?".

Freud establece un parentesco entre el niño - cuya ocupación preferida es el juego - y el poeta. Al tomar su juego en serio, el niño se crea, al igual que un poeta, su propio mundo. Ordena las cosas según el orden que le place.

Sin embargo, aunque apoye sus "objetos imaginados" en las cosas visibles del mundo real, distingue el mundo del juego del de la realidad.

Observemos que Lacan no sigue aquí a Freud en esta apreciación, en el sentido de que el niño ya sería, en cierta manera, poeta. Ciertamente, piensa que el sujeto que deviene poeta está desde muy temprano aguijoneado por una vida pulsional que permitirá la sublimación [5], pero se opone a la idea del poeta romántico inglés William Wordsworth que dice que "el niño es el padre del hombre" [6]. Freud citó varias veces ese verso. [7]

El poeta, al igual que el niño que juega, crea un mundo fantasmático [8]. Incluso, ya adulto, el hombre no puede renunciar al placer que el juego le había procurado. Reemplaza, entonces, el juego por sueños diurnos. Pero no puede mostrar sus fantasmas a los otros, tiene vergüenza de ellos, los oculta como si constituyeran su más propia intimidad.

A veces, cree que es el único en forjar esos fantasmas, que, sin embargo, son compartidos con el resto de la humanidad. A la luz de la difusión general "de los fantasmas, la pregunta que el Cardenal le planteó a Ariosto aparece bajo una nueva luz. Ariosto cuenta gran número de historias, y, aunque las haya tomado prestadas, le pertenecen. El número de los fantasmas es relativamente restringido y ningún sujeto podría afirmar ser el autor de uno de ellos. Los seres humanos se esfuerzan vanamente en ocultar sus fantasmas: existe una especie de seres – los neuróticos – a los cuales una diosa severa – Ananké – les impuso decir de qué sufren y de qué se regocijan". Ellos confiesan sus fantasmas y gracias a eso, Freud puede deducir que ellos comunican también los fantasmas de todo el mundo.

Igual que el sueño, el fantasma es una satisfacción de deseo, una corrección de la realidad insatisfactoria. El fantasma contiene el objeto: " tal como en muchos cuadros de altar se muestra en algún ángulo el retrato del donante, en la mayoría de los fantasmas ambiciosos descubrimos en un rincón a la dama, por la cual el sujeto que fantasea lleva a cabo sus hazañas de héroe". Primeramente subraya que el fantasma es flexible. Se acomoda (auschmiegt) según la impresiones cambiantes de la vida." [9]. Es, probablemente, a este pasaje al que se refiere Lacan cuando habla de la cadena flexible del fantasma. Estas descripciones del fantasma son más bien esperables.

Pero Freud, entra, además, en la estructura del fantasma, y es en este lugar donde vuelve a ligarse con lo que nos interesa, a saber, **la imaginación** en el sentido de Kant.

Se puede ir más lejos y pensar en la estructura subyacente que permite cierta flexibilidad y es más radical que el fantasma. Ella no es, quizá, una sintaxis de frase. No es, tal vez, siquiera lógica. Adorno, por ejemplo, ha afirmado que Hölderlin se oponía al juicio sintético de Kant mediante una escritura que no se deja encerrar en una sintaxis. Es esta la razón por la cual Adorno ha reservado para esa escritura el término de la "parataxia " [10].

S.Beckett, por su parte, ha llamado a estos deseos una "sintaxis de debilidad". Según él, en el pasado, el ser habría sido excluido de la escritura. La aventura del arte moderno consistiría en incluirlo en ella y en eliminar las formas y las técnicas artificiales que lo habrían ocultado y violado. Es por esto que el poeta

esperaba que alguien encontrara un día una forma adecuada para escribir el ser, que él llamaría "una sintaxis de debilidad " [11]

En el texto de Freud, la segunda determinación profunda del fantasma está ligada a su flexibilidad, que le permite acomodarse/adaptarse según la impresiones cambiantes de la vida De allí que, las fantasías, los castillos en España, y los sueños diurnos reciban de cada impresión nueva y eficaz lo que podríamos llamar una "marca del tiempo" (Zeitmarke) [12]

Freud escribe: "La relación del fantasma con el tiempo es, después de todo, muy importante. Puede decirse que un fantasma flota entre tres tiempos, los tres momentos de nuestra actividad de representación (drei Zeitmomenten unseres Vorstellens)".

¿Cuáles son esos tres momentos? Desplegándolos, Freud no va más allá de lo que ya había enseñado en la Interpretación de los Sueños: "El trabajo psíquico se anuda a una impresión actual, una ocasión (un motivo – Anlass) del presente capaz de despertar uno de los más grandes deseos (Wünsche) de la persona. Luego remonta al recuerdo de una experiencia más antigua, casi siempre infantil, en la cual ese deseo era satisfecho y crea (schafft), entonces, una situación referida al porvenir que se representa como la satisfacción de ese deseo, y ese es justamente el sueño diurno o el fantasma. Este lleva, ahora, en él, la huella de su proveniencia en su motivo (ocasión – Anlass) y en el recuerdo (del sujeto)

El pasado, el presente y el futuro son entonces puestos en serie como en la cuerda del deseo que los atraviesa. "Sería preciso comentar este pasaje para, por ejemplo, notar allí el carácter escritural subyacente al fantasma: Freud habla de las huellas de su proveniencia, que él sitúa a la vez en el motivo actual y en el recuerdo de una experiencia (infantil) de satisfacción. Emplea también el término de *trabajo*, que nos es conocido por la Interpretación de los Sueños.

En ese pasaje, Freud liga muy claramente el fantasma a lo que Kant había llamado "la imaginación trascendental". Sin ella, ninguna experiencia sería posible [13]. Freud aplica, igualmente, su doctrina de los tres tiempos del fantasma, a la actividad del poeta, a quien él identifica – de manera abusiva – con un soñador soñante (de sueños diurnos): "Una experiencia actual fuerte despierta en el poeta el recuerdo de una experiencia perteneciente a (su) infancia. De ésta, parte el deseo que (se) crea su realización en la poesía. La poesía permite reconocer, junto al motivo reciente (frischer Anlass) el recuerdo antiguo".

Dirigiéndose a un auditorio literario, Freud se siente obligado a ser tranquilizador, pero en verdad hace notar al público que su pensamiento aparentemente anodino respecto de la relación entre la poesía y el sueño diurno no carece de complejidad: "No teman por la complejidad de esta fórmula; más bien, soy yo quien teme que se revele, en realidad, como un esquema demasiado pobre... "

Cito el final de esta frase no sólo por esa suerte de (Witz) chiste que afirma: "No teman, ¡es aun peor!", dice *grosso modo* Freud a su público en la librería de Hugo Heller.

Esta frase contiene también una palabra que corrobora mi tesis de que Freud tocó con este pequeño texto – de circunstancia literaria – la imaginación trascendental.

Se trata de la palabra "***schéma***". El esquema de tres tiempos que sería demasiado pobre, pero cuya fórmula es ya tan compleja que Freud se excusa por ella. El verdadero esquema que convendría sería, entonces, más bien complicado, en todo caso más complicado que este "esquema demasiado pobre".

Ahora bien, esta pequeña palabra "***schéma***" ("esquema") evoca el capítulo de la "Crítica de la razón pura", titulado "Acerca del esquematismo de los puros conceptos del entendimiento".

Este "capítulo sobre el esquematismo" está, según Heidegger, en el centro de la crítica kantiana [14]

3. Acerca de la imaginación trascendental de Kant

A propósito de este concepto me limitaré a hacer algunas puntuaciones en el capítulo sobre el esquematismo de la "Crítica de la Razón Pura" [15] y en el libro de Heidegger, "Kant y el problema de la metafísica."

Kant comienza con la observación siguiente: Si se quiere subsumir un objeto (Gegenstand) en un concepto, la representación del primero debe, en alguna parte, parecerse a la del segundo. (El concepto empírico "plato" se asemeja al concepto puro del "círculo")

Ahora bien, los conceptos puros del entendimiento difieren completamente de los conceptos empíricos. Ustedes no pueden ver (anschauen) con sus ojos la categoría de la causalidad. ¿Cómo pueden entonces subsumir algo que es dado como un fenómeno en su (sus) concepto(s) puro(s) del entendimiento? ¿Cómo aplicar las categorías a los fenómenos?

Les recuerdo que Kant, al igual que Aristóteles, armó un cuadro de doce categorías, repartidas en cuatro clases (cantidad, cualidad, relación, modalidad). El entendimiento sólo puede pensar un objeto gracias a estos conceptos puros, dado que los objetos son multiplicidades que se ofrecen a su percepción. Sin la síntesis operada por estos conceptos permaneceríamos, por así decir, en un caos, en un mundo pre-ontológico, como diría Zizek.

Habida cuenta de que las categorías no tienen nada de común con los conceptos empíricos, Kant supone un tercero que debe equivaler (in Gleichartigkeit stehen) a la vez a las categorías y a los fenómenos. A este tercero, que es a la vez intelectual y sensible, lo llama el "esquema trascendental".

Podría decirse que todos los esquemas evolucionan en un ‘médium’ y que este medio o forma de intuición, es el tiempo. El tiempo es para Kant "la condición formal de la multiplicidad del sentido interior". Anuda todas las representaciones unas a otras. Permite, por lo tanto, lo múltiple en la intuición pura. Gracias al tiempo, se puede ver lo múltiple. Es gracias al tiempo que los esquemas aplicarán las categorías a los fenómenos. Para Heidegger, el tiempo es una "serie de ahoras"

El esquema no es algo algo inmutable; Kant escribe que también él es siempre "un producto de la imaginación" (A 140). [16]

Sin embargo, es preciso distinguirlo de la imagen. Si escribo... (cinco puntos, uno después del otro) doy una imagen del número 5. En cambio, si me represento en mi imaginación un método o un procedimiento que me permite dar de un concepto - por ejemplo, del número 5 - una imagen, elaboro, entonces, el esquema de este concepto.

Las imágenes de un objeto no son nunca las que se encuentran en el fundamento de su concepto.

Si ustedes trazan la imagen de un triángulo estarán lejos de tener su concepto. El esquema del triángulo no existe más que en el pensamiento. Es una regla de la imaginación, y más precisamente de la síntesis, la que opera allí. Y esta regla sólo se relaciona con las formas puras del espacio. El esquema correspondiente al concepto de "perro" es una regla gracias a la cual mi imaginación puede registrar la figura de un cuadrúpedo en general, sin restringirse a la imagen de un perro concreto.

El esquema kantiano no depende de lo que designamos con Lacan como lo imaginario. No pertenece tampoco a las ideas. Es más bien una regla que permite una síntesis en la intuición pura. A esta, Heidegger la interpreta como una mirada que tiene por horizonte al tiempo.

Respecto del esquematismo, Kant escribe: "Este esquematismo de nuestro entendimiento, relativo a los fenómenos y a su forma simple, es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyo verdadero mecanismo (Handgriffe) será siempre difícil arrancar a la naturaleza para exponerlo, al descubierto, ante los ojos"

Si el esquematismo es un "arte oculto en las profundidades del alma", ¿quién es entonces, el artista, el maestro que ha creado ese arte? Kant nos explica que la imagen es el producto de una facultad empírica, a saber de la imaginación productiva. Pero el esquema de los conceptos sensibles (por ejemplo, el del triángulo) es un producto "y en cierta manera un monograma de la imaginación pura a priori". Y no es sino gracias a ese "monograma de la imaginación pura" que las imágenes devienen posibles.

Esto requiere dos observaciones especulativas:

1) Se podría aplicar la distinción entre imaginación empírica e imaginación pura a la teoría del fantasma. Hay fantasmas que dependen de imágenes y hay fantasmas radicales en los que implican la imaginación pura.

2) Si la imagen es posible sólo gracias a la imaginación pura - que no la produce, puesto que ella crea el esquema - las patologías con déficit de lo imaginario podrían estar ligadas a un trastorno en el nivel de la imaginación pura.

Creo que esta es una pista que un autor como Binswanger ha seguido en su libro sobre la melancolía. Se podría igualmente leer el caso Joyce bajo este ángulo. La petrificación por un significante masificado que lo habría amenazado (a), según J.Aubert, antes de la escritura de Stephen Hero podría ir en ese sentido. [17]

El esquematismo de un concepto puro del entendimiento nunca puede ser puesto en imagen. Es un producto de la imaginación trascendental.

Cuando se lee la segunda parte del capítulo sobre el esquematismo, donde Kant trata de las diferentes categorías, uno se da cuenta de que sitúa a todas en relación con el tiempo. La Wirklichkeit (que no debe confundirse con la realidad) es el ser- ahí en un tiempo dado. Para Kant, el tiempo no pasa pero el ser –ahí de lo que cambia, se desarrolla en el tiempo.

4. Un síntoma de Kant

En su libro sobre Kant de 1929/1934, Heidegger reúne, entre otros, un cierto número de índices en favor de su tesis acerca de que la imaginación trascendental era algo absolutamente inquietante para Kant. Este libro aporta algunas interpretaciones de conceptos kantianos que cambian las ideas recibidas. Heidegger trae, por ejemplo, un pasaje del Opus Postumum, donde Kant explica que la cosa en sí no es otro, no siendo más que el fenómeno. Su diferencia no es objetiva sino puramente subjetiva. La cosa en sí demandaría, para ser reconocida, un conocimiento infinito, del cual no disponemos, porque somos seres finitos [18]

En cierto lugar de su primera crítica (edición. A), Kant llama a la imaginación una función ciega, pero indispensable, del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento del todo, pero de la cual no somos sino raramente conscientes. La imaginación trascendental es también "una capacidad fundamental del alma humana que está en el fondo de todo conocimiento a priori". Kant produjo un verdadero síntoma en el momento en que captó el rol crucial de la imaginación trascendental. Este está en el origen de las dos ramas del conocimiento, a saber del entendimiento y de la sensibilidad (Sinnlichkeit). No sólo está fuertemente referido al tiempo, sino que está en el origen de este. Heidegger no vacila en llamarlo "el tiempo original". El pensamiento, en su origen, no es un "juzgar", es un "imaginar puro".[19] Recordamos lo que Freud escribe en el capítulo VI de la Interpretación de los Sueños : "el trabajo del sueño no piensa, no juzga, etc." Lacan extiende este teorema al trabajo del inconsciente. Pero el "carácter de imaginación" del pensamiento original evoca también la escritura poética de Hölderlin que encaró la forma de los juicios, tal como lo afirma Adorno [20]

La imaginación trascendental no sólo está en el origen del tiempo sino también en el origen de la posibilidad de la subjetividad humana [21]. Alternando los conceptos puros del entendimiento con los sentidos ella vuelve posible una "razón sensible". No es porque tenemos un cuerpo que la razón es sensible, sino que tenemos un cu erpo porque la razón es sensible. [22]. Esta puesta a punto evoca el pasaje de Radiofonía "donde Lacan escribe que es el lenguaje el que nos confiere nos ordena nos conforma nuestro cuerpo [23]

Y sin embargo a pesar de este avance, la imaginación trascend ental atemorizó a Kant. Ya en su capítulo sobre el esquematismo, detiene bastante abruptamente su investigación sobre los *"shémata*". No quiere demorarse en "el análisis seco y molesto" de lo que es necesario a los esquemas de conceptos y pasa rápidamente al anudamiento entre los esquemas y las categorías. [24]

La imaginación trascendental como "raíz" de la esencia del ser humano inquietó a Kant como "algo desconocido"

Heidegger muestra como él (Kant) retrocedió ante esta "raíz desconocida": purgando la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura del carácter central de la imaginación trascendental. Ese concepto sólo retorna en la críticadel juicio.

S. Zizek quien dedicó a la imaginación transcendental el primer capítulo de su libro "El sujeto quisquilloso" (The Ticklish Subject) [25] reprocha a su turno a Heidegger haber descuidado el destino de la imaginación trascendental en esta tercera Crítica de Kant en la que desfallece ante lo sublime.[26]

Kant suprime, entonces, en la segunda edición los pasajes en los que había hecho de la imaginación trascendental una tercera facultad fundamental, junto con la sensibilidad y el entendimiento. Reprime, allí la imaginación pura poniendo al entendimiento en su lugar. Refuerza la lógica del entendimiento en detrimento de la imaginación como función inquietante y desconocida del alma.

¿Por qué retrocedió ante la imaginación trascendental? [27] La razón es doble. Por una parte Kant no elaboró el esquematismo y lo que lo precede – la deducción trascendental. Es decir, lo que percibió de la imaginación trascendental no le permitió ver la subjetividad del ser humano bajo una nueva luz. La imaginación trascendental había quedado para él como una facultad inferior de la sensibilidad. Al mismo tiempo, comprendió que era central para la razón. Ahora bien, ¿cómo podía la razón pura invertirse en imaginación trascendental – guardando ésta para Kant una connotación psicológica impura? Un abismo se abrió, en ese momento, ante Kant: "Vio lo desconocido. Debía retroceder" [28]

La segunda razón de la represión de la imaginación trascendental está ligada a la filosofía moral. Gracias a su primera crítica, Kant sentía que estaba listo para combatir la filosofía empíririca de la moral dominante en su época. El ser humano adquiere una personalidad si respeta la ley. Respeta la ley porque es libre. Ahora bien, esta libertad ¿no es ella misma cuestionada si la razón pura lleva en su centro algo que la liga a la sensibilidad, a saber la imaginación trascendental?[29] "La oscuridad" y "la extrañeza " (Befremdlichkeit) de la imaginación trascendental y la luz de la razón pura permitieron a Kant ver durante un instante el fondo de la imaginación trascendental. Pero esta percepción - escribe Heidegger – se veló inmediatamente para él.[30]

S.Zizek ha hecho, así, de "la detención de la imaginación trascendental" , de Kant, el primer capítulo de su libro de 1999. No resumiré ese capítulo, los remito a él. Zizek analiza allí la lectura heideggeriana de Kant y sus *impasses*. Esos impasses tuvieron, según el filósofo Ljubljana las consecuencias políticas que conocemos : el compromiso de Heidegger con el nazismo. He aquí por qué Zizek plantea luego la pregunta acerca de lo que está detrás de la imaginación trascendental. Su respuesta - lo que está detrás de la imaginación pura - , Hegel lo llama "la noche del mundo", es decir lo contrario de toda síntesis, pues el pasaje de Hegel que cita Zizek evoca muy fuertemente el fantasma del cuerpo despedazado. Digamos, para ir rápido, que detrás de la imaginación trascendental acecha lo inimaginable.

La detención o la muerte de la imaginación es también, evidentemente, un tema capital de la escritura moderna. Este problema juega un rol muy importante en Beckett quien lo puso en el centro de su trabajo a partir de los años ’60 [31], por ejemplo en su texto "*Imaginación muerto imagine*". Hoy sabemos, además, que Beckett leyó mucho a Kant [32]. Su novela, "Watt", uno de los libros fundadores de la modernidad, ha sido recientemente descifrada como una respuesta del poeta a la antinomia ética abierta por Kant: el hombre está determinado en el mundo de los fenómenos pero libre en el mundo noumenal.

La razón práctica de Kant da una percepción sobre el abismo de la libertad, escribe Zizek [33]. El nota que la libertad y la ley moral son ventanas abiertas sobre un dominio puramente racional y noumenal. He aquí por qué la ley moral no tiene solamente una dimensión ética, sino también una dimensión estética. El noumenon está fuera del tiempo, más allá del tiempo, pertenece al infinito. Watt debe emprender "un viaje imposible" para llegar a la casa de Mr. Knott, en donde, además no sabe cómo entrar ya que las dos puertas de la casa están cerradas cuando él llega. [34] Luego de entrar, conoce a Arsène, su antecesor en el servicio de Mr.Knott. Arsène le hace un largo informe (26 páginas) sobre su realidad noumenal. Una exposición que se burla de lo sublime que le espera en un lugar hundido en la eternidad. Pero la exposición de Arsène es al mismo tiempo una conversación que deja transparentar lo sublime. La dimensión estética de la ley moral se revela también en el imperativo que impone la creación a ciertos artistas. Lawrence E. Harvey refiere estas palabras del autor de Watt: "Escribo porque debo escribir" , a lo que agrega : "Qué hace usted" si "Yo no puedo" se encuentra con "Yo debo". Beckett admitirá igualmente

utilizar palabras allí donde las palabras son ilegítimas. A este nivel usted rompe (break up) las palabras a fin de disminuir la vergüenza. La pintura y la música son mucho más felices. (op.cit)

5. El problema de la falta de imaginación. Clínica.

El problema de la imaginación se plantea a veces también en el neurótico. (los psicóticos están particularmente a favor del goce del Otro cuando la imaginación les falta) Algunos analizantes se quejan de falta de ella y de no poder crear – en el arte, en la ciencia. Su superyo no parece reducirse a ese imperativo que les ordenaría: "tú debes escribir, pintar, hacer música o investigación, incluso si no puedes" o, "justamente, es porque no puedes que tú debes...! "

La comparación entre el arte y la neurosis surge de cierta tradición psicoanalítica. En Totem y Tabú (1912), Freud considera a la histeria como la caricatura (Zerrbild) de la creación artística, a la neurosis obsesiva como una caricatura de la religión y al delirio paranoico como a la de un sistema filosófico. [35]. En la Conferencia XXIII, afirma que "el artista no está lejos de la neurosis" [36].

Pero separa el artista del neurótico, atribuyendo al primero una capacidad constitucional para la sublimación. Freud piensa, también, que el artista dispone de una cierta flexibilidad en el conflicto que es decisiva para la represión. El neurótico no obtiene verdaderamente una ganancia de placer de su fantasma y debe contentarse con magros sueños diurnos.

Una gran parte de su fantasma permanece inconfesable. El artista, al contrario, sabe tratar su fantasma. Retira de él todo lo que, en tanto que personal, podría repugnar al otro. Y por eso puede compartirlo con el otro.

Además, posee la facultad enigmática – ¡fórmula kantiana! – de dar forma a su material hasta que éste se convierta en la fiel imagen de su fantasma inconciente. Gozará de su producción a la vez que la misma se convertirá en una fuente de placer para los otros. Otto Rank, quien publicó en 1907 su monografía "El Artista, Aproximaciones a una psicología sexual", estima en su fase post-freudiana que en su concepción del mundo, Freud no dio su lugar, al artista, y de manera más general al ser creativo. En Freud, el sujeto estaría sometido únicamente a las leyes de la ciencia y estas leyes no tendrían en cuenta lo que distingue al hombre creativo. Para Rank, el neurótico pertenece al tipo creativo pero permanece sin embargo como el "arete perdido" del artista.

¿Por qué? Porque carece de fuerza pulsional y de voluntad. Rank rechaza la sublimación que sería un concepto pálido. Al fantasma como Ersatz de la realidad le opone la "voluntad inagotable" que haría palidecer la realidad. No es poco interesante saber que él deduce su concepto de voluntad menos de Nietzsche que de la libertad que Kant había situado más allá de los fenómenos. [37]

No es tan raro que nuestros analizantes nos hagan partícipes de su dificultad para crear. La queja de una joven mujer sobre su dificultad para realizar su deseo de niña pudo ser llevada en el análisis a un síntoma más complejo. Puso en serie numerosos ejemplos poniendo en evidencia que la función creadora de la metáfora estaba fuertemente trabada en ella. Por ejemplo, se encuentra en un grupo de personas que no conoce bien y que le hace preguntas indiscretas sobre su vida íntima. En lugar de desarmarlos mediante una observación irónica o espirtual, los remite a sus propios asuntos y se devela completamente frente a este grupo malevolente. En querellas familiares, se siente impulsada a decir todo, a justificar todo, lo que la vuelve bastante agresiva a los ojos de los otros. Su empleo de la palabra hace entonces síntoma y este síntoma le estropea enormemente su encuentro con el otro.

Enumera en el análisis, las desventuras en el lenguaje, se podría decir que establece la gramática de sus "actos de palabra", declinando de manera infatigable su conflicto con el otro. Un sueño arroja alguna luz sobre la rigidez discursiva del este sujeto. Ella se acerca a su padre enfermo, acurrucado en su silla. Se despierta sobresaltada y le dice "No hagas más eso". Descifró este sueño en el sentido de un fin de no aceptar lo que su padre la habría rechazado.

Un joven cuenta en una de sus primeras sesiones el sueño siguiente: "Mi hermano juega con otros muchachos. No quiere dejarme participar del juego. Estoy furioso y golpeo con mi puño sobre la "hotte" (= campana de la chimenea). En sus asociaciones evoca en primer lugar sus celos. La frase "Golpeo la "

hotte" /campana de la chimenea (homófono de "haute" =alto) se explica por el hecho de que él era, en los primeros tiempos del liceo, el más pequeño de la clase.

Sus compañeros se burlaban de él a menudo, y una vez lo forzaron a jugar con los más pequeños. Gracias a haber hecho buenos estudios, subió muy "alto". Sin embargo, la idea de ser excluido del juego insiste en él. ¿Qué le impide acceder al juego? Dos sesiones más tarde cuenta un sueño en el que observa desde el piso el juego amoroso de una pareja. Pero al mismo tiempo es mirado. Su madre aparece en el alféizar de una ventana por arriba de él. No quiere que ella vea lo que él ve. El la encuentra muy bella.

Algo más tarde se acordó de que su madre había, efectivamente, interrumpido – de manera benevolente "un juego del doctor" que había emprendido a la edad de 7 años con una pequeña vecina. Ella debía limpiar el techo y el miraba por la ventana.

Otro analizante, recién diplomado en una universidad importante, a punto de iniciar su vida profesional se lamenta de no poder seguir ni la vía del artista ni la del investigador. El carecería de imaginación.

Llegó al análisis luego de haber roto con una mujer amada. Le gustaría mucho crear una obra de arte, a la vez que critica la falta de complejidad de lo que ve en el cine, en las galerías, etc. Su sueño es convertirse en promotor y poder así influir en la creación, dirigir su aspecto económico, ocuparse de la complejidad de las obras a construir.

En este analizante el problema de la imaginación está ligado al tiempo. Siendo niño, tenía pesadillas con vampiros, y esperaba, angustiado, la salida del sol. Tenía miedo de morir desconocido. Cuando me habló de su falta de imaginación, le dije que tenía suerte.

Estuvo en desacuerdo con esa observación, pero, algunas sesiones más tarde, trajo un sueño que le avergonzaba. En ese sueño había dormido con su madre. No tenía deseo por ella. Quería más bien "compensar su mutua soledad" (la de ambos).

Este hombre había sido educado únicamente por su madre, luego del divorcio de sus padres.

Sus padres, obreros, no tenían mayores medios para pagar sus estudios. Su madre había hecho enormes sacrificios.

Si tomamos estos dos últimos casos, vemos muy bien lo que el juego prohibido o la imaginación rechazada recubren. El psicoanalista inglés Ronald Britton sitúa la imaginación en lo que él llama "el otro espacio". Según Britton, este otro espacio se establece por una escena primitiva imaginada y no percibida [38]

Pero en los dos ejemplos precedentes lo interesante no es la escena primitiva. Allí la imaginación remite más bien a lo inimaginable.

El primer muchacho es desviado de la escena del juego amoroso por la mirada tierna de su madre. Es esta mirada la que abre la ventana hacia el espacio noumenal. La belleza de su madre le seduce a la vez que lo perturba. Pero detrás de esa belleza se aloja el horror del incesto que el segundo muchacho realiza en su sueño para hacer el bien. Leonardo fue, también él, desviado por la belleza de su madre. Desviado de la pintura, se volcó, entonces, al estudio de un objeto sublime, la naturaleza.

Un sujeto puede también ser criticado por el Otro por su falta de imaginación. Así, una mujer melancólica me participa de la "comprobación definitiva" de su madre: "Eres muy cartesiana, no tienes imaginación". La paciente asumía ese juicio materno: "Soy aun alguien no creativo, no estoy en el Imaginario sino en la realidad, piensa mi madre."

6. Conclusion

Dos palabras para concluir. Quiero creerle a Zizek cuando afirma que la imaginación trascendental fracasa en un dominio que él llama pre-ontológico " " y que Derrida llama ‘espectral’. Un dominio respecto del cual nada quiso saber Heidegger a partir de los años ’30 .

Lo pre-ontológico no es para Zizek ni fenoménico, ni noumenal y tampoco es puramente fantasmático.

En cambio, encuentro menos convincentes los ejemplos que Zizek nos da para cernir el contenido de lo pre-ontológico : la noche del mundo, el cuerpo despedazado, la pintura de Jerónimo Bosco, el surrealismo, los objetos parciales, los films de David Lynch. Ninguno de estos objetos supera la imaginación. Ellos pertenecen más bien a la vida cotidiana de la posmodernidad. No creo que la inquietante extrañeza supere la imaginación.

La imaginación sólo se vuelve interesante allí donde fracasa, o donde falta. Creo que es esta dimensión la que Lacan buscaba cuando dibujaba sus nudos borromeos.

Un segundo comentario se refiere al analista. Si buscáramos un objeto que escape, al menos parcialmente, al dominio de la imaginación, sería el analista. ¿Acaso no se sostiene él en la frontera entre la pulsión y el lenguaje, entre el silencio y la conversación?

En un homenaje a María Torok, una de sus analizantes, psicoanalista ella misma – se trata de Danielle Broda – cuenta el comienzo de una de sus sesiones:

> D.B.: "Nada, no tengo nada para decirle hoy, no se me ocurre nada"
>
> M.T: Siempre hay algo para decir"

He aquí lo sublime del analista.

David Mamet realizó un film muy bello sobre el lado oscuro del analista que puede llevar a una violencia extrema: Su film de 1987 se llama Playhouse (Engranajes)

Una joven psiquiatra-analista trata a un hombre que le anuncia su intención de suicidarse. Había perdido 20.000 dólares en el juego. Como no puede reunir esa suma, sus partenaires de juego irán a matarlo. Decide, entonces, darse muerte él mismo.

Muy comprometida, ella se presenta por la noche en la "casa de juego" para negociar con los jugadores. Un jugador le hace saber que su paciente le había mentido: Sólo debía 800 dólares. Luego, le revela sus métodos de bluff y de estafa.

Enamorada de él, vuelve, la noche siguiente, con el pretexto de escribir un estudio sobre las estafas a sus compañeros de juego. El le dice que ella busca la aventura nocturna. Las trampas que le explica reposan siempre en el mismo principio: Los hombres son demasiado crédulos, demasiado confiados.

En determinado momento, ella se encuentra implicada en un golpe que sale mal, ya que desemboca en un crimen. Luego se revela que no es más que un golpe montado. Todo ha sido fingido, incluido el crimen, para sacarle por 80.000 dólares.

Tras haber comprendido que la verdadera víctima era ella misma, va al encuentro de su amante. Lo amenaza con un revólver y le ordena suplicarle por su vida. Pero, cuando él la insulta, ella lo mata. En la última escena se ve que aprendió bien la lección de su amante difunto. Está sentada en un gran restaurant y le roba un encendedor de oro a su vecina de mesa.

La ironía de este film es que es el analista quien perturba un juego que reposa únicamente sobre mecanismos significantes. La banda de jugadores y estafadores estaba lejos de derramar la más mínima gota de sangre.

La "casa de juegos" ha despertado en esa brillante analista el lado oscuro, destructor, del juego. No es tan sorprendente que algunos analistas deban tranquilizarse respecto de su propia faz oscura asociándose a ella en lazos fasciscisantes. Sin embargo, esto, no los justifica para nada.

Franz Kaltenbeck

Bibliografía

[1] Frances Tustin, Psychotherapie with children who cannot play, in Frances Tustin, The protective shell in children and adults, chap.IV, Karnac Books, Londres, 1990, p.97-121. "Psicoterapia con niños que no pueden jugar", "La concha protectora en niños y adultos".

[2] Su duelo del objeto ha sido congelado, detenido en su fase más temprana

[3] Esta concha tenía la función de recoger un vacío, afirma Tustin

[4] F. Tustin, op. cit., p.113.

[5] cf. J. Lacan, L'Ethique de la psychanalyse, Texte établi par J.A. Miller, Paris, 1986, p. 185-194. "La Etica del psicoanálisis", texto establecido por J.A. Miller

[6] Ibid., p.33. ,

[7] cf. S. Freud, G.W. VIII, P.412, et XVII, p.113.

[8] S. Freud, Der Dichter und das Phantasieren, in Studiensgabe, T. X, p.172. (El poeta y la fantasía)

[9] Id. Ibid., p.174.

[10]Théodore W. Adorno, « Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins », in Noten zur Literatur, Francfort, 1974.

[11]cf. Lawrence E. Harvey, Samuel Beckett. Poet and critic. Princeton, 1970, p.249.

[12] S. Freud, op. cit. p.174.

[13]cf. M.Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klostermann, Francfort sur le Main, 6ème éd., 1998, p.132, 133.

[14] M. Heidegger, op. cit., p.89.

[15] J. Kant, Kritik der reinen Vernunft A 137 - A 147.

[16] De allí la deducción heideggeriana acerca de que la imaginación trascendental está en el origen de la subjetividad.

[17] Cf. J. Aubert, « D'un Joyce à l'autre », in Aubert, Cheng, Milner, Regnault, Wajcman, Lacan, L'Ecrit, L'Image, Paris, 2000, p.55-77.

[18]Kant escribe en "Opus postumum" (citado por Heidegger, op.cit. p.33) Kant escribe que la cosa en sí no es otro objeto sino otra relación (respectus) de la representación con el mismo objeto. Esta "otra relación" es ilustrada por el film Babylon, U.S.A., de Mendelssohn (1999). El film describe la vida de algunos habitantes de una pequeña ciudad de la Costa Este americana, sumergida en un eclipse de sol. Las relaciones entre estas personas, y entre ellas y las cosas, cambia. El eclipse de sol que parece no terminar podría representar aquí el conocimiento infinito: los objetos no son tampoco individualizados...

[19] Heidegger, op. cit., p.151.

[20] Theodor W. Adorno, Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins, in Noten zur Literatur, Suhrkamp, Francfort 1974, p.447 - 491.

[21] Heidegger, op. cit., p.172, 173.

[22] Ibid., p.172.

[23] J. Lacan, » Radiofonía », Scilicet, 2/3,Paris,1970, p.61, Paris, 1970.

[24] J. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A, 142.

[25] S. Zizek, The Ticklish Subject, Verso, Londres, New York, 1999.

[26] S. Zizek, op. cit. p.61.

[27] cf. M. Heidegger, op. cit., p.165.

[28] M. Heidegger, op. cit., p.168.

[29] Id . ibid., p.169.

[30] Ibid.

[31] cf. S. Beckett, « imagination morte imaginez », in Têtes-Mortes, Paris, 1967, p. 51-57.

[32] cf. J. P. Murphy, "Beckett and the philosophers", in The Cambridge Companion to Beckett, édité par John Pilling, Cambridge, 1994, p. 229 - 234.c

[33] S. Zizek, op. cit., p. 48

[34] La lectura kantiana de Watt se debe a P.J. Murphy, "Beckett and the philosophers", op. cit., p. 229, 230.

[35] S. Freud, "Totem y Tabu", Obras Completas. ix, p. 91.

[36] Id., O.C. XI, p.390 - 391. Id., Obras Completas XI , p. 390-391

[37] Otto Rank, "Wahrheit unsWirklichkeit", Deuticke, Vienne, 1929.

[38] Ronald Britton, "The other room and poetic space", in "Belief and imagination", Rouflodge, Londres, 1999, p.120 - 127.

O ex-sistencial da angustia

Gilsa F. Tarré de Oliveira

O estrangeiro está em nós. E quando fugimos ou combatemos o estrangeiro, lutamos contra o nosso inconsciente - este "impróprio" do nosso próprio impossível.

Julia Kristeva

A estranha angústia

Um dos pontos de maior impacto ético e político da invenção freudiana do inconsciente foi o da revelação de que o exterior está presente no interior, isto é, o sujeito freudiano, dividido e afetado pelo inconsciente, abriga o 'estrangeiro' em sua própria morada. O espanto diante de nossas incoerências na confrontação com o si mesmo revela, progressivamente, os abismos que nos habitam. Essa fenda constitutiva explica a decisão de Freud adotar em seus escritos o termo alemão *Der Fremder,* o estrangeiro, ou *das fremde*, o estranho ou *die fremdem,* os desconhecidos estrangeiros e não o outro termo alemão *Ausslander*, o qual designa o estrangeiro no sentido legal e de nacionalidade.

Já em seus primeiros trabalhos Freud se refere ao sintoma como um "corpo estrangeiro", inaugurando uma série na qual o significante estrangeiro comparece em vários textos necessariamente ligado à própria estrutura subjetiva, como um hóspede, por vezes indesejado, que suscita no Eu o medo, a angústia e o horror. Nas "Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise" (1932), na Conferência 31, insistindo nessa mesma perspectiva, afirma que o recalcado é para o Eu uma terra 'estrangeira', "uma terra estrangeira interna, assim como a realidade é uma terra estrangeira externa".

Temos assim, uma indicação bastante precisa de que Freud apreende a estrutura subjetiva numa perspectiva topológica a qual se aplica o termo cunhado por Lacan "extimidade". A estrutura da extimidade vincula-se à constante vacilação da identidade do sujeito consigo mesmo, revelando o mais íntimo e familiar ao sujeito como um ponto de absoluta opacidade. Quanto maior a proximidade do familiar, mais este se transforma em 'estranho', questão principal do brilhante trabalho freudiano *Das Unheimliche*, publicado em 1919, mesmo ano em que Freud conclui a redação de "Além do princípio do prazer" e introduz a pulsão de morte.

Logo de início, Freud adverte ao leitor que seu objetivo é o de mostrar sob que circunstâncias é possível o familiar tornar-se estranho e assustador, ressaltando que o analista opera com camadas da vida mental que "pouco tem a ver os impulsos emocionais dominados"(*op. cit.*). Ou seja, em seu campo de provas, o analista lida com o desencadeamento do espanto, da surpresa, da "inquietante estranheza" que marca a experiência com o inconsciente. Assim, ainda que voltado para problemas estéticos e privilegiando textos de Hoffmann, *das Unheimliche* nos brinda com uma teoria freudiana sobre a angústia através de uma modalidade particular: a inquietante estranheza, instalada, curiosamente, em função da 'certeza' de uma excessiva aproximação do familiar que deveria ter permanecido oculto.

No seminário X, "A angústia", Lacan anuncia a seus ouvintes que da mesma forma que anteriormente trabalhara o inconsciente pelo chiste, retomaria naquele momento o tema da angústia articulando-o ao texto freudiano *Das Unheimliche* (1919) por considerá-lo "a dobradiça indispensável para abordar a questão da angústia" (Lacan, 1962-63, lição de 28 de novembro de 1962).

Por si só, tal indicação coloca a nú o fato de que a angústia, tanto para Freud como para Lacan, não se limita a um mero fenômeno psicopatológico, mas é inevitável e correlativa ao sinuoso e sempre singular processo de engendramento do sujeito. Com efeito, um dos méritos da leitura de Lacan é o de situar a angústia numa dimensão metapsicológica em sua função de borda entre o real e o imaginário, modo este que nos aproxima do caráter 'ex-sistencial' da angústia numa abordagem inteiramente distinta da psicologia e das descrições fenomenológicas.

Ou seja, a angústia é trabalhada à luz da *ex-sistência 2* do sujeito do inconsciente precisando a riqueza clínica da invenção lacaniana do objeto *a* e, além disso, ensejando dois de seus mais famosos aforismas:

"a angústia não é sem objeto"e a angústia emerge quando a "falta falta". Ambos se relacionam de modo indissociável ao obscuro, impreciso e inominável objeto causa de desejo que deveria permanecer oculto mas veio à luz; deveria permanecer invisível e se torna visível; deveria permanecer como um resto do corte que garante a separação entre o Eu e o enigmático desejo do Outro mas, ao contrário, desperta um sentimento de ameaça à integridade do Eu confrontado com sua presença.

A angústia seria o afeto que, por excelência, "não engana" na medida em que interroga a relação do sujeito com o que o 'causa'. Portanto, do ponto de vista psicanalítico a questão da causalidade envolve inexoravelmente a questão da angústia, como uma verdadeira lógica que aponta para o real em jogo na vida do falante. Seguindo algumas linhas de força do texto freudiano juntamente com as contribuições de Lacan, flagramos a angústia como o sinal e a certeza da diferença em nós instalada da forma mais desamparada.

É nesse sentido que na lição de 19 de dezembro de 1962 de seu seminário, Lacan nos leva a pensar na angústia já como uma resposta e uma espécie de defesa correlativa à constituição do hostil enquanto tal, enquanto um primeiro recurso ao mais além da *hilflosigkeit*, projetando para fora do Eu a estranheza que há em nós.

Das Unheimliche: o enigma da semelhança

Logo nas primeiras linhas de seu trabalho "O estranho", Freud já nos dá algumas pistas quanto à fecundidade deste tema para pensarmos numa afinidade entre a psicanálise e a experiência estética, afirmando que por estética entende não apenas uma teoria da beleza, mas a "teoria das qualidades do sentir" (Freud, *op. cit.*, p. 275). Desse modo, a estética ocupa-se não só do que é belo e sedutor, mas se relaciona também com o que é assustador, com o que provoca medo e horror sob certas circunstâncias nas quais as referências habituais se perdem e o sujeito vacila.

Sobre o parentesco entre o estranho e a angústia, Freud marca a diferença do efeito da inquietante estranheza suscitado pela experiência estética, daquele sentido na vida real. Assinala que enquanto nas obras esse efeito é abolido pelo fato de que o universo do discurso é fictício, somos poupados, pois o escritor imaginativo cria artifícios que tornam aceitáveis e até agradáveis, certos efeitos que não o seriam caso ocorressem na vida real. Ao contrário do que se passa conosco, o escritor tem a liberdade de poder escolher o seu mundo de representação, de modo que este possa ou não coincidir com as realidades que nos são familiares.

Freud opta por apresentar inicialmente os resultados de sua pesquisa sobre o uso semântico do adjetivo alemão *heimlich* - pertencente à casa, não estranho, familiar 3, doméstico, íntimo, conhecido, amistoso, etc. - e do seu antônimo *unheimlich* - misterioso, oculto, sobrenatural, secreto, estranho, inquietante, sinistro. O exame do uso lingüístico do adjetivo *heimlich* revela que essa palavra não deixa de ser ambígua, pertencendo a dois conjuntos de idéias que mesmo não sendo contraditórias, são muito diferentes: "por um lado significa o que é familiar e agradável e, por outro, o que está oculto e se mantém fora da vista" 4. Isso vem demonstrar que um sentido negativo próximo do antônimo, por uma torsão, liga-se ao termo positivo de *heimlich*, confirmando, para Freud, o propósito de Schelling segundo o qual chama-se de *unheimlich* "tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz": o familiar torna-se estrangeiro em função do recalcamento a que foi submetido. (Freud, 1919, p. 282).

O termo alemão *Unheimliche* indica um tipo de equivalência que coloca em jogo o "enigma da semelhança" (Rey, 1989), quando tudo se altera justamente num terreno a princípio familiar e conhecido, produzindo um singular sentimento de mal-estar. No entanto, a maior parte do tempo não percebemos, ou recusamos, essa dimensão de "revelação fracassada" (Guérin, 1988, p. 53), na medida em que somos muito mais sensíveis ao hiato entre o eu e o mundo e à discordância entre ambos. Contudo, é precisamente diante da estranheza que ficamos muito próximos de nos descobrirmos, pois, em suma, não é apenas o estranho que inquieta mas, sobretudo, essa aliança do mais próximo com o mais distante, anunciando, ironicamente, o "amálgama brutal dos contrários" (Guérin, *op. cit.*).

Freud aponta que o significado da palavra *heimlich* se desenvolve na direção da ambivalência, até coincidir com o seu oposto, *unheimlich,* que de um modo ou de outro, representa uma subespécie de *heimlich.* O modo detalhado com que Freud procede à sua pesquisa demonstrando a ambigüidade desses termos, não difere de seu entusiasmo em sua pesquisa sobre "O significado antitético das palavras primitivas" (1910).

Este trabalho ilustra de forma paradigmática a dinâmica inconsciente e aponta a característica dos sonhos de combinar os contrários em uma unidade ou de representá-los mediante a mesma coisa, assim como a marca da ausência do 'não' nos sonhos e no inconsciente em geral.

É à essa lei do inconsciente que unifica os contrários que tanto a palavra como a experiência do *unheimliche* nos endereça, reafirmando a estrutura de linguagem do inconsciente e seu ponto de limite: o 'umbigo' do real. No *Unheimliche*, tal como Freud pôde perceber na análise dos sonhos, encontramo-nos face a face com um ponto enigmático que é da ordem do indizível e do inominável, um enigma a ser decifrado que se articula a um ponto de origem, o "umbigo do sonho" 5. A dimensão paradoxal da experiência d'*Unheimliche* sublinhada por Freud se caracteriza por uma ausência de representação que ao mesmo tempo é uma manifestação: " do que deveria ter permanecido oculto mas veio à luz". Algo se manifesta mas que não pode nem ser pensado nem ser dito. Uma aparição, uma descoberta anormalmente clara, porém irredutível e não mediatizada pelo simbólico, associada ao indizível e que por isso mesmo não se presta à interpretação.

Assim, enquanto na primeira seção do artigo, sem o mencionar claramente, Freud retoma elementos importantes que afirmam de modo universal a dinâmica da língua do inconsciente, na segunda seção começa a ilustrar através de uma série de casos a inquietante estranheza como que provocada pelo movimento do autômato, pela presentificação da morte ou do retorno ao seio materno, pela manifestação de forças sobrenaturais e pelo reencontro do sexo feminino como tal.

Freud retoma o trabalho de Jentsch e sua apreciação do conto fantástico "O homem de areia" 6, de Hoffmann, um escritor que "mais do que qualquer outro, obteve grande êxito na criação de efeitos estranhos" (Freud, *op. cit.* , p.284). De acordo com Jentsch, o que produziria o efeito de estranheza no conto seria a dúvida instalada quanto a saber se um ser inanimado está realmente vivo, ou seja, se um dos personagens, a boneca Olímpia, que aparece no primeiro ato da ópera de Offenbach, "Contos de Hoffmann", é um ser humano ou um autômato (*op. cit.*, p. 285). Essa incerteza seria a base do artifício psicológico utilizado pelo autor para suscitar o efeito emocional de estranhamento na narrativa fantástica.

No entanto, Freud discorda de Jentsch e seu ponto de vista de atribuir o efeito de estranheza à incerteza intelectual, demonstrando que com isso Jentsch limita-se à relação do estranho com o novo e o não familiar. Para Freud, a incerteza quanto a um objeto ser vivo ou inanimado, no caso a boneca Olímpia, não seria o fator essencial para produzir o efeito de estranheza na história, mas sim, o próprio tema principal do conto, que lhe dá inclusive o nome e "é sempre introduzido nos momentos críticos: o tema do "Homem de areia", que arranca os olhos das crianças" (*op. cit.*p.285).

O conto fantástico de Hoffmann principia com as recordações de infância do estudante Nataniel que não consegue se desvencilhar das lembranças ligadas às terríveis circunstâncias da morte de seu pai numa explosão em seu escritório. Freud relaciona o efeito *Unheimliche* que a figura paterna e seus substitutos - Coppola, o oculista, Copélio, o advogado e O homem de areia -, provocam em Nataniel, assim como as alusões à perda dos olhos, à angústia de castração recalcada e ao Édipo. Em suma, remete a origem da angústia à castração e à relação com o pai.

Freud reporta a angústia ao retorno do recalque, encarando o recalcamento como o que é mais íntimo e estrangeiro ao sujeito 7. Com isso, a inquietante estranheza não se resume a uma certeza intelectual, como propunha Jentsch, relacionando-se antes com a entrada em cena de mecanismos psíquicos como o retorno do recalcado sob a forma do medo ligado à angústia de castração, ou à compulsão à repetição própria ao inconsciente.

Assistimos ao retorno constante do mesmo sob a forma do fenômeno do 'duplo' ou a imagem do espelho, como outro fator considerado produtor da inquietante estranheza, fenômeno que também se acha presente nos contos de Hoffmann. O duplo é um fenômeno imaginário e vincula-se ao narcisismo primário. É uma repetição do idêntico cujo retorno ou aproximação é vivenciada com medo e horror. Com efeito, se o duplo ou a imagem do espelho são garantes da sobrevivência podem se tornar prenúncio do aniquilamento.

Originalmente o eu arcaico, narcísico, ainda não delimitado pelo mundo exterior, projeta para fora dele o que vivencia em si mesmo como ameaçador ou desagradável em si, para fazer dele um duplo, estranho e inquietante. O *Unheimliche* comparece neste momento como uma defesa do eu desamparado, o qual se protege substituindo a imagem do duplo - que antes lhe era agradável e não ameaçadora - por uma

imagem de um duplo estranho a si mesmo, dotado de um poder maléfico para onde projeta a parte de destruição que ele não pode conter (*op. cit.* p. 295).

Desse modo, vamos encontrar a intolerância xenófoba já enraizada no próprio universo infantil do medo e da rejeição do não familiar que são contemporâneos à estruturação do *eu.* Nesse momento instala-se, concomitantemente, o *xeno* que quer dizer estranho, e o *xenós*, relativo à hóspede. Ou seja, instala o não familiar como uma presença suspeita, pontificando o indizível e sua insistência como *unheimliche.* A experiência de defrontar-se com a própria imagem, com um 'duplo ', espontânea e inesperadamente, é suficiente para que se considere o duplo como um verdadeiro intruso.

Freud ilustra esse sentimento relatando sua insólita experiência numa viagem de trem. Sozinho em sua cabine, um solavanco faz com que a porta do toalete situado entre duas cabines se abra e, ao levantar-se, Freud se depara com um intruso, um senhor de idade, de roupão e boné na cabeça. Imediatamente antipatiza com sua aparência e sente uma franca rejeição até constatar, para seu espanto, que a pessoa não era senão o seu próprio reflexo no espelho da porta que se abrira.

Sua angústia emerge exatamente neste ponto, entre o momento no qual a imagem especular aparece enquanto um Outro hostil e o reconhecimento de que a imagem não é senão seu próprio duplo. Por esse motivo o encontro com o duplo é sempre assustador, configurando o *unheimlich*como a positivação de algo que deveria permanecer oculto.

Das Unheimliche e a repetição

O duplo se encontra ligado ao automatismo da repetição que procede das moções pulsionais e é "inerente à própria natureza das pulsões", uma compulsão poderosa o suficiente para se colocar além do princípio do prazer e "emprestar a determinados aspectos da mente o seu caráter demoníaco"8. Assim, tudo que lembra essa íntima "compulsão à repetição é percebido como estranho"(*op. cit.*p. 297). O absolutamente novo, o que jamais se deu na experiência subjetiva não poderia ser temido. O estranho é algo que retorna e se repete. Trata-se da fatalidade demoníaca que através de múltiplas imagens fantásticas personificam o destino ou a morte da qual não temos nenhuma representação.

No entanto, apesar de sua vasta lista de exemplos da produção dos efeitos d'*Unheimliche,* os quais remetem a um enigmático ponto cego de disjunção entre a representação recalcada e o afeto, Freud sustenta a hipótese já anunciada em seus primeiros trabalhos de que o recalcamento é que determina o surgimento do afeto de angústia. Calcado em sua primeira teoria da angústia, aborda outros fatores que transformam algo assustador em algo estranho: o animismo, a magia, a bruxaria, a onipotência de pensamentos e a atitude do homem para com a morte.

O confronto com a morte como algo capaz de suscitar o efeito *Unheimliche*, torna mais claro ainda, o impedimento de Freud em tratar explicitamente a dimensão real em jogo nessa experiência, assim como diante do feminino enquanto outra figura do estranho que é mencionada logo a seguir ao problema da morte. Em ambos os casos, escapa a Freud a verdadeira causa da angústia.

O feminino e a morte

A relação do estranho com o feminino é citada no encerramento da segunda seção do texto num único parágrafo e sem maiores aprofundamentos, apesar de Freud destacar tratar-se de um exemplo tirado da experiência psicanalítica que fornece uma "bela confirmação" de sua teoria do estranho. O feminino aparece como o mais familiar, ligado à origem e associado simultaneamente ao silêncio da morte.

Os traços desses elementos estariam presentes no fantasma de ser enterrado vivo por engano, interpretado como uma transformação da fantasia de retorno ao ventre materno que se faz acompanhar de uma certa volúpia. O horror despertado pela colisão desses dois aspectos antagônicos: o fim e a origem, o nascimento e a morte, remete ao horror que os órgãos femininos inspiram aos homens neuróticos:

Acontece com freqüência que os neuróticos do sexo masculino declaram que sentem haver algo estranho no órgão genital feminino. Esse lugar *Unheimlich,* no entanto, é a entrada para o antigo *Heim* [lar] de todos

os seres humanos, para o lugar onde cada um de nós viveu certa vez, no princípio. ...Nesse caso, também, o *Unheimlich* é o que uma vez foi *heimlisch*, familiar; o prefixo '*un*' ['in'] é o sinal da repressão. (*op. cit.*, p.305)

Nessa passagem observa-se a reiteração da tese segundo a qual o efeito *Unheimliche* deve ser interpretado como um efeito do retorno do recalcado. Mas, se a morte não é representável no inconsciente, como explicar que ela possa ser recalcada e fazer retorno como algo recalcado? (André,*op. cit.*) Malgrado essa contradição teórica, as duas soluções propostas no texto freudiano - a morte não sendo exatamente o estranhamente inquietante, mas o fato de que os mortos possam voltar como espíritos maléficos, ou a morte como um fantasma de retorno ao seio materno -, mais uma vez nos colocam na pista de que o estranho advém quando algo do real irrompe nos limites entre o mundo interno e o mundo externo, despertando abruptamente a angústia que se encontra à espreita nas bordas incertas do Eu.

Serge André em seu texto "A propos de l'inquietante étrangeté", sugere que Freud, embaraçado com a significação do termo 'morte', perde, ali, o essencial: o fato de que a morte nos angustia por seu caráter inevitável, "na medida em que ela presentifica a obscura vontade do Outro", deixando-nos à mercê de seu capricho e nos surpreendendo de modo imprevisível. O silêncio da morte associa-se ao poder oculto do feminino, ambos como forças maléficas e demoníacas.

Pode-se supor também que, quando pessoas desfamiliarizadas com a análise sentem um medo obscuro, um temor de despertar algo que, segundo pensam, é melhor deixar adormecido, aquilo de que no fundo têm medo, é do surgimento dessa compulsão com sua sugestão de posse por algum poder 'demoníaco'. (Freud, 1920, p.53)

Por outro lado, o tema do silêncio da morte também se apresenta como uma das figuras do feminino, eterno enigma que causa em Freud o desejo de lançar alguma luz, em várias oportunidades de sua obra, para o problema da identidade da mãe e da morte. O texto "O tema dos três escrínios"(1913) é um dos que melhor ilustram suas tentativas de resolver esse problema. Através do exame de diferentes narrativas de Shakespeare e Grimm, discute sobre a existência das três formas que a figura da mãe assume ao longo da vida de um homem: a mulher que o dá à luz, a mulher que escolhe como companheira "segundo o modelo daquela" e, por fim, a Mãe Terra, que o recebe depois de morto (Freud, *op. cit.*, p. 379).

Assim, tanto a origem como a morte que nos escapam como possibilidade de representação, aludem a um núcleo que só se revela na fugacidade indizível da inquietante estranheza, tal como vivida por Nataniel em "O Homem de areia". Conforme examinamos, Freud interpreta sua angústia como uma angústia de castração, ligada à sua relação com o pai. Contudo, Serge André problematiza essa conclusão, falando de um curioso lapso9 cometido por Freud em seu exame do conto de Hoffmann. Na cena final, esquece-se de que, no conto, do alto da torre com sua luneta, o que Nataniel vê diante do vidro da lente não é Coppelius, mas Clara. Freud exclui esta presença no seu resumo e o que lhe importa é Coppelius se substituir a Clara, isto é, "o pai castrador à mulher ", esquecendo-se dela. André firma o ponto de vista de que no projeto freudiano o feminino deveria ser totalmente submisso à Lei e reduzido inteiramente à castrado. Sublinha que para Freud, *das Unheimliche* não é outra coisa senão um "outro nome de *das Weibliche*, o feminino como tal ". (André, *op. cit.*, p.76)

Um dos objetivos do trabalho de Serge André é o de situar "O estranho" como o terceiro termo de uma série que se inicia em "Totem e Tabu" (1912) e prolonga-se até o relato clínico do "Homem dos lobos" (1909). A questão central que move a série destacada deriva-se da eclosão do conflito entre Freud e Jung, do momento em que este se engaja numa especulação acerca das "Metamorfoses da libido". Para Freud, o obscuro ocultismo junguiano envolvia o grave problema de um retorno ao culto maternal. É contra esse ressurgimento que Freud se posiciona teoricamente, erigindo seu "mito científico" do assassinato do pai em "Totem e Tabu". "Totem e Tabu" representa, finalmente, tanto a mulher quanto o pai. Respectivamente, o gozo infinito e o desejo que lhe faz limite.(André, *op. cit*).

Serge André lembra que na única sessão do seminário de 1963, "*Les noms du Père"*, Lacan evoca o sacrifício de Abraham como fundamento do conceito de paternidade. É sua própria origem biológica que ele sacrifica, acompanhada pelo corte da circuncisão que o separa de sua parte feminina. Ainda no mesmo seminário, Lacan, sob os auspícios de Kierkegaard, menciona o sacrifício quando evoca o desmame entre a mãe e a criança; o seio explicitamente distinguido da mãe própriamente dita. Assim, entre a assunção da paternidade e o desmame está a questão que Serge André procura discernir como a problemática central

na angústia, indagando: "do que seríamos desmamados senão dessa carne primitiva que dá consistência à origem?" (André, *op. cit.*, p. 77).

A angústia não é sem objeto

Esta origem da qual o sujeito deve ser extraído para 'ex-sistir' enquanto sujeito, ao preço de sacrificar uma parte dele mesmo, é o que Freud aborda tanto em "Totem e Tabu" , como no fantasma primitivo do Homem dos Lobos e, finalmente, como o verdadeiro núcleo da inquietante estranheza, núcleo que segundo André, Freud denomina de "Pai". Assim, por trás do mito do pai o que se oculta não é a mãe, mas o próprio objeto da angústia. (André, *op. cit.*)

No Seminário X, *das Unheimliche* possibilita a Lacan desenvolver a teoria do objeto *a*, distinguindo-o como objeto impossível. Ali onde Freud se refere ao estranho como a experiência de algo que deveria ter permanecido oculto mas veio à luz, Lacan irá afirmar que a angústia comparece precisamente neste ponto onde a "falta falta ", ou seja, quando o objeto *a* é positivado e perde seu caráter eminentemente real de "causa de desejo".

A angústia interroga a relação do sujeito com o que o "causa", de forma que possível apreendermos certas posições discursivas, sobretudo aquelas ligadas à tentativa de eliminar a profunda ambigüidade da estranheza que nos habita conforme observamos nas diferentes faces do racismo.

Essas considerações nos colocam diante da *Coisa* freudiana, onde o próximo se mostra na inquietante vivência do *Unheimlich*, para pensar naquilo que está no coração da experiência psicanalítica: o trágico, vinculado à *Hilflosigkeit* - ao desamparo do sujeito quando se encontra sem recursos, diante da instância do desejo do Outro. Não se trata de um desamparo estritamente biológico, pela impossibilidade da criança responder por suas próprias necessidades, mas sim, de seu enfrentamento com o desejo do Outro, com essa experiência primordial de angústia, a angústia como traumática, vinculada ao desamparo proveniente de um exterior íntimo. Por sua vez, esse encontro vai configurar o próprio desejo e permitir que a criança se constitua singularmente como resposta subjetiva.

Lacan (1959-60) assinala que a Coisa está ligada ao "complexo do próximo", do *Nebenmensch*, o outro humano, que aparece no "Projeto para uma psicologia científica" (1895). Através do próximo se dá a primeira apreensão da realidade para o sujeito. Entretanto, a relação do sujeito ao outro é marcada pela ambivalência, pois o próximo ou o semelhante é o primeiro objeto de satisfação e o primeiro objeto hostil. Com isso, o registro da alteridade se institui simultaneamente ao da formação subjetiva. No entanto, essa alteridade não se restringe à presença do próximo, incidindo antes, sobre *das Ding*, ou seja, àquilo que escapa ao juízo e resiste como um núcleo de alteridade radical - o Outro absoluto do sujeito, como diz Lacan (1959-60)- que a presença do próximo ao mesmo tempo encobre e desvela. Conforme a visada freudiana:

O complexo do próximo se divide em duas partes, das quais uma dá a impressão de ser uma estrutura que persiste como coisa, enquanto a outra pode ser compreendida por meio da atividade de memória — isto é, pode ser reduzida a uma informação sobre o próprio corpo [do sujeito]. Essa descrição de um complexo perceptivo se chama *(re)conhecê-lo;* implica num juízo e chega a seu término uma vez atingido este último fim. (Freud, *op. cit.,* p.438)

A alteridade radical de *das Ding*, incompreensível e inassimilável à rede da memória e no reconhecimento do próximo, decorre do fato de que o objeto da satisfação é perdido, configurando todo encontro com esse objeto como um reencontro de caráter precário. Na busca do objeto de desejo o sujeito encontra o outro como sua "unica força auxiliar" que, no entanto, remete sempre a esse Outro enigmático, onde o desejo se articula como desejo do Outro.

A estrutura da extimidade - que é a estrutura do sujeito - vem dizer que o íntimo - *heimlich* - é o Outro como um corpo estrangeiro - *unheimlich* - que se vincula à constante vacilação da identidade do sujeito consigo mesmo. Na Lição de 5 de dezembro de 1962 do Seminário X, Lacan comenta que "se a palavra *heim* tem algum sentido na experiência humana, é aí a casa do homem". Ou seja, o homem encontra sua casa num ponto situado no Outro, "além da imagem de que somos feitos, e este lugar representa a ausência em que estamos".

O racismo se funda precisamente neste ponto da extimidade do Outro, dirigindo-se ao que funda a alteridade do Outro: o gozo do Outro. A excessiva proximidade do Outro confronta modos de gozo incompatíveis, resultando na intolerância. Quanto a essa aproximação demasiadamente próxima, basta lembrar a metáfora schopenhauriana dos porcos-espinhos mencionada por Freud em "Psicologia de grupo e análise do eu" (1921), para sustentar que o homem não suporta uma aproximação demasiadamente íntima com o próximo, justamente porque os vínculos amorosos incluem uma grande dose de hostilidade, nem sempre perceptível em função do recalcamento. Nessa medida, é mais fácil amar ao próximo quando uma distância intermediária pode ser sustentada.

No ódio racista trata-se da relação subjetiva com um Outro como tal, pensado em sua diferença e enquanto um enigma que, de forma latente, resiste à totalização e descompleta o universal da comunidade simbólica. Isso nos leva a problematizar o conceito de Outro como o mais íntimo ao sujeito que é também um verdadeiro ponto de opacidade, um verdadeiro enigma que serve para fundar a necessidade de diferentes formas de recobrimento.

Lacan insiste em afirmar que o "Outro não existe", afirmação que só ganha sentido se articulada ao caráter extimo do objeto *a.* Assim, a inexistência do Outro (que não impede que ele possa funcionar), é correlativa ao real em jogo na experiência humana com o desejo.

Podemos com isso nos referir a uma ética da psicanálise, ao postular a diferença alteritária e o respeito ao inconciliável fundamentando-se na "falta ôntica" (Lacan, 1964) que preside o engendramento do sujeito como sujeito do desejo, para quem o objeto não possui nenhuma essência ou substância. O *a* é o objeto que promove a articulação da extimidade: ele funda não só a alteridade do Outro, como o que é real no Outro simbólico. A falta ôntica, essa alteridade radical da Coisa, é apreendida no sujeito como uma imposição externa (Olgivie, 1988), condenando-o ao seu extravio com relação ao gozo; condenando-o, portanto, ao conflito e à impossibilidade da complementariedade sexual.

Conforme destaca Assoun, "a mensagem da psicanálise seria precisamente a de que o laço social se alimenta da falta do objeto". Essa mensagem revela a ilusão da ciência política que por não considerar a divisão do sujeito, acredita "que o objeto social é causa do laço social". (Assoun, 1989, p. 113) O reconhecimento da impossibilidade de uma sutura do Outro comparece como o ponto de interseção entre o inconsciente e o laço social configurando, do ponto de vista psicanalítico, a impossibilidade da realização de qualquer identidade como uma identidade plena, como uma totalidade fechada, tanto no sujeito como na sociedade.

Através de seu campo de pesquisa, segundo Lacan, um campo que diz respeito ao desejo e ao gozo, à psicanálise interessa levantar questões muitas vezes negligenciadas pelos discursos estabelecidos que não conseguem escapar às armadilhas do tamponamento de nossa condição desamparada. Como então, haver-se com o Outro em sua inelutável estranheza? Como enfrentar o horror diante do desamparo engendrado, sem requisitar um Pai, mestre ou tirano? Sem requisitar um bode expiatório que alivie a angústia diante da estranheza que nos habita? Essas perguntas tocam o cerne da subversão freudiana que nos ensina a detectar a estranheza que há em nós, talvez como a única maneira de não acossá-la do lado de fora.

Notas

2 *Ex-sistência* é um neologismo criado por Lacan para falar da singular existência do sujeito do inconsciente, de seu descentramento em relação ao Eu e à consciência.

3 Desse modo, aquilo que é familiar, íntimo e recôndito para aqueles que partilham do segredo acontecendo entre as quatro paredes do lar (=*heim*), pode ser experimentado como escondido, furtivo e estranho para os que foram excluídos.

4 Grifo nosso.

5 Isso demonstra como o *Unheimliche* fornece uma verdadeira pista do real.

6 Conforme examinaremos mais adiante, uma parte importante do conto é omitida por Freud.

7 O recalque estaria ligado à ameaça de castração e vemos que Freud insiste em relacionar a angústia à uma representação recalcada, enquanto para Lacan não é a castração que estrutura a angústia, mas sua relação com o objeto e com *das Ding*.. A angústia faz sinal da presença de algo não representável na cena simbólica-imaginária.

8 *Das Unheimliche* funciona assim, como uma verdadeira plataforma para Freud atingir sua formulação definitiva da pulsão de morte. A compulsão à repetição que comparece em 1919, não mais possuindo as mesmas características da repetição trabalhada em "Recordar, repetir e elaborar" (1914), é o prenúncio da compulsão à repetição enquanto efeito da pulsão de morte. Em "Além do princípio do prazer" (1920) a repetição passa a estar ligada ao trauma como algo que não é passível de ser assimilado mediante uma representação simbólica. A partir de 1920, Freud foi obrigado a submeter muitos de seus desenvolvimentos teóricos e sua prática clínica a uma revisão que englobasse o indizível da angústia. Em "Inibições, sintomas e ansiedade" (Freud, 1926) modifica sua primeira teoria da angústia pela necessidade de reconhecer a prioridade da angústia em relação ao recalque.

9 André baseia-se na indicação feita por Guy de Villers no mesmo colóquio (*op. cit.).*

Referências bibliográficas

ANDRE, S. "À propos de l'inquiétante étrangeté" , *Actes de l'ECF*, vol. X, 1986, p. 75-78.

ASSOUN, P-L. "El sujeto del ideal". In: *Aspectos del malestar en la cultura.* Buenos Aires: Manantial, 1989.

FREUD, S. "Projeto para uma psicologia científica" (1895). *ESB*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1976, v. I.

_____. "O tema dos três escrínios" (1913). *ESB*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1976, v. XII

_____. "O estranho" (1919). *ESB*. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Imago Ed., 1976, v. XVII.

GUÉRIN, M. "Ça, c'est inquiétant". In: *L'inquiétante étrangeté.* Paris: Centres de Recherches et d'Études Freudiennes, 1988.

LACAN, J. *Le séminaire. Livre X. L'angoisse* (1962-63), inédito.

OLGIVIE, B. *Lacan: a formação do conceito de sujeito.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

REY, J.M. "Pour une esthétique de l'inquiétante étrangete". In: *Esthétique e Psychanalyse*. Cahiers pour la recherche freudienne n. 4. Université Paris, 1989.

La disciplina del comentario (*)

Saralía Chiavaro

Voy a comenzar por articular algunas cuestiones relativas al ejercicio de la disciplina del comentario, ya que mi interés no sólo se funda en pensar con uds acerca del concepto de pulsión a la altura del Seminario XI en la enseñanza de Lacan, sino también en la transmisión del psicoanálisis cuya ética no es ajena a su praxis.

¿Qué es la disciplina del comentario?

Es un ejercicio de larga data, de tradicional escuela europea, que ha sido retomado años atrás con una modalidad particular, por el psicoanálisis. Consiste en la selección de una párrafo de interés de un texto y su análisis minucioso, detallado, a fin de obtener de él las respuestas que plantea a alguna de las preguntas que propone y que quien comenta ha hecho suyas.

Generalmente se ha trabajado con escritos de Lacan en el desarrollo de este ejercicio, nosotros vamos a trabajar sobre un Seminario, lo cual no hace diferencia ya que de lo que se trata es del texto y un texto es un hecho de palabra, oral u escrito, de cualquier forma susceptible de ser leído.

Particularmente he tomado dos párrafos cada vez en función de una pregunta que corresponde al título que he dado a cada reunión. La idea es que las respuestas que alcancemos no serán solamente producto del análisis de cada párrafo sino de la articulación entre dos.

Tomar porciones pequeñas de un texto no será en absoluto "descontextualizar", muy por el contrario, el contexto es fundamental para el comentario e interviene en el mismo. Vamos a ver cómo.

¿Qué significa comentar?

Comentar, en términos generales, según definición de la Real Academia Española es: "dar explicaciones y opinión acerca de una cosa". Sin embargo lo que nosotros vamos a hacer está bien lejos de ser una opinión

Otras definiciones se aproximan más a esto de lo que hablamos, aquellas en las que un comentario: "e s lo que aporta una explicación, un esclarecimiento de otra cosa.

O aquellas otras según las cuales se trata de: "exposición e interpretación de información"; siendo para la lingüística:"parte del enunciado que agrega algo de nuevo al tema"(dicc. Larousse.Lexis.1992).

Se trata entonces de: exponer lo que el texto propone a fin de explicarlo, esclarecer sus términos;lo cual no podría hacerse de otro modo que interpretándolo. Para que resulte de ello algo nuevo, nuevo en el sentido de un plus, un aporte, algo más que viene a decirse a partir de un decir previo.

¿Por qué hablamos de disciplina?

El término de disciplina se asocia directamente a la observancia de reglas.

¿y qué son las reglas?

Lejos de las definiciones coercitivas y morales que se ligan a ellas, lo que encontramos es que se trata de elementos que nos indican que no es posible hacer las cosas de cualquier modo, a gusto y piaccere.

Las reglas ordenan, dirigen, establecen vías a seguir, muestran caminos, determinan condiciones necesarias para que se logre tal o cual objetivo. Son un ejemplo: las reglas del juego. Sin ellas no es posible jugar. Establecen un marco de acción a partir del cual cada uno "hace su juego".

¿Hay reglas para la lectura rigurosa de un texto?

Voy a responder a esto a través de Umberto Eco, que en su libro "Interpretación y sobreinterpretación" 1 trabaja sobre la dialéctica entre los derechos de los textos y los derechos de los intérpretes, a partir de observar que en las últimas décadas se ha hecho demasiado hincapié en los derechos de los intérpretes y esto ha acarreado algunas desviaciones.

Es interesante porque lo que plantea como crítica, lo que motiva su investigación es haber encontrado que hay textos que se vuelven "sagrados" para ciertas culturas, y desde que eso ocurre, ese texto se vuelve objeto de "lectura sospechosa" y por lo tanto de lo que es un exceso de interpretación.

¿Qué significa "lectura sospechosa"?

Que se intenta buscar sentidos ocultos en el texto, más y más, lo que lleva a un infructuoso gasto de tiempo y energía.

Cuenta Eco que en torno a este tema se produjo un debate clásico que intentaba decidir si lo que se descubría en un texto era lo que el autor intentaba decir, la intención del autor, o lo que el texto decía independientemente de las intenciones de su autor; es decir, si de lo que se trataba en la lectura era de la intención del texto.

Si tomamos esta segunda posibilidad se abre la siguiente cuestión: ¿lo que encontramos en el texto es lo que el texto dice en virtud de su coherencia textual interna y de un sistema de significación subyacente original; o lo que el lector descubre en función de su propio sistema de expectativas?

Sin duda, ambas cosas están en juego: hay algo que vamos a buscar al texto pero también hay algo que allí se muestra , y en general eso que encontramos más allá de lo que esperábamos – es decir, de lo que ya sabemos -, es precisamente lo que no se comprende, las oscuridades del texto, las dificultades.

Entonces, entre la intención del autor y la intención del intérprete, existe la intención del texto. Y la intención del texto no aparece en la superficie textual, o, si aparece, lo hace en el sentido de la carta robada: hay que decidir verla.

Lo cual nos lleva a que sólo sea poible hablar de la intención del texto como resultado de una conjetura por parte del lector.

¿Ven cuál es la dialéctica? La intención del texto tiene que ver con una coherencia textual interna, pero ésta se construirá desde afuera, requiere del lector que es quien hará la conjetura sobre la intención del texto.

¿Y qué es una conjetura sino una hipótesis interpretativa?

El texto, entonces, termina siendo lo que la interpretación del lector hace de él, y a lo que vamos, es a ver donde está la regulación de ese acto, puesto que partimos de sostener que no es posible decir cualquier cosa.

Tenemos:

- -la intención del texto
- -la interpretación del lector que la construye
- -el hecho de que tal interpretación está sujeta a ciertas "reglas", o, digamos mejor, requiere de una disciplina.

El texto no es entonces el referente al que acudimos para verificar nuestras interpretaciones sobre un tema (lo que al mismo tiempo genera un criterio de autoridad del órden de: "vean que es como yo digo porque lo dice Lacan") sino que es el producto de una interpretación.

Podríamos decir:"el texto es su interpretación", lo que inevitablemente nos evoca: "el deseo es su interpretación"(Sem.VI de J.Lacan), afirmación que, del mismo modo, no significa que ese deseo pueda ser cualquiera según decisión arbitraria del analista, sino que indica el modo en que se articula al Otro y en el Otro.

En la clínica nos suele suceder, cuando recién recibidos nos encontramos con los primeros pacientes, que tomamos el texto de su discurso como lugar donde validar hipótesis diagnósticas previas,nos interesa de lo que el paciente dice aquello que nos permite aplicar lo que sabemos, por ej: si fenómenos conversivos, queja, insatisfacción, entonces, histeria. Y nos perdemos por supuesto, aquello de lo que se trata: la fractura, lo que no se entiende, la pregunta del paciente, aquello que comience a darnos una pista sobre las viscisitudes de su deseo.

Eso está aún lejos de la clínica psicoanalítica donde se trate del deseo y éste sea su interpretación.

Ahora bien, retomamos, con Eco, nuestra pregunta: ¿Cómo demostrar la validez de una conjetura acerca de la "intentio operis" (intención del texto)?

Primeramente –ya lo mencionamos- será en función de la coherencia interna del texto, esto es, si la confrontación de distintos fragmentos del mismo acepta la lectura en cuestión, la confirma, la potencia; en cambio quedará invalidada si no se sostiene en la confrontación, si se ve refutada por algo que aparece en el mismo texto.

Al decir de Eco: "la coherencia textual interna controla los de otro modo incontrolables impulsos del lector".2

A esa coherencia textual interna le llamamos nosotros comunmente "lógica", hablamos por ejemplo de la lógica de un caso,esto es,la posibilidad de ordenarlo en función de una argumentación racional fundada en un criterio clínico; lógica que permite la construcción del caso a partir de la cual pensar la dirección de la cura.

Que haya límites para la interpretación no significa que no sea potencialmente ilimitada. Todo texto es factible de múltiples e innumerables interpretaciones, no tiene potencialmente fin, lo que no quita que un acto de interpretación pueda tener un final. Esa es la idea con la disciplina del comentario: configurar algunas respuestas sin que éstas sean únicas ni definitivas.

Muchas veces nos ocurre que después de leer un escrito de Lacan o cualquier texto de Freud lo descubrimos como si fuera la primera vez. Y ello porque lo volvemos a leer en función de una problemática nueva. Pero ni aún leyéndolo millones de veces podremos encontrar por ej. en "Posición del Inconsciente" algún elemento para pensar sobre química inorgánica. El ejemplo es grotesco, pero da una idea de adónde nos conducen las "interpretaciones sospechosas" de las que hoy hablábamos. En el ejercicio de un análisis esto se traduce en maniobras tendientes a forzar la atribución de significación a elementos fortuitos y sin importancia Por ejemplo cuando se le pide a un paciente que asocie sobre un elemento del sueño que al analista le pareció interesante (la tan mentada "atención flotante"); o sobre algo que dijo al pasar y entonces, porque lo dijo al pasar ha de ser importante; deformación de lo que son los quiebres, las caídas del discurso, los puntos de presentificación evanescente del sujeto del incosciente.

De allí que en el Seminario XI: "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis",cap.XIX:"De la interpretación a la transferencia", Lacan se preocupa en aclarar que "la interpretación no está abierta a todos los sentidos"; que es absurdo plantear que todas las interpretaciones son posibles; que la interpretación es una significación que no es cualquiera. Y que lo que busca, -y aquí nos adentramos en lo que es privativo de la interpretación en la clínica psicoanalítica y que hace a la lógica que la sustenta- , que lo que busca entonces, como efecto, es aislar en el sujeto un hueso de no-sentido, un significante irreductible, (lo que toca nuestro tema, la pulsión ya veremos que qué modo).

Por otra parte, en la particularidad de nuestra práctica, la interpretación que hagamos de un texto teórico no será nunca ajeno a nuestra clínica, por el contrario, no podría dejar de fundarse en ella.

Así como la dirección de una cura depende –lo sepa el analista o no- del concepto que éste tenga de la transferencia y el modo en que – en consecuencia- opere con ella; así también la interpretación que haga de la teoría estará intrínsecamente ligada a sus preocupaciones clínicas, a las preguntas que la clínica le genera, y a las respuestas que va formalizando en función de las curas que dirige.

Y es la clínica la que vendrá a confirmar o refutar las conjeturas teóricas, así como a aportar las articulaciones esclarecedoras de posibles paradojas conjeturales. Tal la intertextualidad entre teoría y clínica.

Por otra parte la clínica no es en sí misma sino desde el lugar de cada analista, desde el modo en que se inscribe su deseo de analizar en el marco de la particularidad de cada caso.

Decimos entonces que:

- -el texto es su interpretación
- -dicha interpretación no es, en psicoanálisis, sin la clínica
- - y la clínica no es sin el deseo del psicoanalista.

Ahora bien, hablamos de los límites del acto interpretativo y al mismo tiempo afirmamos que todo texto es susceptible de innúmeras interpretaciones. No siendo esto ninguna paradoja.

¿En qué nos fundamos para decir que las interpretaciones son potencialmente ilimitadas?

Por supuesto, en la estructura del significante que nos enseña que no es posible decirlo todo, por más que lo intentemos, por más que hablemos durante años siempre nos quedará algo por decir. La estructura del significante alberga en su seno una falta que lo define, falta que exige su articulación con otros significantes para que algo pueda decirse y que al mismo tiempo condena a ese decir a ser un medio-decir, lo cual no es en absoluto un menos-decir. Que, correlativamente a la estructura del significante la verdad sea no-toda hace que sólo se acceda a ella por aproximaciones parciales. Partes, trozos de verdad pueden ser extraídos de múltiples lecturas.

De allí que no hay LA interpretación, una y sólo una interpretación verdadera de un texto. Y aún más, sería imposible que la hubiera.

En relación a ello una lingüista contemporánea, Graciela Reyes, argentina lamentablemente (para nosotros) radicada en los Estados Unidos, en un libro titulado "Polifonía textual", plantea que aunque un discurso permanezca literalmente idéntico cada cosa que se diga sobre ese discurso, cada cita, será diferente porque se produce en otro momento del tiempo, en otro contexto. Para dar un ejemplo extremo, dice que si alguien reprodujera textualmente, "El Quijote", ni aún así sería una réplica exacta, ya que por aparecer en otra época y firmado por otro autor, dice ya otra cosa que aquél, es otro libro, y el acto mismo de hacer un libro idéntico a un clásico introduce una nueva lectura (muchos se preguntarán qué quiere decir ese libro en ésta época, se lo interpretará como mensaje político, se lo leerá detalladamente buscando la diferencia con el primero -es decir con "otro" libro como referencia permanentemente presente-,etc,etc.). Por lo que leer este Quijote será por completo diferente a leer aquel otro. Y ello sencillamente en principio porque este es el segundo, otro número, que hace que ni siquiera sea lo mismo que leer el primero dos veces.

Esto nos conduce a la idea de que no hay pureza textual y por lo tanto no hay plagio –o lo hay todo el tiempo, inevitablemente-; y tampoco hay ortodoxia, ya que no hay texto que no esté sometido a la " perversión" de ser leído, lo que lo altera inevitablemente.
No hay plagio, entonces, porque no hay texto ortodoxo, es decir, que sea verdadero fuera de la interpretación que se hace de él.

Por otra parte, tampoco hay pureza interpretativa ya que al leer, como al escribir citamos permanentemente a otros autores, a otros textos, y ello porque todo discurso –bien lo sabemos nosotros- incluye otras voces, otros decires ,es "polifónico" 3 .¿Quién es dueño de su palabra?. En la clínica encontramos: "…lo que siempre decía mi mamá…", y aún dichos tácitos, implícitos, hechos carne por

identificación; decires que se citan en el sujeto al punto de no poder éste sustraerse a ellos incluso ante la evidencia de su presencia.

Un texto escrito con fines científicos evoca también una historia de textos, es producto de entretejidos textuales de modo tal que, aunque la honestidad intelectual del autor pretenda referirlos no podrá hacerlo en su totalidad, ya que desconocerá él mismo ciertas fuentes que se dicen en sus ideas.

Graciela Reyes da como ejemplo paradigmático de polifonía textual, en literatura, la obra de Borges . Dice así: "Los cuentos de Borges suelen estar construídos sobre un texto anterior, literario o no, del que el cuento es una nueva versión, un 'resúmen', un comentario, una supuesta reseña. El narrador indica su fuente en el texto mismo, o en notas, prólogos y epílogos. Creo que la intención es notoria: mostrar el mecanismo, buscar la confabulación irónica, hacer recordar al lector que lo que va a leer, ha leído o está leyendo es un ya dicho porque todo texto lo es, debe serlo y de eso se trata. En el ya dicho hay una colección, en principio infinita, de locutores y sus correspondientes interlocutores. Lo ya dicho es un ya leído (u oído) ante todo por el mismo que ahora lo reescribe, y que entonces se confunde con los infinitos locutores e interlocutores anteriores, ocupa su lugar en el espacio ilimitado de la producción textual y hace caer en él al lector.(…) la obra de Borges está construída a conciencia en el uso y el abuso –en el agotamiento- de la cita. La literatura de Borges trata de la literatura, de temas ya tratados, de problemas ya muchas veces expuestos, de personas que son personajes. Sin embargo Borges es 'original'." 4

El discurso es multívoco por estructura, y la variedad de voces de su composición no atenta contra lo nuevo y distinto.

UNA interpretación introduce al menos una novedad, la de fundar una nueva secuencia. Por el sólo hecho de ser un recuento, constituye un nuevo decir.Y ello porque quien lee el texto lo hace desde un lugar no compartible que es el de la pregunta que quiere responderse, lo que allí busca; que aunque sea "igual" a la de otros es diferente, y aunque pueda transmitirla es particular, lo que se verá precisamente en las respuestas que construya.

En "La Cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis" (p.404 en francés; p.147-8 ed. Castellana Siglo veintiuno), dice Lacan refiriéndose a la obra freudiana y propiciando un retorno al sentido de sus textos:

> " Textos que se muestran comparables a aquellos mismos que la veneración humana ha revestido en otro tiempo de los más altos atributos, por el hecho de que soportan la prueba de esa disciplina del comentario, cuya virtud se redescubre al servirse de ella según la tradición, no sólo para volver a situar una palabra (parole) en el contexto de su tiempo,sino para medir si la respuesta que aporta a las preguntas que plantea ha sido o no rebasada por la respuesta que se encuentra en ella a las preguntas de lo actual".

Destaca allí entonces la coherencia textual interna de la obra freudiana, puesta a prueba por la disciplina del comentario, a la que le atribuye la virtud de "volver a situar una palabra en el contexto de su tiempo" y también la de poner a prueba esa palabra en lo que hace a su posibilidad de responder a los problemas clínicos actuales.

Este segundo criterio, pragmático, es para mí fundamental.

Que las articulaciones teóricas que de aquí surjan sirvan para nuestra clínica, sean clínicas, aporten algo de luz para el avance de una cura.

La idea, entonces, con la disciplina del comentario es penetrar en algunas cuestiones que aparecen oscuras en el texto, tanto teórico como clínico, lo cual es paradigmático cuando hablamos de pulsión, definida por Freud como "el elemento más oscuro de la investigación psicoanalítica".

Para poder pensar algo sobre los párrafos que vamos a tomar en análisis, es necesario no comprender. No comprender es la premisa necesaria para poder pensar, escuchar, leer.

En el Cap VII (La tópica de lo imaginario) del Seminario I:"Los escritos técnicos de Freud"(1953-54),p.87-8 en francés, dice Lacan: " Lo que cuenta, cuando uno intenta elaborar una experiencia, no es tanto lo que se comprende como lo que no se comprende (…). Es en ello en lo que el método de los comentarios se revela fecundo. **Comentar un texto es como hacer un análisis**". 5

Cuantas veces he hecho observar a quienes controlan cuando me dicen –creo comprender que él quería decir esto o aquello- una de las cosas de las que debemos cuidarnos es de comprender demasiado, de comprender más de lo que hay en el discurso del sujeto.

Interpretar e imaginarse comprender no es en absoluto lo mismo. Es exactamente lo contrario. Diría incluso que es sobre la base de un cierto rechazo a la comprensión que franqueamos la puerta de la comprensión analítica".

Entonces tenemos que: la lectura de un texto científico requiere de no comprender, al menos no demasiado rápido; así como no comprender lo que un paciente dice es apostar a su deseo.

Para terminar con lo que hace a la disciplina del comentario quisiera plantear una última cuestión que pone nuevamente en contacto a este ejercicio de transmisión con nuestra praxis y que paso a formular de la siguiente manera: hay una disciplina del comentario como hay una dirección de la cura.

En "La dirección de la cura y los principios de su poder"(1958) Lacan habla de táctica, estrategia y política para todo tratamiento analítico.

Tomando algunos conceptos de Karl von Clausewits en "De la guerra" 6, decimos que la táctica, tiene que ver con la forma en que se desarrollan los encuentros aislados, es decir, cada encuentro a lo largo de una guerra (la metáfora no es feliz pero sí de utilidad); la estrategia es el modo en que se organizan esos encuentros aislados a los fines de la política, que es el objetivo de la guerra.

El modo de trabajar este año la disciplina del comentario, supone como táctica: que cada encuentro sea una unidad funcional en sí misma; que funcione dinámicamente permitiendo extraer del análisis detallado del texto, cada vez, un trozo de verdad respecto del tema central.

La estrategia tiene que ver con la forma en que cada comentario se articula con los demás en función de una política que aspira a pensar el concepto de pulsión en ese momento crucial de la enseñanza de Lacan que es el año 1964; y también a ejercitarnos en una modalidad de transmisión que se aproxima mucho, en su ética al ejercicio mismo del psicoanálisis.

Una última idea : dijimos con anterioridad que considerar la estructura del significante nos permitía afirmar las posibilidades potencialmente ilimitadas de interpretar un texto. Pero que el contexto, la coherencia textual interna y el criterio pragmático proporcionaban los límites a ser respetados por cualquiera de ellas.

En el discurso de nuestro analizante estos márgenes están dados radicalmente por el marco de su fantasma.

Ambos textos comparten de modo bien diverso el hecho de estar sujetos a una "estructuración limitada de la situación en términos significantes".

En el cap. III del Sem. XI, titulado:"Del sujeto de la certeza", dice Lacan (p.47):

> "¿…por qué relacionar esto con aquello en vez de con cualquier otra cosa?. Indiscutiblemente Freud nos lleva así al centro de la pregunta que plantea el desarrollo moderno de las ciencias en tanto demuestran lo que podemos fundar en el azar.
>
> En efecto, no puede fundarse nada en el azar –cálculo de probabilidades, estrategias- que no entrañe una estructuración previa y limitada de la situación en términos de significantes.

> Cuando la teoría moderna de los juegos elabora la estrategia de dos contrincantes, ambos se enfrentarán con las probabilidades máximas de ganar si cada uno tiene la posibilidad de razonar como el contrario. ¿qué da su valor a una operación de esta índole?. Pues sencillamente que el mapa ya está trazado, en él están inscritos los puntos de referencia significantes, y la solución no podrá nunca rebasarlos".

Es por ello que la "asociación libre" pretende serlo en el sentido de que lo que de allí surja -deseo del analista mediante- libere en algo al sujeto de sus "patéticas" ataduras a los significantes que lo determinan. Pero esa "libertad" asociativa sabemos que no es en el sentido de decir cualquier cosa, ya que eso no es posible para ningún ser hablante. Lo que diga estará sujeto a los significantes que lo determinan –fantasmáticamente si la metáfora del padre ha operado-;a su articulación histórica; así como al modo particular en que esos significantes se incrusten en su cuerpo,conformándolo.

> "nada puede fundarse en el azar (…) el mapa ya está trazado, en él están inscriptos los puntos de referencia significantes, y la solución no podrá nunca rebasarlos".

Esto establece sin duda, los límites de cualquier interpretación posible, al mismo tiempo que propicia infinidad de jugadas (la responsabilidad de las mismas queda a cargo de los participantes), es decir que inaugura innúmeras posibilidades combinatorias.

Y nos conduce –entre textos y significantes- al dominio de LA LETRA.

La letra es ese trazado que inscribe un rasgo, un borde, un márgen que no podrá ser rebasado. Letra que podría haber sido cualquier otra, y en ese sentido es contingente, pero que una vez inscripta queda fijada; es ésa y ninguna otra.

Así, los significantes que determinan al sujeto podrían haber sido otros. Lacan se refiere a ello en términos de "tirada de dados" de la que depende lo que a cada uno le toca en suerte.Lo contingente se liga en este sentido, en principio, al azar. Pero una vez realizada la tirada, aquello que resulta se fija en una letra (es un número) que diferencia ese rasgo de cualquier otro. Y una vez que se fija deviene único y necesario, no podría ser otro.

Jean Claude Milner, en su libro "La Obra Clara" 7pone en relación a la ciencia y al sujeto del psicoanálisis en éste punto en que ambos responden a una ley necesaria y absoluta al mismo tiempo que contingente.

Dice que:"La letra es como es, sin razón alguna que la haga ser como es; al mismo tiempo no hay razón para que sea diferente de lo que es. Y si fuese diferente de lo que es, sería solamente otra letra. A decir verdad, a partir del instante en que es, permanece y no cambia (‘el único número que no puede ser otro’). Como máximo un discurso puede [se refiere en este caso a la Ciencia] no cambiarla sino cambiar de letra".

Este "no podría ser de otro modo que como es" no se funda en la fe religiosa ("Es el que Es"), sino que resulta de una lógica que abre los márgenes de determinación del su jeto. No se trata de afirmar que necesariamente no podría haber sido de otro modo (idea cristiana), sino por el contrario: "podría haber sido de otro modo pero desde que así se inscribe no podría haber sido de otra manera". Esta diferencia fundamental es lo que vacía de ser a éste del que hablamos al mismo tiempo que afirma su existencia lógica, la existencia lógica del sujeto que surge de esa tirada de dados.

Lo que se produce entonces es "… el paso del instante anterior en el que el ser hablante podría ser infinitamente otro de lo que es –en su cuerpo y en su pensamiento- al instante ulterior en el que el ser hablante, debido al hecho de su contingencia misma se transformó en algo muy parecido a una necesidad eterna". Determinismo que no es una condena, un destino inconmovible, sino –insisto- un marco sin el cual no habría posibilidades de elección para el sujeto puesto que no habría sujeto.

En lo que hace a la Ciencia dice Milner que " cada punto de cada referente, de cada proposición de la ciencia aparece, en un instante relampagueante, pudiendo ser infinitamente diferente de lo que es, desde una infinidad de puntos de vista; en el instante ulterior la letra se fijó como es y como no pudiendo ser diferente de lo que es, salvo cambiando de letra, es decir, de partida".

¿Cuál es –literalmente- la letra que una vez inventada por Lacan, una vez provista de existencia lógica, reordena la clínica y la enseñanza del psicoanálisis de manera tal que ya no podría ser de otro modo? ¿Cuál es la letra que desde que se inscribe como necesidad lógica hace girar en torno suyo las múltiples interpretaciones posibles?

Ahora bien, hemos hablado del texto psicoanalítico como científico, y Lacan subraya en el Seminario XI que para entender los conceptos freudianos es necesario partir del sujeto de orígen cartesiano; lo que exige en este punto establecer una diferencia fundamental entre la ciencia y el psicoanálisis. La ciencia trabaja en pos de un sujeto unificado, suturado, y este esfuerzo por forcluír la verdad de la división estructural del sujeto no hace más que potenciarla, reforzarla. El resultado es visible por ejemplo en las modernas formas del síntoma: la anorexia, la bulimia, así como en la proliferación de las adicciones.

La ciencia no forcluye al sujeto –como tanto se ha dicho- sino a la verdad como causa de su división y en esta vía ignora, rechaza la relación del significante al cuerpo, lo que el cuerpo grita – a falta de ser escuchado- por estar atravesado por el deseo del Otro.

La especialización médica da cuenta del intento cada vez mayor de apresar aquello que escapa al cuerpo tratado en cuanto tal, sin articulación con quien lo posee.

El psicoanálisis viene precisamente, a reintroducir la verdad como causa del sujeto,a recuperar el lugar del deseo, afinando el oído a esa relación: la del cuerpo y el significante. Vía que nos conduce de lleno al concepto de pulsión que es el articulador fundamental entre ambos.

Sara Lía Chiavaro.

Mayo de 1999.

Notas

* Este texto es la primera parte de la primer reunión de disciplina del comentario (fueron siete en total) sobre "El concepto de pulsión en el marco del Seminario XI de Jacques Lacan", consagrada a analizar la propuesta de trabajo y sus fundamentos. La disciplina del comentario, fue la modalidad de transmisión que elegí para dar cuenta de algunas articulaciones a las que arribé luego de dos años de coordinar un grupo de investigación sobre el tema.

(1) "Interpretación y Sobreinterpretación", de Umberto Eco. Ed. Cambridge - University Press.1992.

(2) p.70. obra citada.

(3) Las comillas aluden al título del libro de Graciela Reyes: "Polifonía Textual". Editorial Gredos.

(4) p.47-48 de la obra citada. El subrayado es mío. Intento destacar la ausencia de contradicción entre lo "ya dicho" y un decir nuevo que allí se funde.

(5) El subrayado es mío. También la traducción.

(6) "De la guerra" de Karl Von Clausewitz, Editorial Labor. 1994.

(7) "La Obra Clara", de Jean-Claude Milner. Ed. Bordes Manantial. 1996. Pág.159/60.

Pulsión y razón gráfica

Dominique Inarra

Traducción **Gabriela Yankelevich**

Sólo hay recta de escritura, como sólo hay agrimensura procedente del cielo. Cómo olvidarlo, cuando nuestra ciencia no opera sino por un chorreamiento de pequeñas letras y gráficos combinados?
***J. Lacan,* "Lituraterre"**

El dispositivo del coloquio que nos convoca hace del seminario XI de Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, la meta cuyas lecturas confrontaremos, evaluaremos y con las cuales tal vez concordemos, en relación a ciertos alcances. Se trata, en todo caso, de lanzar una dialéctica que Lacan califica de "tiro al arco", siendo éste el dispositivo de la pulsión. Giraremos en torno al objeto e intentaremos percibir la fisura que se vuelve a cerrar inmediatamente, según su pulsación temporal y que constituye la dimensión característica del descubrimiento y de la experiencia analítica. Al final de ese seminario, hay un post-facio de Lacan: nos recuerda que el mismo no está escrito y que por ello, no le haría un post-facio; sin embargo acepta ser transcripto. *"Ustedes no entienden staescritura. Mejor, será una razón para explicarla".* He aquí nuestra tarea: explicar con razón esta escritura, renovar la tajante y decisiva cristalización en la cual Freud encuentra la razón de ir más allá de la experiencia inmediata, aquello que hoy llamamos la razón freudiana.

Explicar una escritura en términos de razón, es acudir a lo que se denomina la razón gráfica. En efecto, hay una razón gráfica en juego en la razón freudiana. Los analistas de niños lo demuestran a diario. Es preciso recordarlo porque es ésta una evidencia que se desvanece en el olvido.

¿Cómo considerar el hecho de que Freud, y más aún Lacan, hayan apelado a operaciones gráficas para trazar el movimiento de su pensamiento? Llamo gráfico aquello que se representa con líneas, figuras, puntos, dibujos sobre una superficie. Nuestra definición se asemeja a la de Kandinsky.

Tomando la obra de Freud en el plano de las construcciones gráficas, no podemos dejar de sorprendernos al caer en la cuenta de que se pueden clasificar en dos géneros. Unos tienen estructura de árbol (por ej: el Esbozo, el esquema percepción-conciencia de la carta 52, los esquemas de la Traumdeutung); estas formaciones gráficas siempre dan cuenta del esfuerzo de Freud por aprehender la estructura; son lineales. Las otras tienen una estructura en *boucle* como el esquema del manuscrito M que muestra el trabajo a ser cumplido sobre la estructura histérica, trabajo que consiste en una cantidad de *boucles* (Schleifen) y el esquema llamado sexual del manuscrito G donde muestra el funcionamiento circular de la tensión sexual que le permite distinguir la melancolía de la neurastenia y la neurosis de angustia.

La razón freudiana, en su dimensión gráfica, pone en juego la estructura lineal del significante y la estructura circular de la pulsión. Intentaremos echar luz sobre la relación entre ambas.

Digo "echar luz" adrede, dado que Freud nos indica en la Trauduntung que su esquema percepción - conciencia proviene de algo similar a la luz cuya refracción cambiaría de capa en capa.

Querríamos subvertir la metáfora óptica de Freud, tan cara a la metodología de un Descartes que hizo de ello un tratado y que, en Freud, responde a la imagen que tiene del proceso de acumulación y estratificación de los datos que hacen al fenómeno. Vamos a adelantar otra manera de aclarar la lectura de este esquema percepción - conciencia y anudarlo a la pulsión. ¿Cómo pasar de la metáfora óptica a la lógica del significante? La luz tiene en común con el significante que se trasmite de modo lineal en una temporalidad dada.

Quisiéramos mostrar que este grafo elemental puede ser utilizado de manera tal que identifique la pertinencia de las dos operaciones gráficas que nos lega Lacan "con las llaves en la mano", ya que nada sabemos de los principios que gobernaron el montaje de los esquemas *L* y *R.* Debemos buscar allí la lógica que comanda el montaje. También deseamos mostrar que el plegado que aplicaremos sobre el grafo percepción- conciencia de Freud, permite dar una representación gráfica de la pulsación del inconsciente empleando la astucia y el hallazgo de mi amigo Jean-Michel Vappereau[1]. Porque Lacan se desvive

apoyando esta noción de pulsación temporal del inconsciente a lo largo de su seminario; ésta se traduce por el encuentro de aquello que aparece un instante en la apertura de la grieta, la hiancia, y que se desvanece en ese preciso momento en un cierre.

El grafo de Freud difiere de los dos de Lacan porque se trata de un grafo abierto: sus dos extremidades están libres, mientras que los dos esquemas de Lacan son grafos cerrados.

En diciembre de 1896, fecha de la concepción de su esquema, Freud no tiene, evidentemente, manera alguna de producir otra cosa que no sea un grafo abierto. Unos años más tarde, en la Traumdeutung, retoma, en relación al trabajo del sueño, la idea de la carta 52. Si observamos atentamente el resultado de los esquemas modificados, se ven dos flechas en las extremidades. Flechas que son una verdadera invitación -desde el momento en que el analista se ve animado por el deseo del topólogo- a colocar ambas extremidades del grafo abierto en continuidad. Pero ¿cómo pasar de la linealidad a la circularidad?

Cuando Freud se impone literalmente inventar el concepto de pulsión, se ve confrontado a ese pasaje. Se lo impone por necesidad. Decide, desde un principio, arriesgándose, construirlo como un concepto fundamental del psicoanálisis. Reconoce fundarse en una idea abstracta de vagos contornos que no sólo proviene de la experiencia de la cura. Primero es preciso adivinar la idea -escribe Freud- antes de poder conocerla y dar cuenta de ella. Con notable seguridad, acepta el empirismo de su postura y reconoce el lugar que ocupa la intuición en la génesis de este concepto. La necesidad de inventar dicho concepto se debe al hecho de que lo inconsciente, en tanto fenómeno, se manifiesta primero en su práctica, esencialmente bajo la forma de una discontinuidad que Freud interrogará como nadie lo hiciera antes. Partiendo de la intuición del concepto de pulsión, plantea Freud su ficción como una convención y se propone darle un contenido sometiéndolo al material de la experiencia analítica.

La experiencia no hace el concepto, éste se verifica por la experiencia analítica.

He aquí la metodología que nos propone Freud. Este método consiste en superar la dificultad en la cual se encuentra, para forjar el concepto del cual debe extraer el saber. Lo llamativo del método freudiano radica en que va a realizarse a partir de aquello que aún no es. Siempre debe realizar el concepto faltante: es el precio de mantener abierto el inconsciente, es la prueba de la teoría que se presenta ante el pensamiento de Freud con una audacia y una certeza que aún impresionan. Freud busca un punto de apoyo y un límite. El punto es aquel que permitiría separar con eficacia un adentro y un afuera. ¿Y donde lo encuentra? En la descarga motriz que motiva el escape de la fuente de excitación. El límite, es lo somático- psíquico que halla en las zonas erógenas. Entonces enuncia la esencia de la pulsión: se origina en el interior del organismo, es un concepto límite entre el psiquismo y lo somático, se manifiesta con un empuje constante, la descarga nunca acaba con él. El término pulsión recubre una ficción de lo vivo que no puede concebirse en su naturaleza sino en tanto biológica; se une a un modo de energía psíquica específica, la energía sexual, la libido. Se distingue de todos los modos de excitación extrínsecos, por actuar bajo la forma de un impacto único que no puede ser suprimido, sino sustrayéndose apropiadamente por la descarga motriz.

El texto de Freud est decidido, ingenioso. Devela y echa una luz inédita sobre la sombra que la hiancia deja vislumbrar; de allí extirpa el objeto que expone con claridad y esto mismo por otra parte, es lo que plantea ciertas dificultades al lector de hoy. Algo se ha abierto y se ha vuelto a cerrar: hay que abrir nuevamente el texto que, lejos de agotar las preguntas, plantea otras. Tomemos, por ejemplo, el término "libido": ¿acaso hay una o dos? Podríamos contestar apresuradamente que Freud la hace dos: la que se fija sobre los objetos y aquella que lo hace en el yo. Esta respuesta no es falsa, pero tampoco es totalmente justa. Con el concepto de libido que despliega la razón freudiana, asistimos a la emergencia de una dimensión paradójica si respondemos que la libido es una y dos a la vez. Pero, ¿cómo es posible? La libido tiene una estructura moebiana. En efecto, la banda bilatérea a la cual se le aplica una torsión y cuyas extremidades se empalman, muestra que con dos se puede hacer uno. Y bien, la libido es ésto y más aún, cuando Lacan, tras las huellas de la caverna de Platón, forjará, divirtiéndose con el "uno mítico", el mito de la laminilla[2] , donde mostrará que su campo est mucho más amplio que el del propio cuerpo aunque su fuente sea intrínseca al organismo.

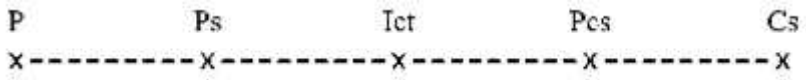
Freud hace un abrochamiento al enunciar las cuatro características de la pulsión: empuje, meta, objeto, fuente. Traza ciertamente su vía en lo real con la fuerza de su deseo. El concepto ya vive y ahora puede tranquilizarse: ha encontrado aquello que buscaba desde hace años, un concepto cuya fuente es interna y se acopla a un objeto que casi siempre le es externo. Se instaura una dialéctica nueva según una dinámica

de ida y vuelta, de circularidad entre el adentro y el afuera, lo somático y lo psíquico, da cuenta de la razón freudiana, y por mucho tiempo.

¿Cómo pasar de la línea al circuito? ¿Cómo cerrar el esquema percepción -conciencia de la carta 52?

Hay que tener espíritu de topólogo para liberarse de la ortodoxia que la línea recta impone a nuestros ojos, tan elemental como la "forma más concisa de la infinidad de posibilidades de movimiento". Ésta nos captura, tal como lo expresa Kandinsky en esta definición. La línea recta y la raya que la significa ejerce un poder separador al punto de hacernos olvidar que podemos deformarla. Esto es lo que haremos.

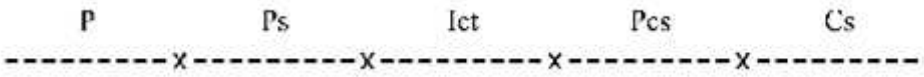
Tomemos el esquema de Freud:



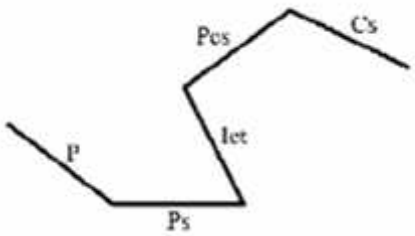
Lo consideramos un grafo elemental abierto pero cuyas extremidades se han vuelto indisponibles dado que la instancia de la percepción lo inaugura y el de la conciencia lo termina.

Por lo tanto, el grafo ha de ser transformado. Ello es posible merced a una operación llamada " line-graph ", que consiste simplemente en reemplazar los puntos de intersección por un segmento y los segmentos del esquema de Freud por puntos de intersección.

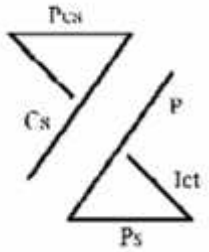
Aunque identificables una por una, la distribución de las letras aparece diferente de aquello que opera la razón gráfica de Freud.



Como puede constatarse, las extremidades del grafo están liberadas, aceptan un doblado. No hay mas que subvertir la línea del grafo quebrandona de cierto modo para obtener lo que buscamos

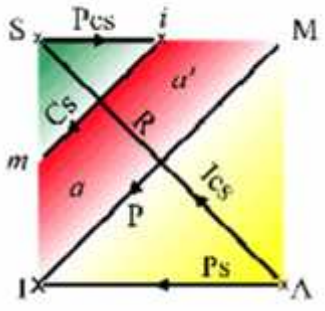


Plegado del grafo de Freud



Esquema F de Vappereau

El esquema F al cual arribamos tiene la misma estructura que el esquema R de Lacan. Se aplica allí directamente, se deja orientar y distribuye asimismo todas las instancias que éste representa, recibiendo las del esquema de Lacan.

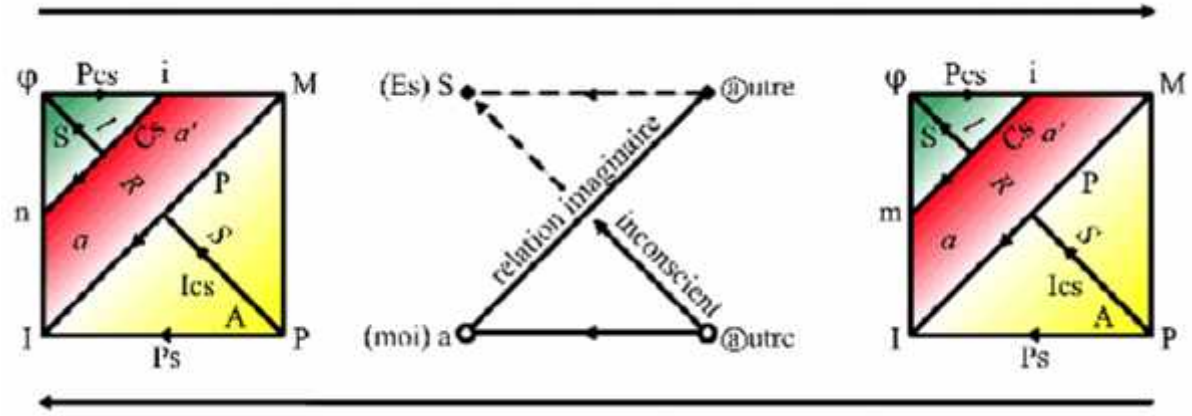


Aplicación del esquema F en el esquema R

Este grafo que llamaremos aplicación de F en R merece meditarse porque está animado de una manera nueva: puede desplegarse solo, volver a la línea con los nuevos datos que importa y permite entrenarse para comprender aquello que se denomina identificación literal. Da cuenta del esquema de 1896, verifica y asegura su pertinencia.

Pero va mucho más allá de esto ya que nos permite dar una representación de la pulsación del inconsciente. Y para no caer en la metáfora de la ostra con perla, de algo que se abre y se cierra, adelantaremos con firmeza que la pulsación del inconsciente es la estructura misma del lenguaje.

Constatamos que el grafo F en R está abierto. Percepción y conciencia están disyuntos, no pasa nada; "el circuito está abierto", como se dice cuando la luz está apagada. Si plegamos el segmento conciencia sobre el de la percepción, nos encontramos con el empalme de las extremidades del esquema de Freud al igual que con el esquema L de Lacan. Establecemos *la boucle*, hallamos la circularidad y eso pasa: *Lux est,* " el círculo está cerrado ", como decimos cuando la luz está encendida.

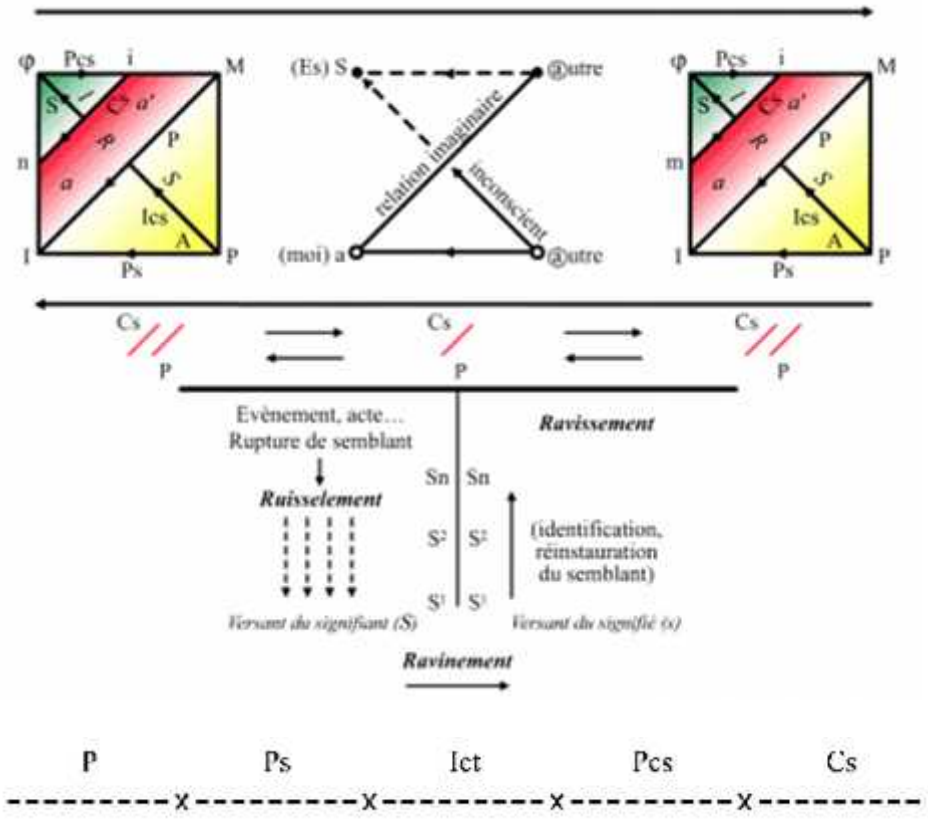


He aquí una representación gráfica de la pulsación del inconsciente. Es la pulsación del propio lenguaje, latidos incesantes en estado de vigilia: Este modo de representación está, por motivos relativos a su lectura, desplegado de manera lineal. Su eficacia es mostrar la pulsación. Podríamos dejarnos encerrar allí, pero vamos a librarnos una vez más de la captura de lo lineal introduciendo en el aparato, una dimensión nueva.

Esta última es vertical y basta leer *Lituraterre* para percibirlo. Esta verticalidad es actuada en la escritura japonesa tal como se escribe y se lee en los kakemono que tanto fascinan a Lacan, donde se adivina, mirándolos de cerca, el chorreo de la tinta que va a mojar el papel; la lluvia, casi el aguacero de ideogramas, que vienen a enturbiar la blancura del papel. "Desde las nubes", es desde el avión que lo transporta al regresar de Japón con aquello que le deja "ese demasiadito" de la lengua japonesa que aún lo sigue afectando, que le aparece irrefutablemente -y no es poca cosa, insiste- el chorreamiento.

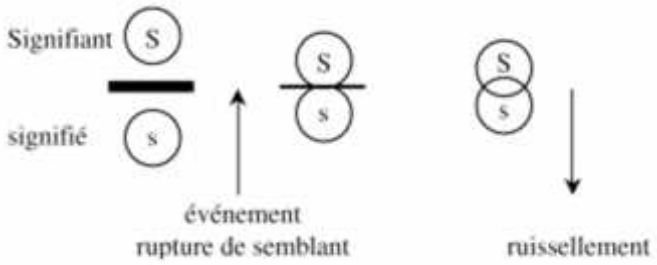
Abajo brilla la tierra con miles de reflejos en la superficie del agua, irradiándose en inmensos ramos. Agua (al igual que libido) que colma aquello que del desbarrancamiento hizo su lecho y cuyo recorrido persigue dentro del territorio.

Visto desde el cielo cargado de nubes, el espectáculo toma un cariz meteorológico. La noción de Umwelt (entorno, medio, ambiente) es quien comanda su movimiento. Nubes desde las cuales se percibe el chorreamiento, que resultan ser la fuente en suspensión de la superficie desde donde lo alcanzan los reflejos del significante. Es reventando las nubes como Lacan precipita el cierre del ciclo del agua, logra establecer la raya que viene del cielo tal como lo muestran las láminas de Hiroshigé, donde los trazos figuran la lluvia como rayas uniendo cielo y tierra. Establece una circularidad que se presta perfectamente para finalizar el aparato de Vappereau tal como lo entiende nuestra lectura.



La pulsación del inconsciente es la del propio lenguaje, latidos incesantes en estado de vigilia. ¿Cómo dar cuenta de ello en el plano clínico? Para ser detectada como tal, para volverse clínicamente significativa hace falta una ruptura de equilibrio del Umwelt. Ésta señala la pulsación, es decir la ruptura del orden establecido del semblant. Esta ruptura es corte, escansión, originada por el surgimiento de un acontecimiento en la vida psíquica del analizante. El acontecimiento convoca al sujeto en un procedimiento de verdad que invade la conciencia, y se impone, desde el lenguaje que ocasiona, al parl'être como obligación de pensar. Ocurrió algo reductible a una inscripción y es el analizante quien debe trazarlo nuevamente. Este trabajo no es fácil, dado que, totalmente tomado en su conciencia por el acontecimiento que lo habita, se expone al flujo decuplicado de las percepciones, tal como lo señala el afecto. A partir de allí se descompone el registro imaginario, tomando ínfulas, en un discurso que presenta pues, gran permeabilidad a las formaciones del fantasma.

El acontecimiento produce sus efectos en el significante. Hay elevación de la permeabilidad de la barra de resistencia que separa significante y significado. He aquí lo que desencadena el chorreamiento, "conjunción del primer rasgo y de aquello que lo borra".



Vacilación de las amarras del ser, régimen del goce modificado, con sus efectos de disminución y pérdida de inercia del discurso, chorreamiento de palabras y de lágrimas a veces, desde donde se percibe que lo orgánico también chorrea.

Este chorreamiento de significantes no capta al objeto en su consistencia, ni se deja atrapar por éste; sin embargo es en su caída que modifica el significado: es éste el desbarrancamiento al cual nos referimos y es paradójicamente aquello que asegura que la lengua esté viva.

Ruptura de semblant, chorreamiento del significante, desbarrancamiento del significado, sólo falta el último tiempo en que acaba el proceso involutivo.

Es el arrobamiento, el tiempo de la identificación donde se restaura el semblant en la pantalla del fantasma. Aquí resurge la dimensión de lo simbólico en su poder separador, sus funciones de mediación y regulación tales como operan en la palabra, la escritura y la lectura.

Notas

1 Debemos a Jean-Michel Vappereau el hallazgo del plegado del esquema de la carta 52 (1988 Etoffe édition TEE) que le sirve para desarrollar el concepto de involución significante de Lacan. Sorprende que los psicoanalistas no hayan percibido la importancia de esta concepción del aparato psíquico que da cuenta de la teoría de los grafos, de las superficies y de los nudos, tal como los maneja Lacan.

2 Lacan saca de la galera el mito de la laminilla en respuesta a Loewenstein quien lo interpeló en el décimo encuentro de psicoanalistas de lengua francesa: "El Señor Lacan ataca al biologismo; no podemos prescindir de éste, es algo inevitable, no debemos prescindir de él." -Ignacio Garate Martinez, "Re-scuciter le théorique en psychanalyse", "Boletín de la Institución Libre de Enseñanza", *Nº3, Madrid, 1987*.

Practicar lo imposible
(acerca de los bordes en psicoanálisis)

Sergio Ribaudo

Malas palabras

Ultimamente han reaparecido en el seno del Psicoanálisis 1 una categorización poniendo en juego dos conceptos que si bien, separados son problemáticos, juntos nos mueven aun más a una reflexión en profundidad, tanto por su origen espurio, como por volver a poner sobre el tapete el déficit que el Psicoanálisis tiene con la nosografía: esa categorización a la que quiero referirme es "clínica de bordes"

La reflexión sobre una "clínica de bordes" debería tomar como punto de partida el cuestionamiento de ese nombre, ya que el supone que habría en psicoanálisis clínica y también pacientes de "borde" (denominación lacanizada del border-line)

Si ambos existen o no en la práctica del Psicoanálisis, es lo que creemos debe ser planteado en primer termino. No nos parece que esto sea una verdad de por sí, y más aún nos parece, que dejarse llevar por ella vuelve totalmente estéril al psicoanálisis con lo perjudicial por desalentador que esto tiene para el paciente, el joven practicante y el psicoanálisis mismo.

Luego junto con esto también se debe medir el alcance que dichos conceptos tienen, es decir si su importación al Psicoanálisis puede ser irreflexiva, ya que la pertinencia de los mismos a la práctica analítica es más que dudosa. No estaría de mas recordar aquí que Freud mismo nunca utilizó ninguna de las dos expresiones para referirse a su práctica a lo largo de más de cuarenta años de ejercicio, y sabemos que nunca se nego a formular y reformular conceptos y partes de su teoría que resultaran obsoletos o imprecisos, y que jamás fue reacio a corregir lo que fuera necesario. Uno de los contadísimos textos en que el término clínica aparece es en el artículo "La represión", allí escribe:"Ateniéndonos ahora a la experiencia clínica que la práctica psicoanalítica nos ofrece...." un ejemplo de la subordinación, en su pensamiento, de la clínica a la práctica.

Esos conceptos provienen de la medicina general en el caso de clínica y de la Psicóloga del yo, el de borderline, al que hace referencia el borde planteado en ese tipo de consideraciones. Con esas áreas el Psicoanálisis freudiano guarda una relación bastante compleja como para meditar lo suficiente antes de hacer una adopción los conceptos que a ellas le sirvieron.

Quienes sostienen esta idea de la "clínica de bordes" dentro y fuera del Psicoanálisis la fundamentan a partir de la dificultad que presentan al tratamiento "aquellos casos muy graves y que no son tributarios de una estructura psicótica" es decir prácticamente lo mismo que sostiene los partidarios de la *self psychology.*

La gravedad en cuestión surge, siempre, de la consideración de los síntomas que presentarían estos supuestos "casos de borde" (impulsiones, anorexia, bulimia, drogadicción, etc)

También en cuanto a esto surgen más preguntas que creemos necesario plantear : acaso ¿ las neurosis no presentan dificultad?, ¿no pueden ser graves?, desde cuando lo grave es no-neurótico, ¿la teoría consiguió domesticar al Aqueronte o lo confino a la Psicosis?. ¿Porque el Psicoanálisis seria una profesión imposible, entonces?. La enseñanza de Freud fue considerar la gravedad de acuerdo a otros parámetros, mucho menos fenomenológicos, pero más estructurales. 2

Seguir el reduccionismo clínico y enumerar estos casos a partir de síntomas, signos; fenómenos tan heterogéneos y no específicos tales como anorexias, bulimias, adicciones, impulsiones, acting out, etc, no nos parece que pueda ayudar a la clasificación de los mismos ni mucho menos aun a un agrupamiento nosográfico. Todos esos fenómenos resultan tan disímiles que no parece haber rasgo común que los unifique.

Con respecto a la anorexia recordamos que Ana O. la padecía sin que por ello Freud dudara que se tratara de Histeria. Las impulsiones suelen ser, al decir de Lacan, la forma más común en que aparece el síntoma obsesivo no constituido 3, el acting out totalmente asimilable a las neurosis y en definitiva se trata de transferencia sin análisis, recordemos el intento de suicidio de la "joven homosexual". Las adicciones nos parece un tema tan complejo por sus connotaciones ideológicas, políticas, etc que merecerían un capítulo aparte. Por supuesto no creemos que baste con estigmatizar de perversos a quienes la padecen y menos aun de "borderline" vertientes, ambas que suelen ser usadas.

Por ello, también, resulta forzado plantear estructuras desde esos fenómenos-síntomas para luego desde allí determinar si están en el borde o en el centro quienes los presentan, ya que se produce así un deslizamiento que nos lleva en la dirección contraria del descubrimiento freudiano: en vez de ir del síntoma al significante y de allí al sujeto, vamos del síntoma a lo pantognómico, es decir al signo.

A partir de la doctrina del significante no parece a primera vista que estos nombres ni ningún otro pueda definir algo decisivo en cuanto a una nosografía para el Psicoanalista, ni que excluyan de por sí la posibilidad de instalar el dispositivo analítico que es en definitiva lo único que conduce a la Neurosis de Transferencia; para lo cual el rótulo anticipado, y mucho más aún cuando ese rótulo es de incurable, difícil o grave, es su más profundo e inadvertido enemigo, recordemos lo que Freud nos decía de esto en los "Consejos al médico..."

Quisimos partir del cuestionamiento de un nombre que creemos suena en el campo psicoanalítico, mucho más de lo debido comenzando por el supuesto borde, pero el otro término que debe ser revisado también es el de clínica, y por eso no es ocioso recordar, como decíamos mas arriba que Freud nunca lo utilizó para referirse a su experiencia, prefería utilizar el más modesto de práctica que se aproximaba más a lo que él hacía, fue Lacan quien lo utilizó mucho más, llevando a convertirlo casi en una moda.

Michel Foucault en su libro "El nacimiento de la clínica" insiste en que esta parte de la medicina surge y permanece ligado al dominio de la mirada y la simultaneidad propias de dicho registro, así se convertía a los síntomas en la verdad de la enfermedad, sus fenómenos eran su ley como bien lo señala en la obra citada 4.

Si el uso de las palabras tienen consecuencias, si ellas nos envuelven y determinan, si tejen sus redes a nuestras espaldas, como lo enseña el Psicoanálisis será necesario un "exorcismo" de la "clínica" para que con ella no se pierda la novedad de la práctica psicoanalítica, la que poco y nada tiene que ver con la medicina, no solo por aquello de la "cura por añadidura" , sino porque todos los conceptos que involucra (incluidos el de sujeto) como la dinámica de lo que pone en juego , (incluida la transferencia) es totalmente diferente a lo que la desde esa mirada clínica se estableció como objeto y límite de la práctica médica.

La resistencia de Freud en cuanto a la asimilación de su invento a la medicina habla bastante de ello , sabemos que no solo la consideraba los conocimientos médicos como innecesarios para el ejercicio del Psicoanálisis, sino que además no dejaba de señalar que esa formación era un obstáculo para la comprensión y valoración de aquello que estaba en juego en su teoría 5.

Ya qué no se trata de "ver" lo mismo desde diferentes puntos de vista, esperanza de los enfoques multidisciplinarios, sino que los objetos que describen son totalmente otros, aunque su soporte sea siempre el mismo objeto, es decir el "hombre". 6

Souffrance

Quizás quedo pendiente una "nosografía" psicoanalítica, pero la pregunta es si ella será posible alguna vez. De todos modos es seguro que el día que podamos saldar esa deuda no será a partir de los síntomas que la edifiquemos. El cambio que implica la práctica del Psicoanálisis en relación a la clínica medica no radica sólo en un mero "cambio de órgano", del ojo a la oreja, de la mirada a la escucha, porque de todos modos se puede seguir "mirando con la orejas " , es decir, se puede seguir aplicando la misma "sintaxis" aunque las palabras se cambien, y así seguir operando en el campo lineal y simultáneo de la mirada donde los diagnósticos son instantáneos (la linealidad e instantaneidad a que nos referimos es a la que se produce entre el momento de ver y el tiempo para comprender del acto médico) el acto médico no deja resto: el síntoma convertido en signo que representa a la enfermedad para el médico. Allí el único resto

que puede quedar es el de el error subjetivo o el de la incompletud provisoria un saber que se completará el día en que el ojo médico sea lo suficientemente afinado para descubrir el mal, hoy desconocido, en las entrañas del enfermo. En ese movimiento fue que la mirada "clínica" pasó del órgano, al virus y de allí al genoma, en una especie de persecución interminable que mientras mas agudiza los instrumento de su contemplación, empuja a la enfermedad su profundidad más oscura.

La práctica analítica, en cambio, por estar sujeta a la escucha y al tiempo que esta impone: el del significante. Plantea otra relación con el saber y con el resto como incurable.

Al no haber aquí representado sino es para otro significante , significante que siempre es segundo y por esto tanto Freud como Lacan han insistido con la puesta en suspenso del saber del analista sea bajo la forma de "ignorar lo que se sabe" o como consejo de no tomar nota durante las sesiones 7 , el tiempo diferente en que se escande la práctica del análisis no es el retroactivo, (tan lineal como el progresivo solo que al revés) sino el diferido donde el momento de concluir es anterior al tiempo para comprender como lo presenta Lacan en "El tiempo lógico..." 8. , es también por esto que Lacan decía que se vuelve necesario que el analista de cuenta de lo que hace y de esa manera "sea al menos dos, el analista para tener y efectos y el que a esos efectos los teoriza" 9, pero siempre: y esto es lo fundamental de la diferencia entre las dos prácticas, (o para ser correctos entre la práctica analítica y la clínica medica) en un tiempo posterior al acto que emprende.

Y parece ser esa "desnudez espistémica" lo que hace que se horrorice de su acto, llevándolo a soñar, cuando no a impostar, otro saber mas previsible.

Porqué si la "clínica en los bordes" esta en relación con lo inanalizable, lo estará sólo después que dicho inanalizable haya sido inanalizable, no antes ni en función del nombre de su manifestación clínica, ni de su síntoma, porque cuando el saber es previo el análisis parece ser un rodeo poco menos que innecesario y el obstáculo que se encontrará al final es el que inadvertidamente se coloco al principio.

No hay posibilidad de analizar antes de analizar, ni instancia anterior al intento de su instalación , recordamos la recomendación de Lacan de no retroceder ni aún ante la Psicosis, el saber previo es obstáculo que no deja desplegar el decir del analizante por condicionar la escucha del analista, ya que siendo el significante un representante para otro significante, el primero no dirá hasta que no se despliegue el segundo .

La "confianza en el significante" no es deber del analizante, sino premisa del analista, es el quien debe poseerla para infundirla en el primero a despecho de la tecnología médica, incluso de sus propios temores, ahí está el Aqueronte que debe ser conmovido, y ella no significa sólo creer en el "juego de palabras" , sino en poder sostener ese tiempo de incertidumbre que marca la distancia entre S1 y S2 , por que este dúo no solo aparece en la puntualidad de alguna formación del Inconciente, sino en todo el proceso del análisis desde el comienzo hasta el fin en tanto se ordena a partir de la transferencia.

Las designación de patologías "borderline" atienden más que a lo problemas del análisis y su instalación posible a las cuestiones de diagnóstico y pronóstico, qué como decimos no es necesario ser medico para estar metido de lleno en su problemática, basta con trabajar en sus instituciones y sentir su presión 10 o participar de esos ideales que son por cierto de mayor arraigo en los objetivos sociales.

¿Existe en Psicoanálisis, en su práctica, el borde?, ¿hasta donde el diagnostico diferencial es útil y hasta donde obstáculo?, ¿que es lo conjetural de nuestra disciplina? .

Mas bien el problema del borde parece la manera lacanizada de plantear un problema que no es lacaniano ni freudiano 11.

Es Lacan quien plantea a partir de la forclusión del Nombre del Padre una discontinuidad de las estructuras freudianas rompiendo con la idea de vecindad entre Neurosis, Perversión y Psicosis y por lo tanto con los bordes compartidos y las estructuras intermedias.

Por otro lado si se apela al topología el borde puede ser definido como aquello que crea una consistencia y no solamente como el punto limite de una superficie ,aparece entonces el borde no como lo mas próximo al

otro terreno sino como lo mas lejano , es decir que el borde de las neurosis no lo compondrían las neurosis mas parecidas a las psicosis, o las psicosis mas parecidas a las neurosis, sino las más transferenciales de las neurosis de transferencia, las mas "fáciles" y lo mas "difícil" seria su centro.

De ser así parecería que de la práctica del análisis y de la posibilidad de su instalación algo quedara indefectiblemente fuera siendo a la vez su núcleo, algo que no aparece como un conjunto que remitan a una unidad ni que pueda ser avistado previamente mas que por la dificultad que entraña a su ejercicio en el mismo momento en que este se realiza. Eso que queda afuera como inalizable, incluso como fracaso posiblemente sea el testimonio mas fuerte de que el psicoanálisis esta vivo y que como práctica no escapa al no-todo, por eso Lacan señalaba que si el Psicoanálisis tendría éxito se extinguiría hasta no ser mas que un síntoma olvidado 12. La designación "clínica en los bordes" para designar esos casos q ue no entran en análisis, y que como hemos dicho no nos parecen reductibles ni a una nosografía, ni -menos aún- a un síntoma determinado, parece un recurso que se presta demasiado a la imaginarización, sea por el lado de la clínica medica, como por el lado geométrico indefinido del borde.

El arte del general

Freud para transmitir la técnica acorde a esta discursividad inédita invoca consejos y reglas 13, la diferencia entre ambos parece estar entre lo que cada analista puede modificar sin dejar de hacer análisis y lo que es inmodificable. Lacan siguiendo esta línea distingue entre táctica, estrategia y política yendo de aquello en lo cual el analista es mas libre hasta donde ya no lo es en absoluto. Las operaciones tácticas son las que se realizan bajo el alcance del fuego enemigo y en esto es en lo que el analista es mas libre; en cuanto a la estrategia, que es el arte de conducir las fuerzas en las mejores condiciones al encuentro con el enemigo su libertad se ve restringida ya que lo que diga será escuchado desde el lugar que la transferencia le asigna y aquí el poder de maniobra sin duda se restringe, pero donde no es para nada libre es en lo que domina a táctica y estrategia que es la política de guerra aquí, Lacan señala que el analista debe colocarse mas por su falta en ser que por su ser 14

Y colocarse en su falta en ser implica no el recubrimiento imaginario de lo que no entra sino la posibilidad de plantear un "al menos uno" que dice "no" como imposible de eliminar, ero y que además como sujeto lógico funda la clase de lo que si es posible, la existencia de este "al menos uno" no es entonces contingente, ligado a la incompletud del saber como sucede en el acto medico, sino necesaria y totalmente opuesto a lo posible, es decir que la existencia de este sujeto como sujeto no es ni posible ni imposible, sino real. El existe no por un saber imperfecto ni porque queremos o no queremos que el exista, sino por necesidad lógica, de estructura. Esta existencia no es la existencia de tal o cual individuo sino la de un decir que se sustrae tanto de el "para todo" universal afirmativa (para todo individuo es practicable el Psicoanálisis /neurosis.) como de la negación de la universal (para ningún individuo es practicable el análisis psicosis) pasando así de lo contingente a lo necesario. 15

La clase se funda no por la presencia positiva del rasgo, ni mucho menos por su ausencia universal sino por aquellos que privados del rasgo 16 se sustraen al todo y efectúan la doble operación de instauración de la existencia y de su correlato a nivel del Otro como no todo al negarle al sujeto como argumento su función .

La consideración de estos "casos" como clínica parece entonces problemática en dos sentidos, primero en cuanto a la inducción de una práctica diferencial que lleve modificaciones no a nivel de la táctica , que ya están plenamente autorizadas por Freud, sino de la política 17 del análisis (retomando la diferenciación que señalamos de la "Dirección de la cura"), ¿quien podrá evitar entonces ,que apelando a "casos de borde", el Fascista use el Psicoanálisis y la discriminación que lo incurable impone en esa lógica, para dominar, el Perverso para corromper y el Maestro para autorizar ?. Segundo abre la posibilidad de la lectura (imaginaria) de los casos (síntomas?) señalados desde un saber de "estructura" que es tan estéril como lo habría sido escuchar a la histeria desde las definiciones clínicas.

A potiori fit denominatio18, escribía Freud cuando comenzó con la histeria y con el Psicoanálisis.

Notas

1 Por ejemplo "Borde<R>S de la neurosis" Haydée Heinrich – Ed Homo Sapiens

2Al respecto recordamos en Freud: ....pugnan contra nosotros la transferencia negativa, la resistencia de represión del Yo, el sentimiento de culpa oriundo de la relación con el Super yo y la necesidad de estar enfermo anclada en unas profundas alteraciones de la economía pulsional. De la participación de estos dos últimos factores depende que tildemos de leve o grave nuestro caso". Esquema del Psicoanálisis / Amorrortu T XXIII l976 pags 181/2.

3Lacan, J ~Seminario La angustia , inédito, reunión del 12-5-63.

4 "Paradójicamente el nominalismo clínico deja flotar al limite de la mirada medica, en las fronteras grises de lo visible y lo invisible algo que era a la vez el todo de los fenómenos y su ley , su punto de recolección , pero también la regla estricta de su coherencia, la enfermedad no tenia verdad sino en los síntomas, pero ella era los síntomas dados en verdad." Foucault, M. El nacimiento de la clínica Siglo XXI 1983 pag 217

5Por ejemplo Freud, S., Introducción ~Conferencias de Introducción al Psicoanálisis ~ Conferencia I Introducción Amorrortu TXV

6"Cuando se trata de análisis, no está solamente en cuestión la evolutividad de un síndrome en su sujeto, sino el papel que desempeña el otro en una creación irreversible, gracias a su presencia y sus objetivos, el advenir del sujeto en su deseo y su verdad cuando, habiendo hallado en el analista a alguien a quien hablar, forzosamente se dirige a es alguien que esta situado singularmente como depositario de la función analítica. El cual no debe pasar de allí e incluso debe atenerse a eso. Tal vez sea por esa razón que con tanta facilidad quede confuso y a veces fascinado al mismo tiempo, cuando el *significante clínico* le es enviado precisamente por el medico que, con su óptica propia, desafía al analista a que produzca una clínica freudiana que pudiera halla su lugar en las tradiciones, el saber y las sumas culturales de la Facultad de Medicina. " . ~Perrier, F. "El cuento de la buena pipa"~Ed Petrel l98l , pag 252. Las cursivas son nuestras

7Sobre esto desde los "Consejos al medico" Freud,S Amorrotu TXII ,hasta la Conferencia de Lacan en Ginebra ~Intervenciones y textos 2 ~Manatial, se señala el obstáculo que el saber impone a la escucha sea como prejuicio, como experiencia o como prestigio.

8 Escritos I~Siglo XXI 1984

9Lacan, J. ~Seminario R.S.I. ~inédito~ reunión del 10\12\74

10Ver nota 5

11El uso que hacemos de estos adjetivos es el que indica M. Foucault en ¿Que es un autor?~Conjetural nro 4~ Ed. Sitio ~ 1984.

12Lacan, J. La tercera ~Intervenciones y textos 2~Manatial 1988 pag 85

13 Freud, S ~Escritos Técnicos ~Amorrotu T XII ~ l985

14Lacan, J. "La dirección de la cura" ~ Escritos II ~ Siglo XXI ~ 1984

15En esto hemos seguido los desarrollos de Lacan en "El saber del analista" publicacion interna de Enapsi 1982

16 Lacan, J. ~Seminario La identificación ~ inédito, reunión del 14/06/62.

17al respecto recordamos las discrepancias entre Freud y Ferenczi. E. Jones ~Vida y Obra de S. Freud ~De. Horme ~1976 pags 256 y sigs.

18Freud, S ~Estudios sobre la histeria ~Amorrotu T III ~ l985

Psicoanálisis y adicciones

Presentación de la sección "Psicoanálisis y adicciones"

Michel Sauval

En el tema de las adicciones no es frecuente recordar que Freud fue un consumidor de cocaína y que uno de sus primeros textos se titula "*Uber Coca*" (publicado en julio de 1884).
Por lo tanto, quizás convenga mencionar, aquí, uno de los pocos textos que aborda este oscuro punto en los orígenes del psicoanálisis: "Freud coquero", de Jean Allouch (1), cuya tesis es que la cocaína "*llegará a sobrevenir para Freud como un objeto caído*", o mas radicalmente aún: "*en la relación de Freud con la histeria, la cocaína está en el lugar mismo que será el del tratamiento psicoanalítico*", en la medida en que Freud relaciona los efectos de aquella, respecto de una serie de síntomas, con los de la supuesta "lesión" que los originaría (desde el punto de vista de la psiquiatría). Señala Allouch que "*en el momento mismo en que Freud discierne el objeto cocaína como lo que hace contrapeso a los efectos de la lesión, se vuelve para él objeto susceptible de ser perdido*".
En síntesis, según esta posición, tendríamos al psicoanálisis en disyunción con la droga.
Es una posición radical, evidentemente. Pero, ¿hay acaso pruebas concluyentes en sentido contrario?

Por ejemplo, el trabajo de ***Durval Mazzei Nogueira Filho***, retoma el problema desde otro ángulo: ¿se inscribe, o no, el goce de la droga, en la estructura fantasmática? Pero las conclusiones son similares: "*não há como afirmar que o uso de drogas seja sustentado pela fantasía*". Incluso más, "*a toxicomanía não poder ser lida como um síntoma no sentido psicanalítico do termo. Não se trata de uma formação do inconsciente*...".
No obstante, siguiendo, si se me permite la extrapolación, una máxima similar a la que planteaba Lacan respecto de las psicosis: "no retroceder", el autor busca un camino, alguna modalidad de intervención. Su apuesta es que "*a fala, que exige tempo, diacronia, pode contrapor ao curto-circuito da experiência toxicomaníaca, vazio de Outro, o sujeito do desejo inconsciente*".
Sin entrar en mayores detalles respecto de la cuestión de un eventual "sujeto del deseo" (2), lo que no me resulta tan convincente es que en esto resida realmente "*a diferença entre o analista e os outros terapeutas*". Si solo hay analista cuando hay análisis, entonces sería innecesario precisar que en la clínica de las toxicomanías, y teniendo en cuenta las características anteriormente mencionadas por el propio autor, solo hay terapeutas.
No veo cual sería el inconveniente.

El ***Marmottan***, por su parte, ha sido una de las principales experiencias, en Francia, en los tratamientos de las toxicomanías. Creo muy importante subrayar la responsabilización que ahí se asigna al acto de drogarse. Esto por dos razones:

- por un lado, porque, en tanto el Marmottan va de la mano de una legislación sumamente benévola y permisiva (ley de 1970, que asegura el voluntariado, anonimato y gratuidad en los tratamientos de adictos), demuestra, una vez mas, que la mejor vía para el ejercicio de las responsabilidades, no son las modalidades represivas sino un margen mayor de libertad
- por otro lado, porque si bien no basta eso para que podamos hablar de psicoanálisis, suponer en el acto de drogarse un "sujeto responsable", no deja de ser una posición mucho mas cercana al psicoanálisis que las habituales infantilizaciones e idiotizaciones a que son sometidos los toxicómanos en la mayoría de los centros y comunidades terapeuticas, sobre todo en América.

Los reportajes que ha realizado ***Emiliano del Campo***, tanto al Dr. ***Marc Valleur*** (director del Centro Médico Marmottan), como a la Dra. ***Zorca Domic*** (quien trabajo por mas de dos décadas en dicho centro), dan cuenta, desde una empiria que parece insuperable en el abordaje de las toxicomanías, tanto de la historia del Marmottan como de los problemas que su clínica plantea.

Una pregunta para terminar: ¿es la idea de la estructura "preadictiva" (planteada por Claude Olievenstein) una referencia a tomar en un sentido similar a la clinica diferencia neurosis/psicosis?
Se encontrará una referencia a este problema en un artículo de Emiliano del Campo publicado en el número 10 de Acheronta: **La estructura de la pre-psicosis y pre-adictiva en la clínica de la drogadependencia**

Notas

(1) "Freud coquero", es el título del texto de Allouch que constituye el primer capítulo del libro "Letra por letra".

(2) En "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", Lacan señala que el sujeto, en el deseo, se encuentra en posición de objeto.

¿Há diferença na clínica do toxicômano?

Durval Mazzei Nogueira Filho

Aquele sujeito que apresenta-se no gabinete analítico, seja como demanda inicial – uso drogas e quero parar – seja como declaração não necessariamente articulada em demanda, mas a fala em associação livre revela que a dimensão adicta é presente, constitui ou não uma nova condição que requeira uma inovação no ato analítico? É o uso de drogas – notadamente, as drogas de efeito psíquico – um fator perturbador da ordem erógena que tornas as relações entre pulsão, gozo, prazer, desejo e ordem simbólica alteradas a ponto de obrigar a produção de um discurso específico a propósito deste sujeito?

O relato das aventuras cotidianas do adicto inclui particularidades. A mais evidente e óbvia delas é a intromissão de um elemento que fulgura como um "a mais" para aquele sujeito. Mesmo quando este sujeito é um homem ou mulher atarefado com planos, projetos, obrigações laborais e cumpre contato social intenso e presença na vida familiar. Mesmo assim, há algo que destoa. Há algo que, mesmo sem necessariamente indicar um prejuízo em todas essas atividades, corresponde a um momento privilegiado freqüentemente aguardado sem obstáculo. O momento em que se desvia de seus pares, se o local não é apropriado, dirige-se a algum lugar privado e faz o encontro. Este encontro pode produzir, no retorno aos pares, a dissipação de alguma angústia, de alguma inibição ou simplesmente responder ao tédio, à modorra, à melancolia, ao mal estar. Em local apropriado, acompanhado de sujeitos de demanda similar, faz a presença da substância ou aceita o que lhe é oferecido. Os problemas do mundo, a infelicidade da condição humana, as dores do amor, o grande projeto, o grande poema parecem, inequivocamente, levados a cabo. Dissipam-se os problemas do mundo, a infelicidade permanece longe, as dores do amor perdem a consistência. O projeto e o poema tomam forma. São escritos, efetivados e concluídos na Imaginação. E como uma sombra atemorizante, pairam a vacuidade desta posição, com ares enganosos de verdade insubstituível, e a indicação de que algo persiste lembrando que esta não é uma resposta e, paradoxalmente, o gosto, o interesse, pela repetição da experiência. "Mais uma vez eu não fiz nada", "mais uma vez furtou-me a atenção", "mais uma vez atrasei-me", "mais uma vez bati o carro", "mais uma vez trepei sem saber". Enfim, a pregnância ilusória do efeito da droga é sagrada do que ela vale: nada. Não obstante, uma marca fica. Uma marca de prazer. Uma marca de grandiosidade. Uma intenção de voltar ao encontro. Quem sabe da próxima vez dá certo. A pregnante ilusão nega o nada. E resta a reminiscência regada de prazer, que compele ao reencontro.

Nesta condição, não é obrigatório que se reconheça neste sujeito os elementos mais dramáticos do uso de drogas. Não está evidente a marca da inteira submissão à droga. Os signos de intoxicação crônica, como descritos pela Psiquiatria, não estão presentes. O adicto pode passar como um neurótico. E o diagnóstico do psicanalista desempenha aqui uma função. Por vezes, é apenas o devaneio onde nenhum obstáculo é oferecido ao uso da droga o sinal de que algo é novo nas operações de prazer do sujeito. Isto se revela quando a antecipação do encontro é o grande acontecimento naquele dia ou semana e as outras atividades – de prazer, lazer ou obrigação – cercam-se de tons cada vez mais opacos.

A repetição desta experiência parece ser o elemento que pode introduzir o sujeito na escravidão, apesar das tentativas vãs de psicanalistas e psiquiatras de procurarem um termo preciso que sustente o prosseguimento do uso. A escravidão é o sucumbir do corpo e da letra à experiência. Como se a carne e a letra que haviam experimentado o prazer com a droga não mais pudessem dizer sim ou não. Um ato não mais calculado irrompe na cena da existência. Trata-se repeti-lo. Se há prazer, bem estar, mal estar, dor, sofrimento não importa mais. A letra não dirige mais e a carne começa a revelar que não está bem. Episódios de confusão mental, manifestações delusionais, diminuição na eficiência dos atos, menor interesse no trabalho, opacidade sexual. Os laços sociais cada vez mais limitados e arrumar a droga torna-se o exercício supremo. Não parece mais haver ali a função de decidir. O obediência ao encontro segue o modelo do instinto. A droga toma o perfil de algo insubstituível.

A suposição é que, apesar da possibilidade de descrever dois momentos fenomênicos distintos, não estão aqui sujeitos uniformemente diferentes. Um não difere do outro em um detalhe, em uma experiência alucinatória original, em algum enlace especial do nó edípico, em nenhuma fragilidade maior do ego e nem em uma disposição particular escrita no ácido desoxirribonuclêico. A suposição é que o encontro, o prazer produzido e a repetição são os imperadores que importam. Não se trata de um destino a ser cumprido.

Trata-se de uma condição do existir e não uma transferência e deslocamento de valor inconsciente. Não há como afirmar que o uso de drogas seja sustentado pela fantasia.

No entanto, a multiplicidade de apresentações clínicas do toxicômano e a dimensão do fenômeno facilita que chegue ao gabinete analítico um sujeito que articula a demanda pelo uso de drogas – ou assim faz a família – e não se encontram as condições acima sugerida. Obviamente, o uso de drogas pode, sim, representar um pedido de amor, um chamado de atenção ou qualquer outra situação que represente um sujeito para outro significante. Não se considera esta referência uma contradição. Por um lado, as drogas têm uma penetração intensa no discurso social e pode, efetivamente, ocupar lugares como os descritos. Por outro lado, identificar um determinado perfil clínico, fazê-lo existir e discriminar o que o diferencia é, no final das contas, um exercício nosológico. Classificar é a ambição de qualquer código – ordinário ou científico – em representar o Real. E o Real é teimoso. Impossível.

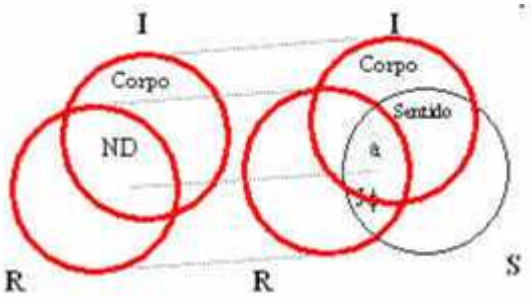
Na verdade, o objetivo deste escrito é procurar investigar se a suposição contida nas perguntas que iniciam este texto, são justificadas pela apresentação clínica do toxicômano. Se ao analista está revelado um obstáculo especial à direção da cura. Se a fantasia não suporta mais uma operação de prazer, onde está o sujeito e o objeto *a* no toxicômano? É de Lacan (1) a imputação:"...esse fazer psicanalítico implica profundamente o sujeito...". E onde está o sujeito toxicômano? O descarrilhar da fantasia de sua função faz reconhecer alguma novidade no campo onde está o gozo, a pulsão, o desejo? Se a resposta a esta questão é "sim", o ato analítico não pode ser dirigido exclusivamente pelos viéses interpretativo e simbólico. O fenômeno em questão desarticula a estrutura pois, por mais que exista uma fala que fia e sustenta o uso de drogas no campo do Outro, o efeito delas não se faz a partir desta fala. Diz Miller (2): "não podemos em nenhum caso fazer da droga uma causa de desejo. Como máximo podemos fazer dela um objeto de gozo, um objeto da mais imperiosa demanda e que tem, em comum com a pulsão anular o Outro – a droga como objeto de acesso a um gozo que não passa pelo Outro e em particular pelo corpo do Outro como sexual".

Este estado de coisas é que permite responder "sim" às perguntas iniciais. Se a estrutura fálica, que sustenta a causa do desejo, já não se apresenta totalmente sucumbida, há, pelo menos, ao lado do permitido ao gozo fálico, o gozo do corpo do outro como sexual, uma fantasmagoria que corresponde ao gozo produto do uso de drogas. Pode ser escrito : o gozo produzido pela droga substitui as relações possíveis do falo ao objeto *a* e predomina sobre o sujeito do desejo, repetindo-se como uma demanda irredutível e irreprimível.

$$\frac{\delta \diamond G}{\phi \diamond a}$$

Se há alguma precisão nesta leitura, a toxicomania não pode ser lida como um sintoma no sentido psicanalítico do termo. Não se trata de uma formação do inconsciente que exibe uma estrutura de linguagem e que se aproveita do ganho de significação e de mensagem que a metáfora permite. Da mesma maneira, conferindo um sentido mais freudiano, não é possível ler a toxicomania como uma formação de compromisso com o sentido de expor um conflito como conseqüência do recalque do representante da representação da pulsão. A toxicomania não é o significante de um significado reprimido da consciência do sujeito, a não ser eventualmente.

Ora: a toxicomania é intratável! Intratável pelo viés psicanalítico? Resta a estes sujeitos apenas o recurso aos procedimentos psicoeducacionais e às estratégias grupais próprias aos grupos de mútua ajuda? A condição toxicomaníaca é perene? Tais perguntas são correlatos lógicos do exposto mas, para a felicidade de alguns e a infelicidade de outros, a resposta a elas é "não". O sujeito do desejo submetido ao gozo da droga é tratável pela palavra. Por uma única razão: seja qual for a estrutura prévia – neurótica, psicótica ou perversa, seja qual for o índice de submissão à experiência toxicomaníaca, a estrutura desejante não está desmantelada como demonstra a construção topológica (3) a seguir:



Não obstante, o analista não está autorizado a fazer dessa possibilidade de reconstrução do fantasma um dado presente, notadamente quando a queixa explícita do ser que nos procura é a impossibilidade de deixar de usar a droga (ou drogas) em pauta apesar de reconhecer o prejuízo que traz à sua vida. Não é incomum atrelar-se a esta queixa a percepção de que os efeitos prazerosos que o jogo toxicomaníaco impõe à subjetividade não são mais repetidos. O álcool não mais produz a irresponsabilidade libidinal, a cocaína não mais produz loquacidade eufórica. No lugar: convulsões, mal estar, ideação paranóide e o que mais surgir. E o toxicômano vem ao analista restringindo as três proposições lógicas do tempo a duas: o instante de ver ("estou mal", "não posso continuar") e o momento de concluir: "vou parar", "não uso mais". E fracassa. Diga-se de passagem que tanto as estratégias médicas quanto a dos grupos de mútua ajuda, sancionam este jogo lógico reduzido a dois tempos. Baseiam-se na afirmação de que, seja pelo acaso genômico ou por desígnios de outra natureza, o ser em questão é um toxicômano e que a ele resta manter-se disciplinadamente afastado da droga (ou drogas) que o apraz. O reencontro ser/droga reconstitui a saga sem intermediários. E – atentem – não faltam relatos de celebridades nas artes e literatura contando exatamente esta história, bem como relatos de pacientes recebidos tanto pelo analista quanto pelos serviços médicos. A ocorrência destas manifestações não deve fazer o analista toma-las como a última expressão da verdade, desobrigando-se da tarefa de instaurar a proposição lógica intermediária: o tempo para compreender. Aqui reside a diferença entre o analista e os outros terapeutas: apostar que a fala, que exige tempo, diacronia, pode contrapor ao curto-circuito da experiência toxicomaníaca, vazio de Outro, o sujeito do desejo inconsciente.

Este tempo para compreender, se á algo que o analista deve reintroduzir no Imaginário do toxicômano, rompendo com a simplificação "vi, conclui" que o anima, é um termo a ser sacado também pelo analista. O analista deve permitir a si um tempo para compreender. Compreender que por mais que o toxicômano, freqüentemente, pareça um neurótico habitual, com histórias sobre o sexo, as decepções amorosas, o trabalho, a família, ele está marcado por uma resposta positiva de gozo, apesar de esvaziada de sentido. Tarrab (4) precisa: "o que o tóxico procura é o esvaziamento de significação e portanto, uma maneira de manter-se fora do dizer. Fora do discurso, na positividade da repetição. Então o que o tóxico busca é oposto à operação analítica.". E isto faz diferença. Um diferença que o analista passa a contar se permite o tempo para compreender. Isto quer dizer: não colocar em ação o dispositivo analítico de imediato. Mesmo porque não é inexato supor que o toxicômano venha atrás do tratamento com a esperança de reencontrar o prazer inicial que perdeu e não está muito disposto a questionar-se em seus prazeres. Se há um sentido para a expressão "palavra vazia", salientada por Lacan no início de seu ensino, ela toma toda a sua dimensão na fala do toxicômano. É um ser que encontrou uma via que prescinde da intermediação. É um detalhe clínico a não ser descuidado.

Assim, é interessante que o analista perceba que o cerne da questão do toxicômano, o que o define e o diferencia: a experiência toxicomaníaca, não é interpretável. Há algo nesta experiência que por ir além das palavras, subjuga os outros prazeres do corpo, operados pelo falo e pelo significante, que não a torna reveladora de conexões significativas metonímicas. O toxicômano é a experiência bruta que ao produzir discurso, produz o estereótipo ou a grandiloqüência. Cassady (5) descreve o estereótipo assim: "A conversa deles continha muitas observações genéricas sobre a Verdade e a Vida...Eles eram bêbados cuja mente, enfraquecida pelo álcool e por uma maneira subserviente de viver, pareciam continuamente ocupados em emitir curtas declarações de óbvia inutilidade, pronunciadas de maneira que fossem instantaneamente reconhecidas pelo ouvinte que, por sua vez, já havia escutado aquilo inúmeras vezes e esmerava-se de um modo geral em assentir para tudo que lhe era dito e então dava seguimento à conversa com um comentário de sua própria autoria, igualmente transparente e carregado de generalidades...Depois de ouvir por vezes incontáveis a repetição sistemática deste papo furado especulativo...e logo já não havia mais mistério na conversa de nenhum deles.". Huxley (6) é grandiloqüente como segue: "Continuei a observar as flores e, em sua luz vívida, eu parecia captar o

equivalente qualitativa da respiração... mas antes em um fluxo, repetido, da beleza para uma beleza mais sublime, de um significado profundo para outro ainda maior. Palavras tais como Graça e Transfiguração vieram-me à mente, e isto, sem dúvida, era o que, entre outras coisas, queriam elas significar... A Beatífica Visão, Sat Chit Ananda – Existência-Consciência-Beatitude – pela primeira vez entendi, não em termo de palavras, não por insinuações rudimentares, vagamente, mas precisa e completamente, o que queria significar essas sílabas prodigiosas.". É melhor o analista estar advertido disto e evitar a voracidade interpretativa conferindo-se um tempo para compreender em função da submersão do sujeito. Este, duplamente alienado, pois há uma fala da droga , como mostram os discursos acima, e esta fala ou é vazia ou aponta claramente que o verdadeiro saber não se dá pelas palavras.

É correlativa da evitação da voracidade interpretativa, o estabelecimento da transferência. A constituição do suporte do sujeito-suposto-saber está problematizada em duas vertentes. Na primeira vertente, a da identificação, está presente a célebre declaração "eu sou toxicômano" que não permite o hiato entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação que favorece a demanda do saber do Outro. Na Segunda vertente, a do gozo, está lá o sujeito que sabe como alçá-lo, como produzi-lo e pouco espera da fala e da presença do outro. Isto quer dizer que a esperança do que não está simbolizado, torne-se acessível pela instauração do significante da transferência, é uma esperança pouco provável quando o analista ouve o toxicômano. Isto é claro, se a hipótese em curso faz sentido. A repetição toxicomaníaca traz novos apelos e estes são colaterais à constituição estrutural original. Se algo desta sobrenadar o muro de linguagem vazia e grandiloqüente, sorte do analista que recebeu alguém que pode escutar desde o início. Em outra alternativa, a mais comum, há que esperar.

Uma vez, então, que o analista tomou os devidos cuidados com a não instauração instantânea de dois pilares fundamentais do dispositivo analítico: a verdade enganchada no equívoco e o estabelecimento do significante da transferência, ele lança mão do que o diferencia dos outros terapeutas. Pede, então, que o sujeito fale, não exige a abstinência mas a recomenda, conversa sobre o que está sendo sucumbido pela experiência toxicomaníaca, não acredita declaradamente nos arrependimentos salientando a positividade tirânica do gozo. Dirigindo a cura por estas trilhas, abre-se a possibilidade do analista colaborar com o surgimento do que está aquém da experiência toxicomaníaca: o inconsciente e a evanescência do sujeito. A castração e a fantasia. Termos que o ser toxicomaníaco cuida em fazer crer que podem não ser contados.

E sem esquecer que oferece uma resposta ao mal estar da civilização que não é, propriamente venturosa. Pois, põe em relevo a falta e a inacessibilidade da Coisa.

Bibliografia:

Lacan, J El acto psicoanalitico. (edição não autorizada) 1987 Buenos Aires.

Miller, JÁ Para una investigación sobre el goce autoerótico. Em Sujeto, goce y modernidad. Fundamentos de la clínica. Organização: Instituto del Campo Freudiano. Atuel-Tya, 1995, Buenos Aires.

Nogueira Filho, DM Toxicomanias. Editora Escuta, 1999, São Paulo.

Tarrab, M Uma experiência vazia. Em O brilho da *in*Felicidade. Organização; Escola Brasileiro de Psicanálise-Rio de Janeiro. Kalimeros, 1998, Rio de Janeiro.

Cassady, N O primeiro terço. L&PM, 1999, Porto Alegre.

Huxley, A As portas da percepção/ O céu e o inferno. Civilização Brasileira, 1966, rio de Janeiro.

30° Aniversario del Marmottan

El 26 de enero de 2001 se realizó un Coloquio Internacional titulado "Toxicomanía y devenir de la humanidad", en celebración del 30° aniversario del Centro Médico Marmottan, en el que intervinieron Claude Olievenstein, Marc Valleur, Jacques Derrida, Albert Jacquard y otros

El Dr. **Emiliano del Campo** (quien tiene un largo trabajo en el campo de las toxicomanías) asistió a dicho evento, y entrevistó al Dr. **Marc Valleur** (Director del Centro Médico Marmottan) y a la Dra. **Zorca Domic** (quien trabaja desde hace 20 años en el Centro Médico Marmottan, y dirige el RESTIM, una red de información, formación e investigación en toxicomanías)

Presentación del Marmottan

El Centro Médico Marmotta, centro experimental de cuidados para toxicómanos, fue creado por Claude Olievenstein en julio de 1971, como consecuencia de la ley del 31 de diciembre de 1970, y bajo el impacto de la opinión pública por una serie de muertes de gente joven por sobresdosis.

Su creación y su desarrollo son la expresión más simbólica del redescubrimiento en Francia, en esa época, de los problemas de toxicomanía por parte de la medicina y la sociedad.

Cumpliendo una misión de servicio público, Marmottan y las posteriores estructuras de la "cadena terapeutica" fueron concebidos como una interfase entre el mundo de la droga, de la marginalidad, y la sociedad.

La intervención en toxicomanía se dunda en la noción de acogida instituciona, y de acompañamiento a lo largo de cursos, basados en el voluntariado, el anonimato y la gratuidad de los cuidados.

El objetivo de este seguimiento no es, en particular, la abstinencia, sino la enseñanza de la "democracia psíquica": la facultad de hacer elecciones slibres y sobre todo de no reempazar la dependencia a un producto por la dependencia a una institución o a un personaje carismático.

Afirmado en esta herencia, el Marmottan supo integrar a sus herramientas terapeuticas fundadoras, nuevas herramientas tales como los de la reducción de riesgos o tratamientos de sustitución.

Pero luego de 30 años de exitencia, hay que subrayar hasta qué punto el abordaje clínico caso por caso, basado ante todo en el encuentro intersubjetivo, sigue siendo el mejor abordaje posible de las adicciones y del padecer psíquico.

Hoy el Marmottan es un lugar de referencia solicitado para la formación y la investigación, donde numerosos profesionales de todos los países vienen a realizar sus pasantías todos los años.

Presentación de Claude Olievenstein

Médico psiquiatra francés, fundador del Centro Médico Marmotaan, Claude Olievenstein es considerado como el artista principal del abordaje de los toxicómanos en Francia.

Nacido en Berlin, en 1933, hubo de confrontarse muy tempranamente a los problemas del racismo y la persecución de las minorías y se refugia en Francia con su familia para huir del nazismo. Luego de un pasaje por las juventudes comunistas, de las que es finalmente excluido, llega a ser dirigiente de la Union de Estudiantes Judíos de Francia.

Siempre desconfiado respecto de los órdenes establecidos, se interesó durante sus estudios de medicina, que califica él mismo de mediocres, en los grupúsculos y en la marginalidad. Cuando alcanza la jefatura de un servicio de psiquiatría, en 1968, se inscribe en una visión crítica según ala cual los psiquiatras no deben ser los "perros guardianes de la sociedad", y es muy influenciado por los movimientos de contra-cultra, en particular los californianos.

Es una reflexión sobre estos problemas la que lo lleva a inclinarse sobre los toxicómanos: su condición de rebelados, marginados y sufrientes. Según su abordaje, el toxicómano es "a la vez enfermo y no enfermo", depositario de una experiencia que puede ser abordada como eventualmente positiva: un lugar importante es reservada a la experiencia sentida, al placer y a la memoria del placer.

La fundación del Centro Médico Marmottan en 1971, el cual se articula a todo un aparato institucional que trabaja según la misma ética, contribuyó a constituir la escuela "francesa" en toxicomanías.

Autor prolífico y mediático, Claude Olievenstien irrita a menudo a las comunidades científicas por el polimorfismo de su obra que entremezcla los articulos científicos, los trabajos destinados al gran público (el éxico de "No hay drogados felices" fue considerable) y de obras de reflexión fenomenológicas que desbordan el cuadro de la toxicomanía para extender a la condición humana las reflexiones de la clínica.

Desde 1987, es Profesor asociado en antropología en la Universidad de Lyon II

Su último libro se titula "La drogue, 30 ans après".

Reportaje a Marc Valleur

Realizado por Emiliano del Campo

Dr. del Campo.- Debo agradecer en primer lugar al Dr. Valleur de concederme este reportaje, y a la Dra. Liliana Neumann, que hizo posible este encuentro y que oficiará de traductora. El reportaje es para la revista Acheronta (de PsicoMundo, en Internet).

Dr. Valleur.- ¿Qué es Acheronta?

Dr.- del Campo.- Es la Revista de Psicoanálisis y Cultura más importante en Internet. La dirige el Lic. Michel Sauval. Con él programamos la realización de este reportaje.

Por otra parte, yo soy miembro de APSA

Dr. Valleur.- ¿Que es APSA?

Dr.- del Campo.- Es la Asociación de Psiquiatras más importante de Argentina. En el Congreso del año pasado convocó a cinco mil inscriptos. Otorga el Título de Psiquiatra en la carrera que se cursa en ella. Con el Dr. Lucchetti dictaremos este año la parte de drogadependencia, y la experiencia del Marmottan será de un gran valor para el curso.

Mi interés, en primera instancia, es analizar las diferencias que hay entre el Marmottan y las llamadas Comunidades Terapéuticas. Justamente, durante cuatro años fui el Director Médico del Programa Andrés, que dio origen a las Comunidades Terapéuticas en la Argentina.

Dr. Valleur.- ¿Cómo funcionan en la Argentina estas Comunidades Terapéuticas?

Dr. del Campo.- El Programa Andrés fue fundado hace 25 años, con una ideología religiosa, por el Pastor Novelli. Y de esa Comunidad se desprenden la mayoría de las Comunidades más importantes en la Argentina.

El Pastor Novelli se basó en la ideología de la Comunidad Daytop de EE.UU., como un desprendimiento de Alcohólicos Anónimos. Su ideología se basó en la oposición a la Psiquiatría y el Psicoanálisis, no solo como disciplinas sino a los profesionales, el poder se mantiene en manos de los ex-drogaditos; es una oposición fundacional, a veces implícita o latente.

‘La Escuela Francesa’ del Marmottan y la enseñanza de Olievenstein son casi desconocidos en la Argentina, por razones políticas, en la medida en que Olievenstein aparece en contradicción con la ideología de estas Comunidades Terapéuticas. La oposición es política no científica.

Hace 10 años se funda el FONGA, la Federación de Organizaciones no Gubernamentales, que hoy congrega a cincuenta Comunidades Terapéuticas, y a su vez es miembro de la Federación de Comunidades Terapéuticas Latinoamericanas, con sede en Colombia, dirigidas por un sacerdote. Y esta federación, a su vez, es recocida por la Federación Mundial de Comunidades Terapéuticas, con sede en los EE.UU.

La ideología de estas organizaciones, que tienen un gran poder, es la de Daytop, adaptada a cada país del mundo. Es la ideología que Olievenstein criticaba como opresora.

Estas Comunidades Terapéuticas tienen profundas diferencias con la Comunidades de origen psiquiátrico o psicoanalítico.

Mi interés es comprar el funcionamiento y los principios de estas Comunidades Terapéuticas con los fundamentos y la práctica del Marmottan, a la que podríamos llamar ‘Escuela Francesa’.

Dr. Valleur.- Hay una semejanza entre estas Comunidades Terapéuticas y la Comunidad ‘El Patriarca’ en Francia.

Dr. del Campo.- Justamente, tienen el mismo principio. Y Olievenstein se opuso tanto al ‘Patriarca’ como a Daytop y al Proyecto Huommo en Italia.

Dr. Valleur.-

Depuis la création du patriarche, le Marmottan est en guerre, ou contre, le Patriarche. Effectivement, pour des raisons politiques, et pour des raisons humaines, parce que c’est un système totalitaire dans lequel les individus n’ont plus aucune chance de s’exprimer comme des citoyens.

Les communautés thérapeutiques, une des questions scientifique et théorique c’est comment pourrait-on réussir à faire des communautés thérapeutiques qui ne tombent pas dans cette dérive sectaire et totalitaire qu’a connu le Patriarche. C’est très difficile, il y a des dizaines d’exemples de ces dérives. Il y a comme même quelques communautés qui arrivent a fonctionner a peu près correctement, et les critères à mettre en œuvre pour qu’une communauté ne dérive pas vers la secte totalitaire sont des critères fonctionnels plus que des critères théoriques : c’est un conseil d’administration avec des gens de l’extérieur, c’est la présence de professionnels payés comme des professionnels et pas seulement des anciens toxicomanes, c’est la transparence et l’ouverture aux

Desde la creación del Patriarca, el Marmottan está en guerra, o contra, el Patriarca.
Efectivamente, por razones políticas y por razones humanas, porque es un sistema totalitario en el cual los individuos ya no tienen ninguna posibilidad de expresarse como ciudadanos.

Las comunidades terapeuticas, una de las preguntas científica y teórica, es como podrían lograrse comunidades terapeuticas que no caigan en esa deriva sectaria y totalitaria que conoció el Patriarca. Es muy dificil, hay decenas de ejemplos de esa deriva. Hay no obstante algunas comunidades que logran funcionar mas o menos correctamente, y los criterios a poner en obra para que una comunidad no derive hacia la secta totalitaria son criterios funcionales antes que teóricos: un consejo de administración con gente del exterior, profesionales pagos como profesionales y no solo antiguos exdrogadictos, transparencia y apertura a investigaciones externas, incluidas investigaciones sobre el seguimiento de

recherches extérieures, y compris les recherches de suivi de clientèle, etc.

Il y a un certain nombre de critères possibles pour essayer d'éviter qu'une communauté dérive dans la secte.

Dans les critères il y a aussi la question de la structure administrative et financière. Et l'ouverture a des recherches extérieures. Ca veut dire que les gens acceptent, par exemple que, ou des sociologues, ou des epidemiologistes, puissent venir et utiliser ces lieux comme terrain pour des recherches et pour voir comment les gens sont suivis, comment ça fonctionne, etc.

Au niveau de vraies communautés thérapeutiques, il n'y en a pas pratiquement, en France, qui correspondent à ces critères là.

la clientela, etc.

Hay un cierto número de criterios posibles para evitar que una comunidad derive en la secta.

En los criterios está tambien la cuestion de la estructura adminsitrativa y financiera. Y la apertura a las investigaciones exteriores. Eso significa que la gente acepte, por ejemplo, que, o bien sociólogos, o bien epidemiólogos, puedan venir y utilizar esos lugars como campo para investigaciones y para ver como la gente es seguida, como funciona, etc.

Al nivel de las verdaderas comunidades terapeuticas, practicamente no hay, en Francia, alguna que responda a estos criterios

Dr. del Campo.- Fue todo el esfuerzo mío, durante cuatro años, en el programa Andrés, realizar estos criterios, y no pude. Porque?

Porque la dirigencia es manejada por exdrogadictos y los profesionales están en un segundo plano. Están contra la psiquiatría y el psicoanálisis.

Poco a poco ellos se dieron cuenta que yo partía de la noción pre-adictiva de Olievenstein. En cambio para ellos el adicto es una persona que cae, como en "pecado", y que debe dejar el consumo como quien se libera de un pecado.

Para mí fue muy difícil, cuando entré en el 96, porque había una reglamentación en la comunidad terapéutica que decía que no podían entrar ni perversos ni psicóticos. Cuando comienzo a hacer diagnósticos me doy cuenta que el 40 % de la población son psicóticos o perversos: esquizofrénicos, paranoicos, melancólicos, maníacos, etc.

Dr. Valleur:

C'est une curiosité: comment des non-professionnels peuvent mettre dans leurs critères « on aura pas de psychotiques ou des pervers », s'ils n'ont pas la capacité de diagnostique?. (risas)

Una curiosidad: como no profesionales pueden colocar entre sus criterios "no tendremos ni psicóticos ni perversos", si no tienen la capacidad de diagnóstico?(risas)

Dr. del Campo: Esa es la gran pregunta. El problema eran los psicóticos, no diagnosticados como psicóticos, y que yo comienzo a diagnosticar. Psicóticos que venían de hace 10 o 15 años. Y en los últimos años, la cantidad de drogadictos, llamados pacientes duales, comienza a abundar en las internaciones.

Ahora la pregunta es: qué es el Marmottan, con Olievenstein, sin Olievenstein ...

Dr. Valleur:

Marmottan c'est, d'abord, Olievenstein, mais c'est aussi une école; pas seulement un homme mais un courant. C'est une petite institution alternative, avec des racines dans la psychanalyse et dans l'antipsychiatrie, avec un versant d'antipsychiatrie négative, pour le dire, qui est le refus des institutions totalitaires. C'est ce qu'on a connu en France avec l'asile et les hôpitaux psychiatriques, c'est ce qu'on a connu en France avec le « Patriarche » pour les toxicomanes, et c'est contre ça qu'on développe Marmottan.

Marmottan es, primeramente, Olievenstein, pero es también una escuela, no solo un hombre sino una corriente. Es una pequeña institución alternativa con raíces en el psicoanálisis y la antipisquiatría negativa, para decirlo, que es el rechazo de las instituciones totalitarias: lo que se conoció en Francia como el asilo y los hospitales psiquiátricos, es lo que se conoció en Francia con el Patriarca para los toxicómanos, y es contra eso que desarrollamos Marmottan

On est aussi une institution de proposition de prise en charge alternative. On essaye d'accompagner les personnes, de la manière la plus libre possible, et c'est là qu'on a des difficultés avec la plupart des communautés thérapeutiques, c'est qu'on ne conçoive un accompagnement que dans un système relationnel ou la personne est toujours libre de partir à tout moment, de mettre fin à la relation a tout moment, d'arrêter les traitements à tout moment. On n'a jamais, en aucun moment, une situation de contrat envers les personnes.

Somos también una institución de propuesta de atención alternativa. Tratamos de acompañar a las personas, de la manera mas libre posible, y es ahí que tenemos dificultades con la mayoría de las comunidades terapeuticas que no pueden concebir un acompañamiento en un sistema relacional donde la persona siempre es libre de partir, en todo momento, de poner fin a la relación, en todo momento, de interrumpir los tratamientos, en todo momento. No tenemos, en ningún momento, una situación de contrato con las personas.

Dans ce contexte là, Marmottan n'est pas seul. On travaille avec beaucoup d'associations dans des petits lieux en France, qui partagent à peu près totalement, notre manière de travailler.

En ese contexto, Marmottan no está solo. Trabajamos con muchas asociaciones en pequeñas ciudades en Francia, que comparten mucho nuestro manera de trabajar.

On peut penser que Olievenstein et Marmottan ont influencé la plupart des institutions pour toxicomanes en France, en dehors du Patriarche, et l'ANIT, par exemple, l'Association Nationale des Intervenants en Toxicomanie, est très proche des positions de Marmottan.

Podemos pensar que Olievenstein y el Marmottan han influenciado la mayor parte de las instituciones para toxicómanos en Francia, por fuera del Patriarca, y la ANIT, por ejemplo, la Asociación Nacional de Intervenientes en Toxicomanía, tiene poscion es muy próximas las del Marmottan.

Donc, ce que représente, il me semble, le courant Olievenstein, le courant Marmottan, c'est tout le champ de la chimique de la toxicomanie. L'opposition, en France, est venue au début des communautés thérapeutiques. Peut être qu'il va y avoir des réactions, mais elles sont restées marginales.

Por lo tanto, lo que representa, me parece, la corriente Olievenstein, la corriente Marmottan, es todo el campo de la química de la toxicomanía. La oposición, en Francia, provino, al principio, de las comunidades terapeuticas. Es posible que haya reacciones por ahí, pero han permanecido marginales.

Mais le plus gros danger actuel c'est plus dans la mise en œuvre de

El principal peligro actual es mas bien la puesta en obra de estrategias de salud

stratégies de santé publique et de distribution de médicaments et de produits de substitution par tous les généralistes, qui fait croire au public que le problème de la toxicomanie est résolu.

On est passé d'une période ou l'ennemi principal c'était les communautés thérapeutiques fermées, genre le Patriarche, avec des non-professionnels, des anciens toxicomanes, et des programmes de type sectaire, a une période ou le danger est beaucoup plus du coté de l'Etat, de l'épidémiologie de la santé publique, et des logiques du grand nombre, qui importent, pour des raisons économiques, des modes de pensée très normés.

pública y la distribución de medicamentos y de productos de substitución por todos los (médicos) generalistas, lo que hace creer al público que el problema de la toxicomanía ha sido resuelto.

Hemos pasado de un periodo en que el enemigo principal eran las comunidades terapeuticas cerradas, tipo el Patriarca, con los no-profesionales, los antiguos toxicómanos, y los programas de tipo sectario, a un periodo en que el peligro se encuentra mucho mas del lado del Estado, de la epidemiología de la salud pública, y de las lógicas de los grandes números, que importan, por razones económicas, modos de pensamiento mucho mas normalizados.

Dr. del Campo: Cuando me retiré como director médico del programa Andrés, mi interés fue pensar en las organizaciones, en la moral de las organizaciones. Hay un libro en castellano que se llama "La doble moral de las organizaciones". Y un subtítulo es "La organización perversa". Parte de que una organización es perversa no en sentido psicológico sino cuando carece de ética. Ese es mi interés actual.

Yo ya lo conozco bien al problema de que pasa con el drogadicto de cocaína, morfina, pero lo que me interesa es la organización. Yo creo que hay dos vertientes. Una es la comunidad terapéutica tradicional, el Patriarca, y la otra corriente es la corriente psiquiátrica, que es el chaleco químico.

Y otra cosa que podría ser el Marmottan que surge como algo diferente a estas dos corrientes.

Me parece que el Marmottan se funda en una ética.

Dr. Valleur:

Oui, oui, absolument. Et c'est la difficulté qu'on a, mieux, à savoir ce qu'on fait, par exemple par rapport à l'emploi des médicaments. Ce qu'on expérimente ici depuis maintenant trois ans c'est l'emploi de produits de substitution, et pas forcément dans des maintenances de long cours, ça peut être ponctuel, etc., dans la mesure ou on a fait le pari que, comme le plus important c'est la relation et le respect pour la clientèle, le fait d'utiliser tel ou tel médicament devait être secondaire. Et on arrive aujourd'hui à faire la preuve que c'est vrai. C'est à dire qu'on peut tout à fait utiliser des produits de substitution sans avaler avec, toute l'idéologie nord-américaine, d'une maladie qui aurait long cours, que c'est pour la vie, et que la relation

Si, absolutamente. Y es la dificultad que tenemos, mas exactamente, de saber lo que hacemos, por ejemplo, respecto al uso de medicamentos. Lo que experimentamos aquí desde hace ya tres años es el empleo de productos de substitución, y no forzosamente en periodos extensos, puede ser una cuestión puntual, etc., y, en la medida en que realizamos la apuesta de que lo mas importante es la relación y el respeto por la clientela, verificamos que el uso de tal o cual medicamento deviene secundario. Y logramos actualmente demostrar que eso es verdad. Es decir que se pueden utilizar productos de substitución sin avalar con ello toda la ideología norteamericana de que se trataría de una enfermedad de largo curso, para

deviendrait secondaire. C'est tout à fait faux.

toda la vida, y que la relación sería algo secundario. Todo eso es falso.

Un exemple est dans l'utilisation des neuroleptiques pour les personnes psychotiques. Si on a une vision biologique médicale, on croit qu'un psychotique c'est quelqu'un qui a un circuit qui disfonctionne et qu'il faut équilibrer, on a toutes les chances de faire de la camisole chimique.

Un ejemplo lo encontramos en el uso de neurolépticos en personas psicóticas. Si tenemos una visión biológica médica, si creemos que un psicótico es alquien que tiene un ciruciont que funciona mal y que debemos equilibrar, entonces tenemos todas las probabilidades de realizar un chaleco químico.

Par contre si un psychotique c'est une personne avec qui on aurait une relation on peut l'aider à utiliser ces médicaments, discuter avec lui sur ce que ça lui fait, et on peut l'aider a avoir une vie plus facile.

En cambio, si un psicótico es una persona con la que tenemos una relación, podemos ayudarlo a usar medicamentos, discutir con él sobre sus efectos, y podemos ayudarlo a tener una vida mas fácil.

Dr. del Campo: Yo voy a contar lo que fue la parte mas fuerte de mi experiencia en esa comunidad terapéutica. A medida que venían los pacientes y eran psicóticos, yo busqué que los pacientes psicóticos se integraran a los grupos comunitarios, medicados con los antipsicóticos atípicos, olanzapina por ejemplo, para que sea tomado como una persona cualquiera, y los demás aprendan que el psicótico puede alucinar, y la alucinación se puede sacar.

Los cambios fueron importantes. Hubo recuperaciones importantes, sobre todo cuando los psicóticos eran adolescentes o hasta 20 o 21 años, las recuperaciones de ezquizofrénicos.

Pero lo que golpeó mucho a la dirigencia fue el descubrimiento que la manía, la hipomanía, no era diagnosticada, era desconocida, incluso psiquiatricamente.

Y resulta que la cocaína al maníaco lo baja, lo seda.

Dr. Valleur: pour les gens de la communautés un épisode hypomaniaque ou maniaque c'était une prise de cocaïne ?

Para la gente de las comunidades un episodio hipomaníaco o maníaco ¿es signo de un consumo de cocaína?

Dr. del Campo: No. No conocían que la cocaína seda a los maníacos. Y no se diagnosticaban la manía ni la hipo manía. Yo empecé a diagnosticar muchos maníacos y muchos hipo maníacos, y eso fue un descubrimiento que sorprendió.

Dr. Valleur: Oui, c'est très fréquent.

Si, es muy frecuente

Dr. del Campo: Eso fue un cambio muy importante, incluso para mí, en la clínica psiquiátrica.

Hay una cosa importante: el hipomaniaco se confunde con un tipo alegre, de vida alegre, y entonces pasa desapercibido.

Dr. Valleur: Celui qui met de l'ambiance dans le groupe, il fait rire tout le monde

Dr. del Campo: Pero es un hipomaniaco.

La otra pregunta: de acá en adelante, cual es el cambio que Ud. trata de llevar adelante con el Marmottan?

Dr. Valleur:

La première étape c'est d'arriver à survivre et à garder les moyens d'exister, parce que, bien qu'on existe depuis trente ans, on est toujours considéré comme des marginaux. Pas seulement Marmottan, mais un peu le monde de la toxicomanie est toujours vu par le monde de la psychiatrie et par l'Etat, comme un monde un peu marginal.

La primera etapa consiste en sobrevivir y conservar los medios de existencia, porque, aunque existimos desde hace 30 años, seguimos siendo considerados como marginales. No solo el Marmottan, sino todo el mundo de la toxicomanía ha sido siempre visto por el mundo de la psiquiatría y el Estado como un mundo un poco marginal.

Alors, on peut espérer que par rapport à la psychiatrie on garde un certain pouvoir de subversion. Peut être que l'expérience que vous avez fait dans une communauté thérapeutique, de voir ces psychotiques, qui pouvaient avoir été masqués comme psychotiques pendant longtemps, ça donne des nouvelles idées pour prendre en charge des psychotiques. Et peut être qu'à partir de la prise en charge des toxicomanes on va réussir à influencer certains courants psychiatriques.

Entonces podemos esperar que en relación a la psiquiatría conservemos un cierto poder de subversión. Quizas la experiencia que Ud. ha hecho en una comunidad terapeutica, de encontrar psicóticos que podrían haber permanecido enmascarados en tanto psicóticos durante tiempo, permita nuevas ideas para la atención de los psicóticos. Y quizas a partir de la atención de los toxicómanos podamos lograr influenciar algunas corrientes psiquiátricas.

Dr. del Campo: Voy a contar una experiencia. Porque yo tuve una simpatía con Olievenstein y Marmottan? Porque tuve un maestro, comencé en el 58, Enrique Pichon-Rivière, que fundó la escuela de psiquiatría social, y por eso lo marginaron. Y él introdujo un cambio tan grande, que fue un marginado de la psiquiatría y del psicoanálisis. Escribió mucho sobre el Conde de Lautréamont.

Dr. Valleur: C'est intéressant, il y a un professeur de lettre qui a essayé de montrer que Lautréamont était un …. Et ce professeur de lettre est un chef de file de l'école négationniste, néonazie française.

Dr. del Campo: La anécdota que yo querría contarle, para explicar mi simpatía por Olievenstein, Pichon era jefe de la sala del hospicio, y hubo una gran huelga. Que hace Pichon? Toma los pacientes que están en mejor estado y los pone a cargo del resto de los pacientes. Y después los reúne y les pregunta "Ud. que opina, colega?"

A partir de allí crea lo que él llama el grupo operativo: la diferencia hace la unidad y la unidad la hace la operación a realizar.

Todo esto era subversivo.

En el año 75 lo visitó a Lacan. Lacan estaba muy interesado en la parte de psiquiatría social.

Son las razones por las que yo estoy acá.

Dr. Valleur: Oui, oui, c'est tout une histoire.

Dr. del Campo: En Argentina, las drogas mas difundidas son la cocaína, la pasta base, el crack, etc.

(falta un fragmento por cambio de cinta)

Dr. Valleur: Il y a des cycles de modes en Amérique du Nord. Longtemps l'héroïne était en bas, elle est en train de remonter, ça commence à intéresser les cartels.
Donc, vous n'êtes pas à l'abris de l'héroïne. (risas)

Hay ciclos de modas en América del Norte. Durante mucho tiempo la heroínaes tuvo en baja, y ahora está retornadno, y comienza a interesar a los carteles. Asi que, no estan salvados de la heroína (risas)

Dr. del Campo: ¿Cuál es la edad mas frecuente que llega al Marmottan?

Dr. Valleur:

Il y a plusieurs profils de clientèle. La grande masse de notre clientèle c'est des jeunes de cités de banlieue qui viennent de couches très défavorisées de la population et qui ont, d'abord, des problèmes d'intégration avant d'avoir des problèmes de consommation.

Hay varios perfiles de clientela. La gran masa de nuestra clientela son los jóvenes de los barrios periféricos, que provienen de capas muy desfavorecidas de la población y que tienen, primero, problemas de integración antes de terner problemas de consumo.

Les premiers signes de nos clients c'est la rupture avec l'école, la rupture avec la famille, et parfois, même, le début de vol et de trafic avant même les problèmes de consommation.

Los primeros signos de nuestros clientes son la ruptura con la escuela, la ruptura con la familia, y a veces, incluso, principios de robo y tráfico, antes aún de los problemas de consumo.

On commence à voir maintenant de nouveaux consommateurs qui sont des gens avec beaucoup moins de problèmes sociaux, qui consomment dans des espaces festifs, les «raves parties», etc.

Comenzamos a ver ahora nuevos consumidores que son gente con muchos menos problemas sociales, que consumen en los espacios festivos, los "raves parties", etc.

Les gens, quand il arrive, ils sont relativement âgés, 25 ans, quelque chose comme ça. Mais dans le premier groupe, qui est le plus important, on s'aperçoit que les problèmes commencent à 14 ou 15 ans. Et les problèmes de consommation festive, les « raves parties », c'est entre les 16 et 20 ans.

La gente, cuando llega, tiene alrededor de los 25 años. Pero en el primer grupo, que es el mas importante, percibimos que los problemas comienzan a los 14 o 15 años. Y los problemas de consumo festivo, es entre los 16 y los 20 años.

Dr. del Campo: Las clases medias y medias altas, consultan?

Dr. Valleur : On en voit beaucoup moins ici, mais il y en a toujours.
C'est un des axes du travail de Zorca Domic, avec RESTIM, d'essayer d'évaluer si par mis les consommateurs de cocaïne, pas de crack, mais de cocaïne, il y aurait un certain nombre de gens aisés, fils de bonne famille, qui ne consulteraient pas. C'est une de ses taches, avec son groupe RESTIM.

Vemos muchos menos casos, pero siempre los hay. Es uno de los ejes del trabajo de Zorca Domic, con el RESTIM, intentar evaluar si entre los consumidores de cocaína, no de crack, sino de cocaína, habría cierto

número de personas adineradas, de buena familia, que no consultarían. Es una de sus tareas, con su grupo RESTIM.

Dr. de. Campo : En el consumo de las clases altas parece que no hay un problema de sufrimiento

Dr. Valleur : Il y a des gens qui ne se cache pas beaucoup. Par exemple, Françoise Sagan a été impliquée dans un procès pour utilisation de cocaïne, et on l'a su parce qu'elle payait son dealer par la poste avec des cheques a son nom. Donc, elle ne se cache pas du tout.
On a vu ici quelques vraies vedettes, et c'était très difficile de savoir quelle demande elles faisaient parce que, quand ils sont milliardaires, et que plus il sont fous plus ils gagnent de l'argent, la cocaïne vient très très bien avec leur métier.

Hay gente que no se oculta demasiado. Por ejemplo, Françoise Sagan fue implicada en un juicio por uso de cocaína, y se supo porque le pagaba a su dealer, por correo, con cheques a su nombre. Por lo tanto, ella no se ocultaba para nada.
Hemos visto aquí algunas verdaderas vedettes, y es dificil saber que demanda hacían porque, cuando son millonarios, y que mas locos son mas dinero ganan, la cocaína se adecúa muy bien a su oficio.

Dr. del Campo: Cuando tiempo dura una internación en el Marmottan?

Dr. Valleur:

Ici, la moyenne c'est 8 jours. La réalité c'est entre 48 hs et 2 ou 3 semaine. Mais très souvent, quand on pense que le changement de cadre, le contexte, est un élément important de la prise en charge, on adresse des gens dans des familles d'accueil, ou dans les centres de post-cure en province, ou ils peuvent rester plus longtemps.

Aquí el promedio es de 8 dias. La realidad es entre 48 horas y 2 o 3 semanas. Pero a menudo, cuando pensamos que un cambio de cuadro, de contexto, es un elemento importante en la atención, los derivamos a gente de familias de acogida, o a centros post-cura en provincia, donde pueden permanecer mas tiempo.

Ces changements de cadre ne sont pas des changements définitifs, c'est pour ça qu'on les appelle des centres de post-cure et pas des communautés thérapeutiques ou les gens resteraient des années et des années.

Estos cambios de cuadro no son cambios definitivos, y es por eso que los llamamos centros de post-cura y no comunidades terapeuticas donde la gente podría peramencer años y años.

C'est la même fonction que pour les hospitalisations : un séjour en post-cure, ou des médicaments, des neuroleptiques, et des choses comme ça, on a la même idée que c'est l'expérience de vie qu'on propose aux gens, en espérant que c'est leur mémoire qui va être marqué par l'expérience, et que ça leur servira une fois qu'ils sont libres dans leur vie a eux.

Es la misma función que para las hospitalizaciones: un periodo en post-cura, o medicamentos, o neuropepticos y cosas como esas, tenemos la idea que es la experiencia de via que proponemos a la gente, esperando que su memoria quede marcada por la experiencia, y que eso les servirá una vez libres en su vida corriente.

Le vrai but de l'hospitalisation ce n'est pas le sevrage, c'est la mémoire de l'expérience vécue en collectivité.

Dr. del Campo: El lazo social. Esto para mí es importantísimo, porque para mí plantea el problema grave que en Argentina se llama reinserción social. Acá hay etapas.

Poco a poco en diferentes etapas.

En Argentina una persona queda internada casi un año, y luego, casi bruscamente se reinserta, y vuelve a recaer. Se imaginan lo que puede pasar con una persona que vive casi un año en una comunidad terapéutica y luego es lanzado a la vida social.

Dr. Valleur: C'est le problème qu'on a connu avec les grands hôpitaux psychiatriques, ou les gens restaient très longtemps, et quand ils sortaient ils n'avaient plus rien, ils avaient perdu les contacts avec la famille, ils avaient perdu les contacts avec la société, et ça devenait des fabriques de chroniques.

Es el problema que hemos conocido con los grandes hospitales psiquiátricos, donde la gente permanecía largo tiempo, y cuando salían ya no tenían nada, habían perdido los contactos con la familia, habían perdido los contactos con la sociedad, y devenína fábricas de crónicos

Dr. del Campo : En la crítica, que hice públicamente, al programa Andrés, yo dije "Uds. están contra la psiquiatría asilar pero están realizando psiquiatría asilar aquí, adentro de la comunidad terapeutica".

El otro problema es la prevención primaria. Pero eso no es tarea del Marmottan sino de salud pública.

Dr. Valleur: C'est la santé publique mais je pense que les réflexions cliniques, sont utiles pour donner des indications sur les grands axes de prévention primaire. La grande erreur, des Etats Unis notamment, c'est de croire que la prévention primaire c'est de protéger les gens contre la consommation, avec une diabolisation dramatique des drogues douces.

Es la salud pública, pero pienso que las reflexiones clínicas, son útiles para dar indicaciones sobre los grandes ejes de la prevención primaria. El gran error, en los Estados Unidos en particular, es el de creer que la prevención primaria es la de proteger a la gente contra el comsumo con una diabolización dramática de las drogas suaves.

Dr. del Campo: ¿Cómo se establece el lazo transferencial con el paciente? ¿Cómo se establece esa transferencia para que el paciente entre en tratamiento?

Dr. Valleur :

Si on arrive vraiment à le décrire clairement on aura le prix Nobel de psychologie. (risas)	Si llegamos a describirlo claramente habremos ganado el premio Nobel de psicología (risas)
Ici, on se présente, d'abord, comme des prestataires de services. On essaye de voir, aujourd'hui, quand la personne vient, de quoi elle soufre et comment on peut aider, sans juger, sans faire de projet au long cours, sans avoir d'idée préconçue, sans faire de diagnostic, sans se demander si tu es névrosé, psychotique, etc.	Aquí nos presentamos, ante todo, como prestatarios de servicios. Intentamos ver, cuando una persona viene, de que sufre y como podemos ayudarla, sin juzgar, sin hacer un proyecto a largo plazo, sin tener ideas preconcebidas, sin hacer diagnósticos, sin preguntarnos si es neurótico, psicótico, etc.
Et à partir de là, un certain nombre de client, mais pas tous, vont revenir et vont établir une relation régulière. C'est ce que Olievenstein appelait le système de l'entonnoir : on reçoit énormément de gens, on reçoit toutes les demandes, et il y en a une partie qui va devenir des	Y a partir de ahí, hay un cierto número de clientes, pero no todos, que volveran y establecerán una relación regular. Es lo que Olievenstein llamaba el sistema del "embudo": recibimos muchisima gente, recibimos todas las demandas, y hay una parte que llegarán a ser clientes regulares.

clients réguliers.

Au début, quand on a commencé à travailler, on pensait que les gens viendraient nous voir parce qu'on était les spécialistes de la psychologie (des psychanalystes, des anti-psychiatres, etc.) et qu'on allait les aider à comprendre ce qu'ils étaient, et on s'est aperçu que les clients pensaient qu'on était, nous, des spécialistes des produits.

Et c'est pour cela qu'il faut se cultiver sur les pratiques, sur les produits, etc., pour être crédibles a ce niveau là, sinon on n'est pas crédibles.

Par exemple, la culture pharmacologique est beaucoup plus importante pour pouvoir discuter avec le client que pour pouvoir prescrire des médicaments.

Al principio, cuando comenzamos a trabajar, pensábamos que la gente venía a vernos porque eramos especialistas de la psicología (psicoanalistas, antipsiquiatras, etc.), y que ibamos a ayudarlos a comprender lo que eran, y nos dimos cuenta que los clientes pensaban que nosotros eramos especialistas de los productos.

Es por eso que hay que cultivars en las prácticas, sobre los productos, etc., para ser creíbles en ese nivel, sino no seremos creíbles.

Por ejemplo, la cultura farmacológica es mucho mas importante para poder discutir con los clientes que para poder prescribir medicamentos

Dr. del Campo: Pero acá hay una diferencia, porque el tratamiento se basa en conocer que es lo que él quiere, porqué se droga, es decir, buscar un deseo de cura, o un deseo de consumo.

Dr. Valleur:

Mais on ne peut comprendre les causes et les racines de la toxicomanies que si d'abord on comprend la fonction de la toxicomanie dans l'économie psychique du sujet.

Par exemple, si quelqu'un est cyclothymique et utilise de la cocaïne pour régler son humeur, ou si un hypomane qui a une expérience très positive de ses propres accès maniaques et utilise de la cocaïne pour recréer ses accès maniaques, il faut bien connaître cette fonction de la cocaïne pour pouvoir reconstituer l'histoire.

On ne peut pas travailler sur les causes sans travailler sur la fonction de la drogue. Et très souvent les clients se défendent (on se défend tous), de nos vérités, et ceux qui viennent nous demander « je veux faire une psychanalyse pour comprendre mon enfance », c'est souvent ceux qui ont de gros problèmes de drogues et qui ne veulent pas le mettre en question.

Et à l'envers, on a des gens qui viennent en disant « j'ai juste besoin d'un

Solo se pueden comprender las causas y las raíces de las toxicomanías si primero se comprende la funcion de la toxicomanía en la economía psíquica de un sujeto

Por ejemplo, si alguien que es ciclotímico y utilisa la cocaína para regular su humor, o si un hipomaníaco, que tiene una experiencia muy positiva de sus propios ataques maníacos y utiliza la cocaína para recrear sus ataques maníacos, hay que conocer bien esa función de la cocaína para poder reconstruir la historia.

No se puede trabajar sobre las causas sin trabajar sobre la función de la droga. Y muy a menudo los clientes se defienden (nos defendemos todos), de nuestras verdades, y los que vienen a pedirmos "quiero hacer una psicoanálisis para comprender mi infancia" son amenudo los que tienen graves problemas con la droga y no quieren ponerla en cuestion.

Y al revés, hay que gente que viene diciendo "solo necesito un medicament,

médicament, je n'ai pas de problèmes psychologiques » et qui peut être vont plus loin. On les attrape par ou ils veulent, et puis après on voit.

yo no tengo problemas psicológicos" y quizas va mas lejos. Los tomamos por el lado que quieran, y despues vemos.

Dr. del Campo: Todo este trabajo se hace siempre en forma individual?

Dr. Valleur : Oui, mais chaque client régulier finit par avoir une équipe de référence. C'est a dire, le thérapeute de référence c'est le psychiatre, mais chaque client va a avoir aussi un infirmier de référence, un assistant social de référence, et parfois un médecin généraliste.

Si, pero cada cliente termina teniendo un equipo de referencia. Es decir, el terapeuta de referencia es el psiquiatra, pero cada cliente va a tener también un enfermero de rereferencia, un asistente social de referencia, y a veces un médico generalista.

Dr. del Campo: ¿Hay momento en que se hace reunión entre los internados, entre los clientes?

Dr. Valleur : A l'hospitalisation oui, il y a une réunion toutes les semaines pour faire le point, il y a des activités collectives, c'est a dire, des gens qui viennent de l'extérieur pour faire de la relaxation, du yoga, etc., tout ça c'est en groupe.
Mais on ne fait pas de thérapie de groupe.

En la hospitalización hay reuniones todas las semanas para hacer balances, y hay actividades colectivas, es decir, gente de afuera que viene para hacer relajación, yoga, etc., y todo eso se hace en grupos. Pero no hacemos terapia de grupo

Dr. del Campo: ¿Pero cuando hay reunión grupal, de que se habla en esos grupos?

Dr. Valleur : A la fois des problèmes quotidiens qu'il peut y avoir et a la fois de la philosophie de l'institution. Mais on essaye de ne pas transformer les réunions sur l'histoire d'un des patients.

Tanto de los problemas cotidianos que pudiera haber como de la filosofía de la institución. Pero tratamos de no transformar las reuniones en discusiones sobre la historia de los pacientes

Dr. del Campo: Eso me parece importante, porque son reuniones donde se trabaja lo que ocurre en la institución. Pero si hay peleas, que pasa?

Dr. Valleur: Un des travaille permanent des infirmiers d'éviter des interactions violentes ou des problèmes de ce genre là. C'est un travaille permanent. S'ils n'écoutent pas les infirmiers, s'ils sont violents, s'ils prennent de la drogue, on les met dehors. (risas)

Uno de los trabajos permanentes de los enfermeros es evitar interacciones violentas o problemas de ese tipo. Es un trabajo permanente. Si no escuchan a los enfermeros, si son violentos, si toman droga, los ponemos fuera (risas)

Dr. del Campo: Pueden volver?

Dr. Valleur : Bien sur. Sauf si, chose rare, il essaye de nous tuer avec un couteau ou un truc comme ça, si on a trop peur, il arrive qu'on dise non. Mais ce n'est pas ce qui arrive en géneral.

Claro que si. Salvo, cosa rara, que traten de matarnos con un cuchillo o cosas por el estilo, si tenemos demasiado miedo, puede ocurrir que digamos no. Pero no es lo que sucede habitualmente

Dra. Mariani: El periodo de hospitalización es corto.

Dr. Valleur : On sait qu'après une première hospitalisation, la plupart des clients vont avoir une rechute. L'important c'est que une fois qu'ils ont rechuté, ils puissent revenir nous voir, qu'on dédramatise les choses, et on leur explique qu'on peut recommencer, ce n'est pas la fin du monde. Donc, on a une maturation progressive.
Si on fait des hospitalisations longues, avec l'idée que les gens doivent sortir guéris, tout le monde va être très déçu et les clients ne vont jamais oser revenir.

Sabemos que luego de una primera hospitalización la mayoría de los clientes van a tener una recaída. Lo importante es que una vez que hayan recaído, puedan volver a vernos, que desdramaticemos las cosas, y les explicamos que pueden volver a empezar, que no es el fin del mundo. En suma, tennemos una maduración progresiva.
Si hicieramos hospitalizaciones largas, con la idea de que la gente tuviera que salir curada, todo el mundo estaría decepcionado y los clientes no se animarían a volver

Dra. Mariani: Cuales son las perspectivas para el futuro?

Dr. Valleur :

Je pense qu'on peut imaginer qu'on élargisse les outils thérapeutique, comme on l'a fait avec le produits de substitution, on pourrait le faire avec d'autres. Peut être pas sur place, mais en collaboration avec d'autres lieux. Je serais partisan qu'on expérimente, y compris des programmes d'utilisation de l'héroïne dans un cas thérapeutique parce que je pense que ça peut être utile a certains moments. Des petites expérimentations.

L'autre chose qui est plus important, c'est de s'ouvrir è une clientèle plus variée, avec une consultation pour les jeunes consommateurs, notamment des espaces festifs. Là il faut qu'on ait des contacts avec des associations qui travaille dans les milieux de fêtes.

Et on peut imaginer qu'on fasse, expérimentalement, des consultations pour d'autre point d'addiction, comme le jeu pathologique, qui induit une forte dépendance, et qui est assez comparable a la cocaïne.

Pienso que podemos imaginar la posibilidad de ampliar nuestras herramientas terapeuticas; así como lo hemos hecho con los productos de substitución, podríamos hacerlo con otras cosas. Quizás no aquí, pero si en colaboración con otros lugares. Yo sería partidario de hacer experimentos, incluso con programas de utilización de la heroína en casos terapeuticas, porque pienso que puede ser util en algunos momentos. Pequeñas experimentaciones.

La otra cosa importante sería abrirse a una clientela mas variada, con una consulta para jóvenes consumidores, en particular los de los espacios festivos. Ahí tenemos que establecer contactos con asociaciones que trabajen en el ambiente de las fiestas.

Podemos imaginar que hagamos, experimentalmente, consultas para otros puntos de adicción, como el juego patológico, por ejemplo, que induce una fuerte dependencia que es bastante comparable a la cocaína.

Dra.- Mariani: Quisiera preguntar por la cuestión del anonimato. Un toxicómano viene, golpea la puerta, entra, se lo atiende, y no se sabe quien es.

Dr. Valleur : Oui, c'est comme ça. Dans le 99% des cas, au bout de deux entretiens les gens donnent leurs noms et tout ça, mais c'est une donnée privée, ce n'est pas dans les dossiers.
On essaye de faire des dossiers sous des seudonimes.
C'est compliqué

Si, es así. En el 99 % de los casos, al cabo de dos entrevistas la gente da sus nombres y todo eso, pero es un dato privado, no es para los legajos o historias clinicas.

Intentamos hacer historias clínicas con seudónimos.
Es complicado

Dra. Mariani: Creo que esta manera de trabajar deja mas abierto a la pregunta de qué quiere el paciente.

Dr. Valleur :

Les dossiers ce n'est jamais que du papier (risas)

Los legajos no son mas que papel (risas)

Tout le monde voudrait changer la loi et dépénaliser l'usage de drogue, mais aucun gouvernement a le courage de le faire, parce qu'il pense qu'il va faire voter des électeurs contre lui.

Todo el mundo quisiera cambiar la ley y despenalizar el uso de la droga, pero ningún gobierno tiene el coraje de hacerlo, porque piensan que van a hacer votar a los electores con él.

En France, si la police arrête quelqu'un pour usage de drogue, on soupçonne tout de suite la police d'arbitraire, on pense qu'elle doit arrêter quelqu'un pour autre chose et qu'elle va utiliser la consommation de drogue comme prétexte pour l'arrêt.

En Francia, si la policía detiene a alguien por consumo de droga, enseguida se sospecha de una arbitrariedad de la policía, se piensa que la misma debía arrestar a alguien por otra cosa y que va a utilizar el consumo de droga como un pretexto para la detención.

C'était le problème de la prohibition de l'alcool en Amérique. C'est le même genre de problème. Tout le monde savait que si on arrêtait des gens pour cette raison c'était pour un autre raison.

Era el problema con la prohibición del alcohol en América. Es el mismo tipo de problema. Todo el mundo sabía que si se detenía a gente por esa razón era por alguna otra razón.

Dr. del Campo: Muchas gracias por este reportaje.

Reportaje a Zorca Domic

Realizado por Emiliano del Campo

Texto establecido por Emiliano del Campo

Dr. del Campo.- Agradezco a la Dra. Domic la gentileza de aceptar este reportaje para la Revista Acheronta. La dejo hablar con toda libertad de su valioso testimonio, de su larga trayectoria, 20 años como Psiquiatra del Hospital Marmottan. Ella es representativa de la historia de esta Institución. Que nos relate como es hoy, como fue antes el Marmottan.

Dra. Domic.- Yo llegué al Marmottan en el 81

Antes había trabajado en otros centros Psiquiátricos en Francia, y me fui a Bolivia, donde trabajé en una institución para drogadictos. Conocía, por los escritos, a Oliviestein, siempre me interesó mucho.

Como trabajaba en Bolivia con drogadictos, cuando volví a Francia por un nuevo exilio, fui al Marmottan, a ver que se podía hacer ahí. Entonces Olievestein me dijo "mire, no puedo ofrecerle trabajo de inmediato"; le dije "no importa, quiero venir para ver, conocer". Me recibió muy bien. Le interesaba la experiencia que hice en Bolivia. Y por supuesto, a mí me interesó y me fascinó Marmottan en cuanto conocí la manera de trabajar.

No es fácil ubicarse, al principio, pero como yo no vengo de la Psiquiatría clásica, ya que había trabajado en Francia en la Institución fundada por Tosquelles, venía de una formación en psiquiatría institucional, con una presencia psicoanalítica.

Además, la problemática de la droga no me era extraña porque trabajé en Bolivia en esa institución y en la cárcel de Bolivia donde encontré a los toxicómanos, realmente, cuya mayoría eran cocainómanos.

En Bolivia, en esa época, era un sistema muy americanizado ya. La referencia era Naeta, los americanos venían. Y a mí, por supuesto, formada en Francia, no me adaptaba muy bien con ese tipo de trabajo. Propuse cosas, que me venían de Francia, de Oliviestein, que me parecían fundamentales: el trabajo con drogadictos, es necesario que sea voluntario. La persona debe venir al tratamiento por su propia voluntad. Cosa que no existía allá. Era completamente represivo.

Entonces cuando vine a Marmottan, ese fue el descubrimiento más interesante y rico, y el trabajo apasionante de esa época, porque aquí, llegar a jóvenes que venían y decían "yo quiero parar la droga", y el tipo de acogida, de tratamiento, de recepción, que se hacía, era de una libertad absoluta. Una libertad y un respeto de lo que él querría hacer.

Es decir, la primera cosa que me pareció muy interesante de Oliviestein era que si este joven quiere drogarse, es su derecho, es problema de él, es una cuestión individual, personal. Vamos a acompañarlo porque viene y dice "quiero para esto".

Y ahí me parecía que era muy interesante hablar con los jóvenes. Ellos mismos contaban su historia, su trayectoria con la droga, sus dificultades, y el porqué, que es de una complejidad increíble. No es lo que la sociedad piensa.

Oliviestein crea Marmottan porque no está de acuerdo con lo que se quiere hacer con los drogadictos. Antes de Marmottan, es un psiquiatra, en un hospital psiquiátrico, y empiezan a llegar drogadictos a ese hospital, y él ve que los drogadictos no se quedan. Vienen para un tratamiento, traídos por la familia, por amigos, sobre todo la familia, pero no es una decisión de la persona. Lo que él ve es que ellos aceptan ingresar al hospital psiquiátrico, pero a los pocos días se fugan, se van. No se quedan. Entonces se aproxima a estos jóvenes para entender qué pasa.

Entre tanto había hecho también su tesis sobre el LSD.

El se da cuenta que se va a psiquiatrizar y se va a medicalizar un problema que no tiene que ver con lo médico y lo psiquiátrico. Y piensa que hay que crear algo específico, experimental, para conocer esta problemática.

En esa época murió una joven por la heroína. La sociedad estaba muy preocupada, y como él dice que hay que crear algo, le dan un edificio horrible que era un antiguo hospital donde se trabajaba con anestesistas y cirujanos, una cosa así. Y dicen "este quiere hacer algo, es un poco raro, un poco loco, va a tener un fracaso total, y se acabará la historia".

Pero no es así, porque justamente el hecho de decir que los jóvenes tienen que venir por su voluntad – él tiene una frase muy simpática, me parece, "los drogadictos votarán con sus pies", es decir, la aceptación de la existencia del Marmottan no es algo que se va a declarar en los papeles o en las palabras: si no vienen quiere decir que está bien, que no marcha esto; si vienen quiere decir que corresponde a lo que necesitan.

Me parece que eso es fundamental: que vengan. Con sus interrogaciones, con sus problemas. Y veremos que pasa, que hay que hacer con ellos.

Una de las primeras cosas que hace, también, en ese sentido, es tener como colaboradores a gente que tenía una práctica de drogadicción, exdrogadictos. Y ellos son los que reciben a las personas que vienen. Esa era una manera de evitar que la primera persona que van a encontrar sea el psiquiatra. En el Marmottan no es el psiquiatra, es el otro drogradicto que conoce el lenguaje del que viene, que sabe que si tiene las pupilas así está drogado en ese momento – el psiquiatra clásico no sabe de eso.

Y se trabaja con esa demanda: "si quiero parar la droga".

Auténtica demanda, y también imposible.

Durante un año se trabaja solo en consulta ambulatoria. Un año después se abre la parte que es el hospital. Es decir que pueden venir para hacer una internación ("sevrage") para parar la droga. Una pausa, diría. En el Marmottan hay la posibilidad de decir "paro; se que no voy a parar por toda la vida, y que no es lo principal". No es lo principal parar la droga.

Lo habrás escuchado en el coloquio, ese concepto que es el aprendizaje de la democracia psíquica.

Dejar la droga, pero ... porqué?. Que quiero ser? Quien quiero ser? Que motivaciones tengo en la vida? Porqué quiero dejar la droga? No se deja algo si no tienes otra cosa que va a ser mas interesante, mas fuerte, mas satisfactoria.

Durante un largo periodo es acompañar a la persona, sabiendo que van a haber recaídas, van a haber recaídas que son positivas – esto es otra cosa que aparece, el concepto de acompañamiento – es decir, no importa, este viene, para 8 dias - se utiliza un lenguaje que viene de los mismos toxicómanos, que inconscientemente tienen un conocimiento muy profundo de lo que hacen, y decían: "parar para volver a sentir la droga" – esa es una cuestión que me parece bastante fundamental. Imaginar que quieres parar pero no es para dejar, es para volver a comenzar. Ellos decían "para lavarse". Te "lavas", pero, para qué? Para volver a la droga, para sentirla. Porque cuando hay la dependencia, y otras cosas, le preguntas porque deja, y dicen "pues porque ya no me provoca mas placer", ya no hay mas efecto positivo, no hay mas esto y lo otro, y "ya no la siento". Entonces paran.

Y lo que se observaba clásicamente es que después de una hospitalizacion de 10 días, o algo así, irremiediablemente, lo primero que se hace es volver a una dosis de droga.

Pero a veces, ese es el proceso, y ese es el acompañamiento.

Dr. del Campo: Esta época era en los 80?

Dra. Domic: Si, en los 80.

Dr. del Campo: Ya se había acabado la época de la droga hippie

Dra. Domic: Si. Ya se entraba a otra época. En los 80 quedaba bastante del mayo 68. También hay que recordar que Marmottan es posible porque la sociedad estaba muy impregnada de ese movimiento que fue tan importante culturalmente, socialmente, para la mentalidad de la gente.

En esa época, lo que nosotros veíamos, todavía, era un rechazo a la sociedad, rechazo a la familia, a la vida burguesa. No era todavía un retorno a la naturaleza, el movimiento hippie, pero ya iba perdiendo en prestigio, se puede decir.

Y por eso los drogadictos de esa época – hay otra frase de Oliviestein conocida: "todos los toxicómanos son jóvenes bellos e inteligentes" – es decir, no eran los desposeídos de las barriadas, de los hijos de los inmigrantes. No, eran los hijos de los pequeños burgueses, de buena familia, que volvían de hacer su viaje a Katmandú, que volvían a la naturaleza, a la vida comunitaria, a la marihuana – mucha marihuana, por supuesto.

Dr. del Campo: Oliviestein defendió mucho – recuerdo uno de sus libros – todos los prejuicios que había sobre la marihuana.

Dra. Domic: Exacto, porque la marihuana era presentada en la sociedad como una droga que hacía del joven una persona sin voluntad y que era la causa de todos los males. Entonces él trataba de indicar que la marihuana era un problema, sí, de desmotivación para el joven, pero no provocaba trastornos psíquicos graves. Afectaba la voluntad del joven porque buscaba un escape en su vida o lo que fuera.

Esto, reduciendo todo lo que podía aparecer como conflictualidad psíquica de la persona.

Pienso que había una posición ética humanista y de cuestionar la sociedad.

Y en esa época, efectivamente, la familia era la familia clásica, que rechazaba al drogadicto. No se cuestionaba para nada lo que pasaba dentro de la familia. Los padres eran muy agresivos con Marmottan. Decían "pero Uds. no hacen nada; mi hijo es drogadicto, y Uds. no se ocupan. Porque no lo internan? Porque no lo curan? Porque no le dan medicamentos?" etc.

Y ahí aparece, efectivamente, una tendencia horrible, que es la del "Patriarca", que se instala y que va a salvar la vida de los jóvenes. Y entonces las familias mandan a los jóvenes al "Patriarca" ...

Dr. del Campo: .. que era una comunidad ...

Dra. Domic: Que era una comunidad represiva. Represiva y totalitaria, como decía Oliviestein.

El lo conoció a Lucien Elimaire, al principio. Incluso lo apoyó. Pero cuando se tornó una personalidad carismática y gurú que reprimía – porque la gente que iba a la comunidad no podía salir, se les quitaba el carnet de identidad, etc.

Pero las familias pagaban. Pagaban para deshacerse del joven.

Y Marmottan tenía una posición, en esa época – otra vez, otra frase de Oliviestein, que decía "en la familia hay un dominador y un dominado; nosotros defendemos al dominado".

El dominado era el drogadicto y el Marmottan era el lugar para el dominado.

Entonces no se recibía mucha gente.

Es con el tiempo que las cosas cambian y se reciben mas y más. Pero siempre aparte. Es decir, él no estuvo en contra de que se trate también a la familia, pero ayudó a una médica que hizo otra institución para los padres, para las familias, aparte del Marmottan.

Ahora existe una consulta para la familia, dentro del Marmottan, también. Pero al principio, era que el joven pueda venir de él mismo, por propia voluntad, y que no pueda interferir la palabra de los padres, porque se cortaba la relación de confianza.

En el momento en que el joven podía venir, decir todo lo que se le ocurría, cuanto consumía, cuanto gastaba, que hacía para conseguir la droga, como robaba, etc., etc., y que eso quedaba en una relación de confianza y de secreto profesional, respetado

Otra cuestión es que, existe el anonimato.

Hay tres cosas que existen en la ley francesa: el drogadicto puede internarse en los centros, voluntariamente, anónimamente, y gratuitamente. Es un servicio público.

Dr. del Campo: De que época es esa ley

Dra. Domic: Es la ley 1970.

Entonces se trabaja mucho con ese comportamiento ambivalente del drogadicto, violento, agresivo, trasgresor, etc. Y se empiezan a poner reglas institucionales.

Al principio todo era bastante comunitario. Oliviestein vivía en el Marmottan. Vivía 24 hs sobre 24 hs con los drogadictos, etc.

Dr. del Campo: Hacía reuniones?

Dra. Domic: Si, hacía reuniones, y se discutían las cosas, discusiones acaloradas ...

Dr. del Campo: con todos, sean ambulatorios, sean internos?

Dra. Domic: Si, si. Al principio era una confusión. Y poco a poco fue mas.... lo que se puede decir ahora, también, proteger a los profesionales.

Porque no se puede trabajar sin reglas institucionales.

Primero, una regla fundamental era: no se consumen drogas en el Marmottan.

Que es una regla transgredida, por supuesto. Pero no se consume droga en Marmottan, no hay violencia física ni verbal, ni hacia si mismo ni hacia los otros.

Y eso rompe la tradición del trabajo en psiquiatría, porque la persona que va ahí a autoagredirse, en una institución clásica, se trata de protegerla, de ver que pasa, etc., y en Marmottan, la persona que se autoagredía, se la ponía en la calle.

Dr. del Campo: Era motivo de expulsión?

Dra. Domic: Era motivo de expulsión.

El consumir la droga es una autoagresión. En toda historia de los drogadictos, ellos mismos lo dicen: "que quería yo? Qué pasaba?" Siempre aparece que lo que quería era morir: "ahora si me doy cuenta que quería morir; me mataba poco a poco". Era un especie de juego de muerte y vida. O "me destruía porque pensaba que mis padres no me querían", etc.

Toda la problemática afectiva del joven con la familia.

Entonces, parecían reglas muy rígidas pero que eran necesarias.

En la hospitalización, si se descubría que alguien estaba fumando, o que tenía las pupilas muy chicas, primero se trataba de hablar. Hay mucho diálogo, todo está basado en la relación de confianza y de palabra. Entonces, si encontraban a alguien, los enfermeros o los que fueran, se reunían con él, para decirle "mirá, me parece que has tomado droga", por supuesto, negación total, "pero no, lo que pasa es que tengo sueño", que "dormí mal", etc. Pero el simple hecho de suponer, de tener esa apreciación de que había droga implica un "no se puede continuar contigo, te vas". "Y vuelves, dentro de poco si quieres, pero debe transcurrir el tiempo previsto de tu hospitalización".

Dr. del Campo: Es decir, otro paciente, otro drogadicto podía decir "fulano de tal consumió" , o fue violento?

Dra. Domic: Si, pero en general, esas cosas pasaban menos, porque aparece una especie de solidaridad, es difícil entre ellos acusar al otro, pero en la medida en que el ambiente está alterado, cuando hay alguien que consume, y los demás lo saben, pueden decirlo con un comportamiento diferente, mas agresivo, etc.

Dr. del Campo: El cuerpo profesional estaba compuesto por médicos, psiquiatras, enfermeros y exdrogadictos? Esa es la estructura?

Dra. Domic: Si, esa es la estructura. Y con asistentes sociales.

Dr. del Campo: Era interdisciplinaria?

Dra. Domic: Si, interdisciplinaria

Dr. del Campo: Psicólogos, había?

Dra. Domic: No. En esa época no. Ahora si hay una psicóloga que recibe a la familia.

Hay una tendencia mas bien a que el personal sea médico, médico psiquiatra. Ahora hay varios médicos generales.

Dr. del Campo: El exdrogadicto recibía alguna formación especial?

Dra. Domic: Al principio era una formación de hecho, que es la formación institucional, del trabajo de cada día, de asistir a las reuniones, el contacto con el personal, etc.

Ahora hay mas formación, pero no en el Marmottan. Según lo que ellos elijan pueden hacer una carrera de educadores, pueden hacer una formación de psicología, o bien una formación en una cosa que aquí en Francia se llama "intervenant en toxicomanie" (interviniente en toxicomanía). Es personal paramédico que trabaja en drogadicción.

Eso se formó después, con toda una asociación que es la Asociación Nacional de "intervenants en toxicomanie".

Dr. del Campo: La jerarquía siempre está marcada por el psiquiatra?

Dra. Domic: Si.

Dr. del Campo: No el psicoanalista, el psiquiatra?

Dra. Domic: El psiquiatra.

Dr. del Campo: El psicoanálisis ocupaba una parte de la cultura

Dra. Domic: Exacto. No había oposición al psicoanálisis. Había oposición a la psiquiatría clásica, a la medicina como representante de una casta, se puede decir, represiva, que quería resolver las cosas desde un ángulo completamente médico, de tratamiento farmacológico.

No había oposición al psicoanálisis porque era el dominio de la palabra, del inconsciente.

Oliviestein resumía eso diciendo "en el Marmottan no debe existir ninguna ideología dominante". Yo agregaría, salvo la de Oliviestein, porque el Marmottan está muy marcado por la filosofía y la concepción que él tenía del tratamiento de los toxicómanos, que yo diría que es mas humanista, muy pegado a los derechos de las personas, al respeto del individuo, a evitar y hacer que el médico y el psiquiatra y todo aquel que se ocupe de una persona que sufre – ese es el problema, el drogadicto es o delincuente o enfermo, según la ley, pero entre delincuente y enfermo, Oliviestein decía "hay que trabajar con la parte sana del drogadicto", es decir, es un individuo, es un ciudadano responsable de sus actos, y como es responsable de sus actos tiene deberes y derechos, y no se los pueden quitar, infantilizar, o reprimir, por algo que, claro, es tal vez una tragedia, un drama personal, por el que uno ha llegado a la droga, pero es una decisión voluntaria. No es que es la droga, que es tan fuerte, invencible, que es el diablo en persona que ha hecho que este pobre joven sea lo que es. Si no que es un acto voluntario, y tomar una jeringa, y plantarse una dosis de heroína en las venas, es una decisión voluntaria, aunque la primera vez haya sido un encuentro casual, un encuentro fortuito. Pero el hecho de que, el día siguiente, él mismo vaya a comprar, es muy diferente de una enfermedad. Una enfermedad uno la tiene y no sabe por qué, le llegó y te llega sin esperarla. Pero esto es un acto voluntario.

Por lo tanto también tiene que ser un acto voluntario decir "quiero dejar, quiero parar".

Dr. del Campo: Pero es ahí donde Oliviestein empieza a plantear la conjetura de la estructura pre-adictiva?

Dra. Domic: Exacto. Ahí es cuando aparece lo que él llama – y tomado de Lacan – el espejo roto.

Además, yo diría – traduzco Oliviestein a mi manera – además de ver una conflictualidad de tipo neurótica, también se ve una base estructural diferente. Es decir, hay psicóticos, hay psicópatas. Hay una conflitualidad mucho mas profunda.

Dr. del Campo: Recuerdo de Oliviestein que decía una cosa muy interesante del drogadicto "verdadero": que parece un psicótico pero no lo es, parece un perverso pero no lo es. "Parece"....

Dra. Domic: Exacto. Ni, ni, ni, ni. "Es como..., pero no".

Parece que fuera maniaco depresivo, pero no. Parece... pero no!!

Eso es lo que se aprende con los drogadictos. ¿Que clasificación justa, adecuada, y que diagnóstico puedes hacer en un primer encuentro con el toxicomaníaco?

El primer día parece un histérico total. Al otro día es un depresivo que parece que si no lo medicas se suicida.

Es verdad que la droga oculta y esa es la función

Dr. del Campo: Yo noté una cosa que Oliviestein acentuó mucho en la estructura preadictiva, que es la incapacidad del no. Y la instantaneidad característica del espejo roto. Es decir, todo en el mismo momento.

Dra. Domic: Aquí y ahora. Y es verdad que en la clínica de los primeros años – ahora ya no lo veo tanto así - pero era impresionante ver un discurso tan bien estructurado, la persona que te exponía las razones por las que quería para la droga y que había que ayudarlo, etc. , todo tan perfectamente dicho, auténticamente dicho - y es verdad, en ese momento es sincero – y entonces le digo "mañana los hospitalizo, espere una hora, voy a llamar a un enfermero para organizar su hospitalización", y 5 minutos después desapareció.

Para volver 6 meses después.

Eso es instantaneidad. Ahí está la potencia y la impotencia de los médicos. Saber como esa pequeña dosis de polvo de heroína puede transformar en un instante, tu visión del mundo. Y eso no se puede negar. Hay que tratar de trabajar con ese factor.

Dr. del Campo: Cómo se lleva adelante la cura? Oliviestein pone mucho énfasis en el compromiso que debía tomar la persona que hacía la terapia con todo esto. El hablaba de terapia individual, nunca comunitaria.

Dra. Domic: Nunca.

Dr. del Campo: Eso no implicaba que no se hicieran reuniones.

Dra. Domic: Si, pero institucionales. Pero la terapia es la intersubjetividad. ¿Para qué estaban los extoxicómanos? No solo para ver, hacer un poco un balance de la persona que llega, pero también para decir qué terapeuta le conviene a ese que llega. "Se va a llevar bien con este porque le gusta poner los limites", o tal vez con otro "porque es más suave", más permisivo, etc. Es un poco ese también el papel del exdrogadicto: buscar y ver que tipo de terapeuta le conviene.

Claro que el drogadicto puede decir "no, a mi no me conviene este terapeuta, este psiquiatra". Esto es otra cosa fundamental que dice Oliviestein: él tiene el derecho de decir no, "con este no me va bien, cambio".

Dr. del Campo: Era importante ubicar donde estaba el deseo.

Dra. Domic: Exacto. Donde esta el deseo. Porque lo que tenía que producirse era un encuentro que, tal vez podía ser tan fuerte, tan importante, tal vez, como el que había ocurrido con la droga.

Dr. del Campo: Es el concepto de sustitución: el terapeuta viene a ser la sustitución de la droga, en vez de la metadona.

Dra. Domic: Exacto. El terapeuta debe ayudarte, según mi manera de ver. Y es lo que me sucede en una relación exitosa, digámoslo así, porque no a todos los drogadictos que he visto he podido acompañarlos bien. Pero hay algo que se siente y tienes que hacer que sea interesante – para el terapeuta también. ¿Porqué venir a ver regularmente una persona que te da qué? ¿Qué te da? Algo del deseo de descubrir otra cosa, de conocerte, de ver porque quieres dejar la droga.

¿Que es lo que vino a sustituir? La droga sustituye a algo, algo que falta, algo que faltó y que tal vez faltará siempre.

Dr. del Campo: Ese es el espejo roto: hay algo que falta, y en ese lugar de la falta debe venir el terapeuta. La diferencia entre Oliviestein con toda la corriente que es dominante, al menos en Argentina, es que la falta la conciben en término de falta como pecado.

Dra. Domic: Yo retomo la diferencia lingüística de esa palabra, porque "le manque", en francés quiere decir falta. Pero viene también de "manchot", manco, "mancare", en italiano. Pero en español es la falta.

Hay otra cuestión importante: hay un momento crucial que es el sufrimiento del toxicómano que se encuentra en esa situación de falta que falta (le manque qui manque). Es decir, al parar la droga, estas en un estado de falta (manque). Pero el sujeto desintoxicado está en una situación de falta de falta (manque de manque). El no sabe quizás qué es lo que le falta, pero está confrontado a esto que no se veía mientras estaba intoxicado con la droga, porque él venía a colmar una falta, una sustitución de algo que faltaba.

Dr. del Campo: Tomando lo que dice Oliviestein, sería la sustitución de una falta primera, que es imposible decir qué es lo que falta primariamente, y en su lugar viene la droga. Pero en lo que está en contra es con sustituirla con la metadona.

Dra. Domic: Exacto. Con la metadona sustituyes la droga, pero no la falta.

Dr. del Campo: Me parece que una cosa es descubrir que una persona ha usado una droga – sea cocaína, sea morfina – y que el uso de la droga es el paradigma de la falta como culpa, y otra cosa es el uso de la droga para tapar algo que falta, pero donde eso que falta no se sabe qué es. Me parece que eso es lo que Oliviestein ha tomado de Lacan. Lo que Lacan llama lo real, lo imposible a la palabra. Pero eso no quiere decir que no se haga sentir.

El drogadicto para la droga porque la droga lo lleva a un sufrimiento, entonces, para poder volver a obtener el placer de la droga, ahí puede ir encontrando elementos que puedan sustituir la droga. Sustituirla con qué? Sustituirla con lazos sociales nuevos.

Dra. Domic: Esa puede ser la causa de un sufrimiento, que quizás viene desde lejos, desde la infancia, que tuvo una gran dificultad a cread el lazo interpersonal.

Y de ahí que esta problemática se de sobre todo con el joven. Es una problemática profunda, psicoafectiva y sexual. Ahí la sexualidad tiene un lugar muy importante. Es la esencia de la problemática de la falta y de la imposibilidad de la relación, del encuentro con el otro.
La droga es un autoerotismo. En ese sentido, la masturbación es preferible, es menos peligrosa, menos terrificante, para el drogadicto, que la relación sexual.

Ahí hay que señalar la diferencia de esta problemática con una droga como la heroína, que para, anula, la sexualidad genital, por llamarla así. Pero no pasa lo mismo con la cocaína.

Hay una problemática subyacente, pero no es la misma.

Dr. del Campo: Bueno, una es excitante, en tanto la otra es alucinante, mejor dicho, quita la sensibilidad, el dolor, el sufrimiento.

Dra. Domic: Las dos quitan la sensibilidad. No te olvides que la cocaína es un anestésico potente.

Dr. del Campo: Pero el cocainómano, no se que cantidad de cocainómanos hay aca...

Dra. Domic: Ahora yo tengo muchos, con esta historia de haberme dedicado y ser especialista....

Dr. del Campo: Porque el cocainómano entra en la drogadicción lo que el dice es "cada vez tomo mas pero me deja duro", es decir, lo vuelve paranoico, y no hay mas placer

Dra. Domic: Es exactamente lo que pasa con la heroína, con las diferencias.

Para mí hay algo que se produce en esa dependencia a una droga – puede ser el alcohol, puede ser la cocaína, la heroína, la marihuana en casos de porcentajes de mayor concentración, es decir, la de ahora, que no es la misma marihuana que consumían los hippies – hay algo que en mi práctica, en mi experiencia, yo decía, "pero estos drogadictos de Marmottan son tan parecidos a los que vi en Bolivia" – tengo un artículo escrito sobre eso – bueno, no era la misma cultura, ni el mismo contexto socio-económico.

Es el mismo efecto, el mismo discurso, la misma problemática. La misma cuestión de la falta.

Y esta droga, cualquiera que sea, funciona como un sustituto, como una muleta, que sirve para algo, después de haber servido para mostrarte que el mundo es maravilloso, el primer tiempo, esa luna de miel fabulosa. Pero cuando se acaba esa luna de miel, empieza todo lo malo, todo lo feo, pero estas enganchado.

Dr. del Campo: Oliviestein dice que el drogadicto, "aparentemente, lo que busca, es el placer, pero que lo que busca es el sufrimiento.

Dra. Domic: También, porque es una manera de existir. Es la manera que él conoce mas, porque no ha conocido e l placer o no ha tenido vivencias emocionales positivas fuertes.

¿Que hay en la vida de un toxicómano? Abandono, traumatismos fuertes en la infancia, ese tipo de cosas que hacen que hay un masoquismo. Es un goce en el sufrimiento.

Y yo creo que ese mismo estado de falta (manque) es sentir ese cuerpo que existe. Existe en el dolor, sí, pero existe, por lo menos existe.

Cualquier droga es anestesiante. Entonces empieza a aparecer todo: dolor de cabeza, dolor de muela, en los músculos, en el estómago, etc.

Hay una distinción tonta, pero que hasta en la organización mundial de la salud se la ha manejado y se la ha repetido, esa diferenciación entre dependencia psíquica y dependencia física, no es así. La dependencia es siempre psicobiológica. Y la dependencia física es una expresión objetiva de una dependencia.

El tratamiento se basa en qué? En tratar de ayudar a la persona a salir de esa dependencia psíquica. Y por eso el tratamiento farmacológico, en Marmottan, o ha tenido, muy poco lugar.

Dr. del Campo: En Argentina, en estos momentos, el promedio de la gente que llega a internarse, está entre los 14 y 15 años. Y después ha habido un aumento muy grande de lo que se llama los pacientes duales, es decir los de doble diagnóstico: esquizofrénico y drogadicto.

Y percibí que habían desaparecido de la clínica los problemas melancólicos, y los problemas maníacos, que junto con la cocaína, quedaban como tapados.

En la ideología de la comunidad terapéutica la droga es la que introducía el mal. Y no se pensaba que había algo previo, que era la estructura preadictiva.

Dra. Domic: Aquí se ha comenzado a hablar de la "comodité", que es el diagnóstico del paciente dual. Yo pienso que también hay que tener cuidado porque es algo también que nos viene de América, de Estados Unidos, y es evidente que hay una personalidad, hay un tipo de patología, y la droga va a incrustarse en un tipo de personalidad perturbada por una mania-depresiva, por una esquizofrenia, una psicosis.

Dr. del Campo: Las patologías clásicas, las medican o no?

Dra. Domic: Si, claro. Es verdad que ha aumentado esa dualidad, y que antes se veía menos. Pero yo diría que se quería ver menos, también. Era también una posición ideológica. Puede ser un esquizofrénico, un psicótico, un delirante, pero lo que dice Oliviestein me parece importante - importante aunque se ha abusado institucionalmente, podríamos decir – y es que se ha despsiquiatrizado completamente el sufrimiento del toxicómano. Es decir que un toxicómano que venía a Marmottan, ante todo era un toxicómano. Y en mi experiencia personal, te puedo decir que era un factor positivo, era un factor movilizador. Hasta cierto punto. Ahí dependía del arte, de la inteligencia, de la fineza clínica del terapeuta. Si tu eras un psiquiatra fóbico que viene a trabajar con drogadictos porque no te interesa la psicosis, porque no soportas el delirio ni las alucinaciones, no lo quieres ver y no lo ves.

Lo cual correspondía muy bien a lo que quería el toxicómano. Porque qué es lo que pasaba? ¿Qué es lo que no soportaba un toxicómano en ese lugar? "Yo no soy loco". Y las experiencias de hospitales psiquiátricos eran las experiencias más horribles. Porque no se trata la persona en un hospital psiquiátrico. Se trata un síntoma, una desviación.

Y ellos veían eso.

Dr. del Campo: Pero luego de esa despsiquiatrización del toxicómano hay que poder hacer una diferencia entre el adicto y el dual.

Dra. Domic: Exacto. Y con estas nuevas formas de consumo de drogas, donde hay muchos estimulantes como cocaína, crack, extasis, etc., lo que digo es que hay que psiquiatrizar la toxicomanía, en el sentido de que hay que darle un lugar a la patología psíquica existente, para despsiquiatrizar mejor la actitud del psiquiatra.

Dr. del Campo: Uno de los problemas mas complicados que me trajo mi trabajo como director médico en el programa Andrés fue ver algo que había desaparecido de los consultorios, que era la manía. Yo me empecé a preguntar, "pero que pasó con la manía? Desapareció? Se quedó con Kraepelin?". Y resulta que la cocaína baja el nivel del maniaco.

Dra. Domic: Es cierto, lo calma. Tengo un cocainómano que me dice "a mí me calma".

Dr. del Campo: Bueno, resulta que había una cantidad de drogadictos maníacos que empezaron a quedar al desnudo. Y mientras eran esquizofrénicos o paranoicos, todo era aceptado, melancólicos también. Pero hipomaníacos ya empezaba a ser un insulto a los exdrogadictos que ocupaban cargos institucionales y que tienen un fuerte componente maníaco.

La droga frena al maníaco

Dra. Domic: Es interesante lo que dices, porque ahora estamos en un problema – que debes conocer, porque viene de los Estados Unidos – utilizan anfetaminas en tratamientos con niños hiperkinéticos. Pero la hiperkinesia ya es cualquier niño un poco movedizo.

Porque tiene un efecto calmante la vitalina.

Lo que nos preocupa a nosotros es que la vitalina va a ser un tratamiento como el valium antes, está poniéndose como una forma completamente psiquiatrizante. Y lo que no se sabe son las consecuencias a largo plazo de la vitalina. Cuando esos niños tengan 20 años, con toda la anfetamina que van a tener....

Dr. del Campo: Es la misma situación de un maníaco que le das coca y el tipo puede descansar. Es un futuro maníaco.

Dra. Domic: Pensando en mi cocainómano maníaco, que es? Una manía? Cubre una depresión?

Dr. del Campo: Si fuera bipolar.

Yo he recurrido a Lithium como medicación terapéutica y diagnóstica, y en poco tiempo comenzaban a relatarme que por primera vez tenían la sensación de los 'límites'. Yo le pregunta "vos tenes la sensación de que cuando hablas tenes punto y coma?". "Si, sabe que recién me doy cuenta de eso". Antes hablaba sin punto y coma.

Dra. Domic: Pero tu piensas que esta problemática bipolar es mas frecuente que la unipolar?

Dr. del Campo: Creo que la que pasa desapercibida es la unipolar. Es más facil ver al bipolar por la depresión. Pero el mas frecuente es el hipomaníaco.

Parece un tipo muy alegre, lleno de vida.

Dr. del Campo: Pero este paciente que tengo ha hecho actos autopunitivos terribles. Pero el no tiene conciencia que detrás de esa manía hay una depresión, es un suicidario.

Hay una película que se hizo en el Marmottan, y este paciente mío, que esta presente en toda la institución, se enganchó en la película, y está ahí discutiendo con Oliviestein, y como le cuenta de su tentativa de suicidio Oliviestein le pregunta "porque hizo Ud. esas cosas tan horribles", de inyectarse ácido. Y él le dice, "tenía jugo de naranja al lado". Es decir, una negación inmediata.

Dr. del Campo: Si, no tienen registro.

Dra. Domic: Y cuando hablé con Oliviestein, después, y le pregunté que le pareció, me dijo "pero este es un suicidario total".

Pero el paciente es siempre sonrisa, habla con la secretaria, etc.

Dr. del Campo: Creo que ha habido en el Marmottan una nueva cultura psiquiátrica. No la cultura psiquiátrica asilar, sino una vuelta a la semiología clásica francesa.

Dra. Domic: Exacto. Además creo que ha habido otra cosa, que me parece importante, que es el valor automedical de la droga. Muchos pacientes que he visto, me parece que la droga – sobre todo la heroína, puede ser también la cocaína, pero tenemos menos experiencia, aquí en Francia – ha sido un tratamiento para muchos de ellos, que les ha evitado la depresión, que les ha quitado depresiones terribles, que les ha permitido hacer cosas en su vida, gracias a esta automedicación.

Dr. del Campo: Estamos totalmente de acuerdo: en los pacientes duales, la droga es una forma de automedicación.

Dra. Domic: Pero eso lo encuentras en todo tipo de patología. Un neurótico que está con sus inhibiciones, sus angustias, y se droga y se encuentra perfectamente. Y piensa "porque no lo descubrí antes?". Con esto puede ir a hablar, a piropear a una mujer, y toda una cantidad de cosas que le parecía imposible hacer.

Dr. del Campo: Yo tenía en tratamiento un muchacho de 20 años que tenía una esquizofrenia paranoide gravísima, con alucinaciones, y con esta mezcla de los efectos de la cocaína y la alucinación, a él le

parecía mas atenuada la persecución que le generaba la cocaína que las alucinaciones propias de la esquizofrenia.

Dra. Domic: Tengo una paciente de hace muchos años, y durante mucho tiempo – bueno, ella consumía heroína y mucha anfetamina - tenía un estados terribles en que alucinaba, deliraba, pero siempre me decía algo que yo aceptaba: "no estoy loca, no? No estoy loca. O tu crees que estoy loca?". "Yo tomaba anfetaminas y por eso tengo delirios y alucinaciones". Todo era la anfetaminas. Para ella era mucho mas facil aceptar y decir que todo lo que aparecía era producto de la droga solamente.

Pasamos mucho tiempo, años, hasta que un día – porque ella tuvo, ya de niña, una experiencia de hospital psiquiátrico, la habían diagnosticado psicótica, etc., es decir, un pasado pesado - le digo, "mira, esas alucinaciones no son de las anfetaminas". Y me dice "que? Quiere decir que me vas a enviar al psiquiátrico? Quiere decir que estoy loca?". Le digo, "no, no estas loca, pero para mí esas alucinaciones no son de las anfetaminas. Personalmente, yo soy psiquiatra, y no tengo miedo a las alucinaciones que no vienen de las anfetaminas. Yo te puedo ayudar. Pero me parece que es importante para ti que reconozcas que esas alucinaciones no siempre se deben a las anfetaminas, que aparecen así, solas".

Se quedó perpleja. Pero es ahí donde digo: ser psiquiatra con la despsiquiatrización.

Entonces ahí le digo "tu me cuentas, cómo aparecen, cómo vienen, como desaparecen, y yo te propongo que hay que hacer". Y ella me dice "yo no tomo neurolépticos, nunca".

Fue una batalla hasta que ahora viene ella y me dice "bueno, dame un poco de Zoliat".

Entonces hemos llegado a un contrato. Le digo "toma como quieras, ya se que no las vas a tomar como yo te digo". Entonces ella regula. Y entonces ella me dice – y eso fue un momento muy interesante en la hospitalización – porque el enfermero dice "yo creo que está ya muy perturbada por sus alucinaciones" – era correcto lo que decía – y la paciente se enfureció y le dijo "pero tu no sabes nada, que te metes?", y aparte, a mí me dice "entre nosotras dos, estas alucinaciones no me molestan, son las otras las que no soporto".

Ves? La diferencia que hacía. Existían para ella las dos, sabía cuales eran provocadas...

Dr. del Campo: Pero eso fue el resultado de tu intervención sobre de donde viene una y de donde viene otra.

Dra. Domic: Si. Eso la calma completamente. Y ahí empezó otro tipo de relación.

Ahora acepta que, al menos, el tiempo de la hospitalización, va a tomar sus neurolépticos todas las noches. Y que yo voy a decidir si hay que aumentar o bajar, con la confianza de que si le doy un poco mas no es para .....

Bueno, esa es la experiencia que tienen de la psiquiatrización. Lo primero que hace un psiquiatra clásico es darle neuroléptico antes de que hable.

Dr. del Campo: Yo diría que mas que el psiquiatra clásico, es una nueva formación psiquiátrica.

Dra. Domic: Es una nueva formación psiquiátrica. No se si nueva para mí, yo trabaje antes con adolescentes, con Toscquelles. Era un ambiente de una violencia 50 veces mayor que la que he conocido en el Marmottan. Porque no era la práctica de decir "hay que calmarlo" o que se yo. En la psiquiatría francesa él ha hecho una revolución, se puede decir.

Era una violencia terrible, pero todo era el diálogo, la comprensión, las reuniones, el club terapeutica.

Dr. del Campo: Que era el club terapéutico?

Dra. Domic: El club terapéutico era una institución muy linda. Es la base, el fundamento de la psiquiatría institucional psicoanalítica, es decir, lo que decíamos antes, curar la institución. Entonces se reunían todos. Y "todos" eran estos niños, jóvenes, delirantes, no delirantes, y con ellos se programaba la vida en la institución.

Dr. del Campo: Últimamente me he empezado a ocupar de lo que viene de mis maestros – como Pichon Riviere y Bleger – quienes se dedicaron a la problemática institucional. Y había algo que era común en los dos, aunque el que puso mas énfasis fue Bleger, quien decía que las instituciones suelen identificarse con aquellos que cura y que los que curan suelen identificarse con la patología de los que curan.

En otros términos, que no se pueden curar pacientes si no se cura la ética de la organización que pretende curar. Si no se cura la institución, los enfermos reaccionan a la patología de aquellos que quieren curarlos.

Dra. Domic: SI. Hay un aspecto de espejo

Dr. del Campo: Creo que esto está planteado por Oliviestein.

Dra. Domic: SI, si. Es una de las cosas que a mí me ha gustado mucho, quizás por una formación – ahí voy un poco mas lejos en mi formación – que es la de la psiquiatría soviética. Mi formación en Moscú me ha servido mucho en el sentido de que la literatura rusa, con Dostoieski, Chejov y otros, que te da un aprendizaje de la psicopatología y de la psicología humana, extraordinarios. En ruso hay una expresión, que es de Dostoieski, que implica un respeto al loco, a la locura, porque es el llamado de Dios. Era la parte místico religiosa que podría haberse perdido. Pero si yo puedo decir como era mi práctica psiquiátrica en Moscú, pese a la cantidad de neurolépticos, al pavlovismo y todas esas cosas que se conocen clásicas, en occidente, sobre Rusia, había una relación al enfermo mental con todo lo peor que puedes haber encontrado y con todo lo mejor. Y todo lo mejor es el hecho de que un ser humano tiene sus patologías, sus problemas, tanto como éste que está completamente delirante. Es decir, tu, en la persona que va a curar, también tienes tu parte de locura.

Y esa parte de locura hay que respetarla. Y eso es lo que he encontrado en Oliviestein.

Se cuenta una anécdota.

Cuando Oliviestein estaba de interno, joven, en el hospital psiquiátrico, se dice que un viejo psicótico, o esquizofrénico, que se yo, lo insultó, y le dijo "judío de mierda".

Y que hizo Oliviestein? Le dio un golpe en la cabeza, lo agredió al paciente. Y le dijo "loco, o no loco, no tienes porque ofenderme y no respetarme".

Y eso, se puede decir que se ha trasladado a Marmottan.

En esta película él cuenta lo que le pasó, y la verdad es que hemos vivido situaciones de violencia cotidiana, y él cuenta que todo el personal del Marmottan estaba muerto de miedo, y él también, frente a un toxicómano, enorme, fuerte, que le pedía medicamentos y que él no tenía que dar, no podía dar. Oliviestein le dijo "mira, estoy muerto de miedo, porque eres grande, fuerte, y puedes hacerme polvo, pero no te voy a dar nada de lo que me pides".

Y eso tuvo un efecto, cuenta él en la película, lo calmó, y fueron grandes amigos.

Y eso es verdad.

Con esa chica me pasaba eso también. Desde el momento que le dije "mira yo soy psiquiatra y yo ahí distingo tus alucinaciones", yo no diría que es trabajar con la parte sana. Es trabajar con la parte enferma también. Pero darle otro tipo de interpretación, otro tipo de oportunidad.

Dr. del Campo: La locura no te habilita a ser irresponsable, a decir cualquier cosa

Dra. Domic: Exacto. Eso es lo que decía Oliviestein: los drogadictos son víctimas de la droga, sí. Pero víctimas voluntarias. Por eso es que no se puede decir que no son responsables, que hay que hacer las cosas en lugar de ellos, etc.

No. "Tu quieres hospitalizarte? Estas de acuerdo con estas reglas que te vamos a imponer? Porque las vas a tener que respetar, y si las infliges, te echaremos".

Y cuando yo hacía turnos, eran momentos difíciles, porque descubres ese tipo de cosas siempre a medianoche.

Dr. del Campo: Hay una sutil diferencia, hay que tener una cierta capacidad para ubicar donde al otro se lo trata de ubicar como responsable, y donde la responsabilidad pasa a ser como una especie de culpabilización. Hay una variante donde se puede pasar de la responsabilidad a la culpa. Y eso creo que hace mucho a la diferencia de la ideología de la institución.

Por ejemplo, la ideología religiosa. La responsabilidad es culpa, es pecado. Vos te responsabilizas, pero no en el sentido humano....

Dra. Domic: ... no, eres un pobre pecador.

Y ahí llega esa ideología caritativa que tienen las comunidades en Latinoamérica, no?

Es una de los cuestionamientos cotidianos, en Marmottan, de no ceder a ese tipo de desresponsabilización. Una desresponsabilización que se agrava mas y mas por el hecho de que ahora los toxicómanos no son los niños bien de otras épocas, sino que son pobres, hijos de inmigrantes, etc., y los jóvenes vienen con ese discurso, "la sociedad, yo no puedo trabajar, me llamo Mohamed, como quiere que me den un trabajo, y yo no tengo nada", etc. Y van a tocar la culpa del personal, del asistente social o del médico que va a decir, "si, pobre".

A mi pasó, un momento de transición, en mi práctica en Marmottan, que era cuando yo era mujer inmigrante, y que recibía a estos chicos de la inmigración argelina. Y venían estos chicos y me decían, "porque no me dan esto, y lo otro", y pidiéndole al asistente social que le busque trabajo, y casa, y una serie de demandas. Y querían agarrarme por el hecho de que podían ver mi identificación, y veían que yo era extranjera y mujer, cosa importante para esa cultura maghrebi. Yo sentía que había ahí algo, en la relación transferencial, algo se cortaba.

Cuando empecé a analizar, me di cuenta que esto me tocaba en la culpabilidad, y me tocaban tanto, porque yo los asimilaba a mis indiecitos pobres, y que se yo.

Un día le dije "que quieres Mohamed? No te llamas Dupont. No has nacido en Francia. Eres un inmigrante. No eres un francés. Pero tienes un lugar en esta sociedad? ¿Cómo se obtiene un lugar en la sociedad? Pelea por tu lugar, porque nadie te lo va a dar. Y justamente porque te llamas Mohamed tienes que pelear dos veces más. Que querías? Que fuera más fácil para ti? No!!". Y ahí empezó una especie de transformación en la relación y empecé a tener un montón de pacientes del Magrheb. Y antes no, porque para ellos, la imagen de la mujer que ha tenido éxito en su vida es algo muy violento. Pero como no lo compadecía....

"Por supuesto que existe el racismo en Francia. Racismo, discriminación, etc. Pero que vas a hacer? Te pegas un tiro o peleas. ¿Cómo hacemos? Tu te sientes inteligente, capaz, etc.? Bueno, muéstralo. Muéstrate a ti mismo lo que puedes".

Y ahí cambiaba la relación.

Dr. del Campo: Oliviestein señala la pasión por anular la diferencia. Todo lo que es diferente me lastima y me daña. Me daña la diferencia sexual, me daña la diferencia social, la diferencia de clase, etc.

Lo que estas señalando es esa reivindicación de quien no soporta la diferencia.

Dra. Domic: Y para ser un poco mas lacaniano, no soporta la diferencia sexual. No hay una elaboración fuerte con una base sólida de la identidad sexual en el joven.

Dr. del Campo: Pasemos entonces a otro tema: ¿Cómo es la reinserción social?

Dra. Domic: Hay un concepto de Oliviestein que es el de cadena terapéutica. La cadena terapéutica quiere decir que existe una institución para una hospitalización, para un seguimiento ambulatorio. Pero también lugares de diferente tipo, lugares de albergue para los toxicómanos, para que continúen el tratamiento, continúen el distanciamiento de la droga, en especies de lugares lejos del ambiente.

Lo que se necesita es diversidad de estructuras. Pueden ser estructuras más cerradas o más abiertas, que sean mas estructurantes, u otros lugares menos coercitivos, menos rígidos, etc.

Todo eso fue desarrollándose con el tiempo.

Pero cuando aparece el SIDA aparece la importancia del medicamento.

El primer lugar de post cura que se abrió, por iniciativa del Marmottan, es, diría, un lugar de vida, donde los jóvenes van a certificar la salud, a reflexionar, a tomar distancia. Puede durar un tiempo determinado, un mes, dos.

Pero hay otras mas, de acuerdo a la problemática del drogadicto.

Y pueden ir de un lugar a otro de acuerdo al momento de cada persona.

Se crean estructuras para los que salen de la cárcel, por ejemplo. Son estructuras creadas, en general, a partir de médicos que han salido del Marmottan y que van a crear afuera esas estructuras. Por ejemplo, qué haces con la persona que sale de la cárcel? Personas que han caído en la cárcel por problemas con la droga. O gente que tiene otros problemas específicos. Por ejemplo, madres, toxicómanas, que tienen niños.

En Marmottan mismo apareció la necesidad de un servicio puramente médico, que debe ser aparte, para tratar los problemas somáticos: hepatitis, SIDA, otras enfermedades pulmonares, hígado, los dientes, los abscesos, etc. Tiene que estar aparte, porqué?

Porque el toxicómano nunca es bien recibido en ningún servicio médico. Porqué? Porque es toxicómano. Entonces hay un servicio médico, con médicos generalistas, que van a tratarlos. Es en el mismo edificio, pero por otra entrada. Y pueden venir incluso a buscar jeringas o a cambiar sus jeringas, y ese tipo de cosas. Pero es un espacio para tratar únicamente los problemas médicos.

Dr. del Campo: Por los sidóticos

Dra. Domic: No solamente. Pero fue a partir del SIDA. Pero ahí se descubre, o se toma conciencia, que hay una falta de servicios que tienen que inscribirse en una política de salud publica.

Ahí no se trata el problema de la droga, sino disminuir los daños. Por ejemplo, el problema de las jeringas, profilácticos, mujeres embarazadas, todo lo preventivo, una educación a la salud, se puede decir. Todo eso se lo trato en ese servicio médico.

Dr. del Campo: Una última pregunta que quiero hacerte. El Estado, de que modo trabaja respecto a la prevención primaria y a la reinserción?

Dra. Domic: Hay programas de prevención. Hay una política nueva – ahora acaba de salir un pequeño libro – hay un plan de los tres años de la misión interministerial de la lucha contra la toxicomanía, que tiene una tendencia, yo diría, bastante salud pública, sobre todo prevención.

La prevención primaria no es un fuerte de Francia. Creo que los ingleses tienen cosas mejores, los holandeses tiene cosas más audaces, diría. En Francia hay una especie de conservatismo. No se llega a hacer una buena prevención, a mi manera de ver.

En cambio, me parece que se hace una mejor prevención secundaria, por ejemplo.

Ahora se empieza con cosas más inteligentes. Antes eran cosas un poco intrusivas. Se comparaba la droga con la "mierda", cosas que creo que no eran muy pertinentes y que no han dado mucho resultado.

Ahora he visto cosas más inteligentes. Por ejemplo una serie de pequeños cortometrajes sobre las diferentes drogas y situaciones posibles, y son bastante correctas. Se los pasa por televisión, sobre el tabaco, el alcohol, que es la heroína, la dependencia, cuales son los problemas, etc. Pero dando la posibilidad, a la persona, que pueda decidir. No es una cuestión de imponer. La nueva política de la misión interministerial se define con una frase que es "saber mas para dañarse menos".

Entonces, se ha aceptado que la droga existe y existe. Es decir, que no hay sociedad sin drogas. Y que se va a actuar en ese sentido: que la gente esté mejor informada sobre los efectos, los daños, las posibilidades de pedir ayuda de diferente tipo, etc.

Aceptaron también el proyecto que yo presenté para trabajar sobre nuevos usos y nuevas drogas, y que nuevas posibilidades de ayuda para estos jóvenes que utilizan estos estimulantes, no de manera toxicomaníaca, como el heroinómano clásico que veíamos antes, y que además no tienen esa identidad - una de las reflexiones que hace Freda es sobre esa identidad "yo soy toxicómano", a mí me empezó a cuestionar esa problemática, porque los cocainómanos que empezábamos a ver en el Marmottan venían con una especie de desconfianza, de recelo. Lo primero que decían era "yo no soy toxicómano, pero tengo un problema con la cocaína" - entonces ahí aparece un trabajo de una reflexión clínica diferente, nueva. Hay que trabajar de otra manera el tipo de dependencia. Ahora se puede hablar de usos, abusos, y dependencias a la droga. No es solo la drogadependencia y se acabó.

Hay diferentes usos. Las fronteras son más cambiantes. Hay cocainómanos compulsivos que están durante 2 , 3 o 4 meses, y después paran, y ahí se acabó.

Con la cocaína es bastante frecuente este tipo de consumidores. Llegas a un tal estado de fatiga, de desastre psíquico y físico, que el cuerpo no te da más. Entonces hay que parar. Lo que yo digo es, proponer una pausa.

La persona que viene ya no es tampoco el que internábamos antes. Ahora, hay una especie de urgencia que es diferente. Y a veces son internaciones de dos o tres días nada más. Es un parate.

Y es lo que hacen, cuando tienen la posibilidad de hacerlo. Yo tengo cocainómanos que me dicen que para parar con la cocaína tienen que escapar de todo su medio, su trabajo, y van a ocultarse, que nadie sepa donde están, y se van a un hotel dos o tres días, sin salir, con sus somníferos. Pero para los que no pueden pagarse el hotel, debe ser el servicio médico público el que ofrezca la posibilidad de hospitalizar para que baje esta compulsividad.

Dr. del Campo: Zorca, todo mi agradecimiento por todo este valioso testimonio

Psicoanálisis y arte

Presentación de la sección "Psicoanálisis y Arte"

Julio Ortega Bobadilla

Psicoanálisis y arte es el nombre de una sección que no pretende reducir la obra de arte a fijaciones orales o complejos de Edipo de los autores. Heidegger al plantearse el problema del origen de la obra de arte, se topó con ciertas dificultades que no podemos pasar por alto. Toda creación artística tiene alguna materialidad y se encuentra inmersa en el mundo. Es parte de la naturaleza. Pero, a un mismo tiempo, es ser – obra que se abre al mundo, verdad y experiencia, creación y fantasía.

Entonces surge un problema: ¿Cómo traducir lo inefable? ¿Cómo decir de otra manera la verdad sin traicionarla? La esencia de la obra de arte no se agota porque es ente y el ente no puede explicarse totalmente, su destino es permanecer siempre con cierta opacidad.

El arte es una proyección hacia lo trascendente, un ataque al cuerpo, una protesta por la finitud del hombre, un trozo de verdad que inunda nuestros sentidos.

A pesar de estas dificultades, los psicoanalistas dicen de la obra de arte, se atreven a pasar a diván a los creadores, quieren comprender las motivaciones del artista y buscan las razones que dan vida a su obra, a la sublimación que la anima. Lacan en su seminario VII, nos ha planteado que la sublimación es un mecanismo de sobre - valoración del objeto, y finalmente nos ha soltado —para masticarla un rato—, su sentencia de que la sublimación, es aquello que eleva un objeto a la dignidad de la cosa. No sé si algún artista le aclare algo, lo que pensamos los psicoanalistas de su demonio, pero a nosotros nos divierte y anima, pensar más allá del éxtasis de la mirada y tratar de pasar al tiempo de la comprensión.

Los ensayos que leerán a continuación, son deliciosos. No sólo analizan a Klossowski, Oscar Wilde y Lars Von Triers, sino que tienen algo de obra de arte. La escritura de ***Fátima Alemán*** arrebata porque no sólo muestra al tal Klossowski como un artista obsesionado, sino como un apasionado piloto del carro de la existencia, que a través del erotismo, encuentra su religión de vida. El trabajo de ***Rafael Lopes Azize*** toma al inmortal Wilde y nos muestra hasta dónde puede la sana curiosidad llevar a un literato. A través de sus *olhos*, vemos ciertas semejanzas supuestas entre los puntos de vista del caballero inglés, con los del debatido crítico posmoderno. Como *grand finale* a esta sección, ***Vladimir Safatle*** se decide aplicar a fondo el bisturí con uno de los filmes más extraños y fascinantes de los últimos tiempos, la rarísima *Dancer in the dark* (2000), tercer filme del audaz Lars von Trier, realizado con la inquietante colaboración de Bjork, esa diva pop con cara de niña triste. Invitamos al lector a pasar de uno a otro artículo sin descanso, no se arrepentirá.

Pierre Klossowski
El erotismo del gesto

Fátima Alemán

1- La referencia Klossowski.

Pierre Klossowski es una de las tantas referencias que encontramos en la obra de Jacques Lacan. Sin duda, por tratarse de un autor contemporáneo y reconocido en el ámbito artístico e intelectual de su época, Lacan no duda en recomendar la lectura de uno de sus ensayos, "Sade, mi prójimo"1 y dedicarle un comentario en el cierre de su escrito "Kant con Sade": "*Digamos que es la única contribución de nuestro tiempo a la cuestión sadiana que no nos parece afeada por los tics del brillante ingenio*"2. Hay también una breve mención de su obra en el seminario sobre "La identificación", en la clase del 27 de Junio de 1962, en relación a "*ese camino de la búsqueda del fantasma tal como lo hemos elaborado este año*"3. Luego de una extensa lectura de fragmentos de "Thomas el oscuro"*,* la sombría novela de Maurice Blanchot, Lacan ubica en la misma línea a "*las obras y reflexiones sobre las obras por él mismo, de un Pierre Klossowski*"4.

La producción de Klossowski, que abarca tanto el ámbito de la escritura (como teólogo, filósofo, ensayista, traductor y novelista) como el arte de lo visual (como dibujante, fotógrafo y cineasta), es un estímulo más que suficiente más despertar la curiosidad de los analistas que seguimos las enseñanzas de J. Lacan. Si bien hay que reconocer que Lacan no se detiene demasiado en ella, como sí lo hacen otros autores de su época (Maurice Blanchot, Georges Bataille, Giles Deleuze y Michel Foucault), este hecho no invalida que podamos indagar en su obra, para ver por qué coincide con la vía del fantasma que elabora. Lacan solo hace referencia a una parte de la obra de Pierre Klossowski (entre los años 1962 y1963). Lo considera como uno de los representantes del auge de la literatura erótica francesa -con la publicación de su famosa trilogía: "Roberte esta noche", "La revocación del Edicto de Nantes" y "El apuntador"- y como un destacado ensayista y traductor de obras filosóficas. Su vuelco al dibujo de grandes formas, realizados con la técnica del lápiz de color, su incursión en las artes visuales como el cine y el progresivo abandono de la escritura (salvo los prefacios de sus catálogos) ocurre recién a partir de los años 70, para llegar a un reconocimiento masivo en los años 80.

2- Algunos datos biográficos.

Pierre Klossowski nace en París, en el año 1905. Su padre, descendiente de una antigua familia polaca se destaca como pintor e historiador de arte, sobre todo como especialista en el arte del siglo xix. Su madre, Beladine, se inclina también por la pintura de la mano del maestro Bonnard. Ambos, frecuentan los medios intelectuales y artísticos de pre-guerra, incluyendo en su grupo de amistades a figuras como Bonnard, Derais y Maurice Denis, entre otros. Pierre y su hermano menor, Balthatazar (conocido luego como Balthus) inclinados muy pronto en la reflexión estética y en contacto con las diversas corrientes de pensamiento artísticas, dibujan desde sus primeros años. Ambos "*viven el primer conflicto mundial en Suiza, en Zurich, Berna y luego Ginebra, donde comienzan sus estudios. Pierre encuentra allí el fundamento de esa cultura 'Jotharingia' que marcará su obra y se mezclará con la cultura latina, base de su educación. De este modo son arrojados a un ambiente artístico distinto, y Pierre Klossowski describirá más tarde esa transición brutal, que le va a arrastrar, completamente impregnado de la estética postimpresionista, al universo del expresionismo alemán.*"5

Al finalizar la guerra, y estando en Suiza, su madre se une al escritor austríaco Rainer María Rilke. Por mediación del poeta, unos años más tarde, Pierre Klossowski conoce a André Gide. Primero como secretario y luego como amigo personal, la influencia de este escritor estará presente en la obra literaria de Klosssowski6. Y es con motivo de la primera edición de lujo de *Los monederos falsos*, que Maurice Sachs (el editor) propone a Klossowski la ilustración de la obra. Sin embargo, el mismo Gide rechaza los dibujos, sorprendido por el universo erótico y demoníaco de los mismos. A pesar su vocación por el dibujo, Klossowski elige el camino de la filosofía y de la literatura. Sólo algunas cartas ilustradas, dirigidas a Gide y a determinados amigos, continúan testimoniando su interés por el dibujo.

Es interesante destacar -como lo señala Catherine Grenier- que "*desde sus primeros artículos sobre Sade en 1925, Pierre Klossowski está íntimamente ligado a los movimientos filosóficos y literarios de vanguardia*

en Francia. Mediante esos contactos, se mantiene en relación estrecha tanto con las teorías artísticas que se desarrollan entonces, especialmente en torno o en los márgenes del surrealismo, como con las últimas evoluciones de la historia del arte y de la estética"7. Es así como publica sus primeros artículos sobre Sade en la *Revue de Psychanalyse* y comienza a frecuentar la *Sociedad de Psicoanálisis de París*. Pero este acercamiento al psicoanálisis no dura demasiado. Al parecer pronto se aleja de ella, por considerar al psicoanálisis una nueva alienación8. Más tarde, el encuentro con Georges Bataille lo impulsa a participar en el movimiento *Contre-Attaque*, del que formaran parte también André Breton, Paul Eluard, Maurice Heine y Benjamin Péret. También participa del *Collège de Sociologie*, junto con Leiris, Caillois, Kojève, Paulhan y Wahl, y colabora activamente en la revista *Acèphale:* "*el primer número de Acèphale, incluye además de un artículo de Klossowski, un texto de Bataille ilustrado por Masson. Este último, con quien trabará amistad, le incitará más tarde a desarrollar su práctica del dibujo*"9. Para completar su entorno intelectual, frecuenta al grupo *Dieu Vivant*, donde conoce a Blanchot, Camus, Merlau-Ponty y Sartre. Algunos de estos pensadores se ocuparan luego de su obra y serán quienes reconozcan en ella un estilo particular.

Un dato curioso en la biografía de Klossowski, es su experiencia de vida monástica. Durante el período de la ocupación, inicia su noviciado en la orden de los Benedictinos, para unirse más tarde a la de los Dominicos. Sin embargo, luego de un tiempo, renuncia al noviciado y se entrega de lleno a su vocación literaria: "*Esta abjuración inspirará el telón de fondo autobiográfico de su primera novela "La vocación suspendida"* 10 (publicada en 1950). Sin embargo, su reflexión en el terreno teológico continuará durante toda su vida, fundamentalmente ligada a su interés por el erotismo.

En el año 1946, su casamiento con Denise Marie Roberte Morin-Sinclair marcará un giro en su vida. Desde entonces, su obra estará situada -como él mismo lo expresa- "bajo el signo de Roberte". A los 40 años declarará volver a nacer de su esposa, y tanto en sus dibujos como en su escritura, la descripción de su fisonomía tomará el nombre de Roberte. Se tratará para Klossowski de la insistencia de un mismo motivo, que permitirá poner a prueba instantes obsesivos en dos espacios diferentes: el pictórico y el literario. La mujer del artista será el modelo que preste sus rasgos a la mayoría de los rostros femeninos de su obra.

A partir de los años 50 publica numerosos ensayos y novelas: entre los primeros se destacan *Sade mi prójimo*, *Nietzsche y el círculo vicioso*, *El baño de Diana,* y *Tan funesto deseo.* De sus novelas, *La vocación suspendida*, la famosa trilogía *Las leyes de la hospitalidad*, y *El Baphomet*. Como traductor del alemán y del latín, sus elegidos serán Hölderlin, Kafka, Hamann, Kierkegaard, Benjamin, Tertuliano, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y el *Diario* de Paul Klee.

Su obra gráfica también comienza a principios de los años 50, pero no será conocida por el público sino hasta 1967, con motivo de la exposición en el *Cadran Solaire*, en París11. Si bien la obra de Klossowski, coincide con el último soplo surrealista, donde el tema privilegiado resulta ser el "erotismo" (este es justamente el tema de la Exposición Internacional de 1959), la forma que adoptan sus dibujos, a partir de la técnica y el formato inusitados (algunos dibujos alcanzan a medir 200 x 240 cm, siendo la técnica, primero el lápiz plomo y más tarde, el lápiz de color) manifiesta una extraña modernidad. Sus obras a lápiz "*que no pueden considerarse bocetos, están suspendidos en un estado de inconclusión definitiva. Klossowski, mediante el uso de la goma de borrar, organiza estelas de sombra, perturba las líneas, sin preocuparse por disimular las correcciones, los intentos fallidos. El gesto, preciso en algunas partes, en otras se repite y se hace confuso, los trazos se multiplican, creando un halo alrededor de las figuras. En el contexto de una escena artística que se apega a las certidumbres del modernismo, el artista exhibe la dimensión de la indecisión, la indiferencia por la novedad que sostiene su gusto*."12

A partir de los años 70, Klossowski abandona casi por completo toda obra escrita, para consagrarse por entero a sus grandes dibujos. Como bien lo dice él mismo: "*desde hace quince años he cesado de escribir. Pinto y es absolutamente vano buscar otra relación de mis cuadros con mis novelas sino es ésta: mis cuadros existían en mi espíritu en tanto tales antes que yo les describiera en mis novelas*"13. También incursiona en el cine, y colabora con Pierre Zucca en dos películas, *Roberte* en 1975 y *Roberte interdite* en 1979, en las que Pierre Klossowski y su mujer son los principales intérpretes. Finalmente, en los años 80, su obra comienza a adquirir mayor notoriedad. En 1982, representa a Francia en la Documenta VII de Kassel y más tarde figura en la exposición *Albilis* del Centro Pompidou. De allí en más realiza numerosas exposiciones y varios artistas "*empiezan a citarle como una referencia que da autoridad a la reintroducción de la figura en el arte y traza el camino de un enfoque conceptual de la representación*"14.

3- El culto de la imagen.

Si hay un rasgo que define la obra de Klossowski, ya sea ésta escrita o plástica, es fundamentalmente el "culto de la imagen", es decir, la primacía de la visión en el ámbito de la representación. A partir de una reflexión sobre la *función del simulacro*, Klossowski presenta a la imagen como algo distinta de lo que ella representa[15]. En este sentido, el culto de la imagen resulta en Klossowski la expresión moderna del simulacro, que por la vía del erotismo y de la teología, adquiere una consistencia única.

Examinemos con más detalle lo que en este autor se presenta como la función del simulacro, a partir de dos planteos lacanianos que pueden resultar válidos a la hora de explotar "la referencia Klossowski". El primero, es el que aparece en el Seminario 7, en relación al problema de la sublimación; el segundo, tiene que ver con el desarrollo de Lacan sobre "el objeto a como mirada", que aparece en el Seminario 11.

El arte imita lo que representa?

Recordemos que para Lacan, la historia de la pintura se organiza "*en torno al progresivo dominio de la ilusión del espacio*"16. Dicha ilusión, consiste en hacer del espacio algo diferente de la creación del vacío, y en este sentido, Lacan considera la aparición de la anamorfosis hacia finales del siglo xvi, como un ejemplo ilustrativo de tal empresa. Define entonces a la obra de arte, como un modo particular y único "de cercar la Cosa" y poner en evidencia la distancia irreductible en que se sitúan los objetos que la obra de arte representa. Y aquí aparece el planteo de Lacan en relación a la finalidad del Arte: "*Esto nos permite examinar con más detalle esa pregunta irresuelta a acerca de los fines del arte- el fin del arte es o no imitar? el arte imita lo que representa?. Cuando se comienza planteando la pregunta de este modo uno ya queda capturado en la nasa y no existe ningún medio para no permanecer en la* impasse *en que estamos entre el arte figurativo y el arte llamado abstracto*".17

Y bien, se podría decir que la obra de Klossowski es en sí misma representante de dicho *impasse*, ya que ella no se ubica fácilmente ni del lado del arte figurativo (aunque esté presente la naturaleza figurativa) ni del lado del arte abstracto (aunque un cuadro sea concebido por Klossowski como algo abstracto). Esta situación es la que lleva justamente a los críticos de arte a situar su obra en una "inactualidad" con respecto a la época. Se podría decir que él mismo pretende romper con los encasillamientos, para afirmar que "*en cuanto al punto de vista de la época y de todo lo que gravita a su alrededor, yo digo que son problemas falsos. Uno crea su época... Decir que uno ha de ser de su tiempo es un cretinismo moderno. Las épocas ya no existen... En muchos aspectos somos fenómenos absolutamente anacrónicos*"18. Si Klossowski es inactual respecto a su época, esta posición le permite -como lo postula A.M. Lugan Dardigna- plantear algunos problemas esenciales a la modernidad: "*lo testimonia el interés por Nietzsche, la modalidad de la exégesis y la afinidad con Sade*"19.

Retengamos entonces que Klossowski hace del arte un sinónimo de la simulación, de la impostura, pero para demostrar en tal caso que el error mismo es lo único que posibilita la creación de las formas. Como "fabricante de simulacros", su punto de partida es la fórmula de Hermes Trimegisto: "*Ante la imposiblidad de crear un alma para animar los simulacros de los dioses, fueron invocadas las almas de los demonios y de los ángeles y encerradas en las imágenes santas para que gracias a estas almas, los ídolos tuviesen el poder de hacer el bien y el mal*"20. Esta explicación de los simulacros, fabricados con el fin de actuar moralmente sobre el espectador, es para Klossowski lo que se halla en base de sus representaciones.

Llegados a este punto, resulta necesario entender la función del simulacro en la obra de Pierre Klossowski, como "la inversión del platonismo", tal como lo postula Nietzsche en relación a la finalidad de la filosofía. Según Deleuze, "*invertir el platonismo significa mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los íconos y las copias*"21. Sabemos que el platonismo plantea por primera vez la distinción entre la 'cosa' misma y sus imágenes, el original y la copia, el modelo y el simulacro. Sin embargo, la distinción entre dos tipos de imágenes -las *copias-íconos* como "pretendientes bien fundados, garantizados por la semejanza" y los *simulacros-fantasmas* como "falsos pretendientes, construidos sobre una disimilitud" y poseedores de una "perversión y desviación esenciales"- solo apunta, a partir del método de la división, a "*asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo de impedir que asciendan a la superficie y se 'insinúen' por todas partes*"22.

Ahora bien, es recién con el cristianismo y la introducción del pecado, que el simulacro aparece en su carácter demoníaco, pues ya no se puede sostener al hombre "creado a imagen y semejanza de Dios", sino que, por el contrario, el hombre se convierte irremediablemente en un simulacro. Si el simulacro parte de un modelo, ya no se trata de la copia de "lo mismo", sino de la copia de "lo Otro" (lo diferente). Como dice Deleuze, "*en la inversión del platonismo, la semejanza se dice de la diferencia interiorizada; y la identidad, de lo Diferente como potencia primera. Es el triunfo del falso pretendiente... Pero el falso pretendiente no puede ser llamado falso en relación a un supuesto modelo de verdad, como tampoco la simulación puede ser llamada apariencia, ilusión. La simulación es el fantasma mismo, es decir, el efecto de funcionamiento del simulacro en tanto que maquinaria dionisíaca*"23. Si lo falso es la máxima potencia y se expresa en el "eterno retorno", tal como lo denuncia Nietszche, el simulacro moderno sube a la superficie y se impone ante la primacía platónica de lo Mismo y lo semejante24. Es en este sentido que la función del simulacro, se enlaza para Klossowski (como heredero del pensamiento nietzscheano) con la verdadera repetición, es decir, con la repetición que se funda en la intensidad de lo diferente y no en la identidad de lo Mismo ni en la equivalencia de lo semejante.

De este modo, si el arte imita sólo a partir de la función privilegiada del simulacro, la imitación significa para Klossowski la seducción del "modelo invisible", es decir, la imposición de un cuadro previo, que como motivo fantasmático, organiza la visión misma.

Qué es un cuadro?

Cuatro años más tarde, Lacan retoma la pintura para situar "la esquizia del ojo y la mirada" a nivel del campo escópico. Luego de introducir el fenómeno del mimetismo, siguiendo a Roger Callois, Lacan llega a formular la siguiente tesis: "*ciertamente, algo que tiene que ver con la mirada se manifiesta siempre en el cuadro. Bien lo sabe el pintor, porque su elección de un modo de mirada, así se atenga a ella o la varíe, es en verdad su moral, su indagación, su norte, su ejercicio.*"25Sin duda, en Pierre Klossowski, la modalidad de la mirada asume un espacio central en su obra. Se trata para él de privilegiar la intención del "hacer ver", más que la de "hacer entender". El motivo obsesivo - como él mismo define al *simulacro-fantasma* - es específicamente espacial y, "*el arte en general es el efecto de una visión del espíritu*."26Todo reside para Klossowski en la mirada instantánea que alcanza e inmoviliza lo inalcanzable. De allí, que la mirada se imponga como el "leiv motiv" de la obra, cualquiera que sea, bajo la forma de la "escena vista".

Para Klossowski, si la imagen se afirma en su autonomía, el cuadro es de por sí un simulacro: "*No es un simple objeto que se clava para adornar. Es un instrumento, el lugar de un exorcismo: según sus propias reglas, simula un fantasma obsesivo, por invisible e incomunicable. De allí el carácter teatral de mis composiciones; con ello establezco las reglas de una especie de pantomima de mis motivos fantasmagóricos. Antes que pintor, soy dramaturgo*."27 Tomemos como ejemplo el diálogo entre Octave y su sobrino Antoine, titulado *La denunciación*, que aparece en "Roberte, esta noche": cuando Antoine le pregunta a su tío por las fotografías que ha tomado en Ascona, éste le muestra "una instantánea de un calidad poco común". En la fotografía queda plasmada una escena extraordinaria: Roberte, cuya falda se quema por el fuego de la chimenea, se precipita hacia delante, y en ese momento se lanza a los brazos de un hombre sentado frente a ella (Victtorio) que le arranca la falda para apagar las llamas. Esta escena, que aparece como simple "accidente" para Antoine, se transforma para Octave en un serio "incidente". El incidente es justamente la simulación de la escena misma. Dice Octave: "*Pero una imagen no tiene que ser en sí; en cambio, es toda ella intelección: la falda arde, el cuerpo parece a salvo, pero de hecho es el espíritu el que arde en ese cuerpo, que Victtorio, aparentemente para salvarlo, exhibe*"28. Es decir, una imagen no tiene por qué parecerse a ella misma; ella siempre es otra, siempre es doble.

Si el cuadro es entonces para Klossowski el simulacro mismo y el lugar donde la mirada del artista se plasma a partir de su fantasma obsesivo (obsesión primera y única), el cuadro también engaña al ojo, al modo del "trompe-l'oeil". Como bien lo sitúa Lacan, en el Seminario 11, si el cuadro se constituye a partir de la mirada como objeto, es posible entonces que el cuadro deba ser pensado como "una trampa de cazar miradas". Precisamente, en "La revocación del Edicto de Nantes", el pintor desconocido que fascina al mismo Octave, Tonnerre, pone en evidencia con sus obras este efecto de engaño: "*En los temas que representan los pocos cuadros que he podido salvar, se reconoce una propensión por las escenas en las que la violencia se debe a un sabio develamiento -no a lo elevado, no a la desnudez, sino al instante menos pictórico en sí: el ojo se complace en descansar en un motivo sin historia, y nuestro artista en cambio parece contrariar ese reposo de la mirada sugiriendo al espíritu lo que la pintura oculta.*"29

Sin embargo, Klossowski mismo se rebela ante la posibilidad de considerar sus cuadros como "trompe-l'oeil". El prefiere considerar el engaño como una ilusión necesaria y irreductible, que se crea entre el artista y el espectador. Como el mismo lo afirma en la entrevista realizada por Rémy Zaugg: "*el propio espectador se actualiza al contemplar la figura que se ofrece a él como su víctima: pero que el espectador se detenga o no, cual verdugo en potencia del personaje que le presenta el cuadro, eso es asunto suyo. Mi intención sigue siendo siempre la de solicitar las reacciones del que contempla y elegir en sus propias disposiciones aquéllas, materializadas groseramente por los medios más convencionales, que deben surgir dentro de su propio espacio e, invadiéndolo, prolongo éste; el que contempla debe enfrentarse con esa región de sí mismo que no puede reconocer si le es exterior: ese brazo que estrecha, ese brazo, es el suyo; y esa parte del cuerpo, ahí, es él quien la palpa*"30.

4- El exceso gestual.

En líneas generales, se podría afirmar que si existe un detalle que permite hacer del cuadro un simulacro -ya sea éste un "cuadro vivo" como los que aparecen en sus novelas, o el cuadro como obra de arte- es justamente lo que Klossowski considera "el exceso gestual". Este es, quizás, el carácter más llamativo de la obra de Klossowski, que permite la unión de la teología y la pornografía. Así lo dice Deleuze: "*es su manera de superar la metafísica... Klossowski abre vías completamente nuevas porque plantea las condiciones de nuestra concepción moderna de la perversión y de la teología o antiteología. Todo comienza con esta heráldica, esta reflexión del cuerpo y del lenguaje*".31

Por lo tanto, si hay una búsqueda constante por parte de Klossowski como "productor de simulacros", ella consiste en detener la mirada justo en el instante en que se accede a la "vacilación del gesto". Así lo testimonia la *Lecture Interrompue* de Tonnerre, que Octave se complace en describir en su diario: "*Sentada en su sillón, una joven vestida de oscuro, la garganta ceñida por una blusa cerrada hasta la barbilla, un brazo apoyado en el codo, con un pequeño libro abierto en la mano, el otro brazo levantado en un gesto de defensa, con el antebrazo pasando bajo la barbilla y la mano entreabierta, con las piernas cruzadas, una ligeramente levantada, la falda arremangada más allá de la rodilla, hasta el nacimiento del muslo, donde el vestido arrugado cae en grandes pliegues... Retengamos el movimiento del gesto de defensa a la altura de la cara que contradice el de la rodilla levantada*"32. Es así, como el acento puesto en el gesto y en su polisemia, permite situar el efecto moral del simulacro y de esta forma liberar el motivo fantasmático.

El cuerpo aparece en Klossowski, como el envoltorio de un lenguaje escondido, y es únicamente por la mediación del gesto, que el cuerpo se hace lenguaje. Como lo afirma Quintiliano, en el epígrafe del catálogo razonado de la colección de cuadros de Octave: "*Algunos piensan que se comete solecismo también con el gesto, cada vez que mediante un movimiento de la cabeza o de la mano se hace entender lo contrario de lo que se dice*."33

La intención de Klossowski es que el lector o el espectador experimenten un saludable malestar ante lo que él mismo denomina "el efecto moral del simulacro". Dicho efecto consiste en "*forzar el estereotipo hasta hacer desear el objeto ausente, el objeto original de la emoción voluptuosa*"34. Gracias al exceso gestual del simulacro, se manifiesta el erotismo, es decir, "*el fundamento mismo de una reflexión sobre el cuerpo -el cuerpo sexual, la carne- como medio de acceso al espíritu*"35. Al trabajar sobre la imagen en tanto distinta de lo que ella es, Klossowski demuestra el desprendimiento del espíritu por los poderes del cuerpo. Es así como la obra literaria se pone al servicio de una teoría filosófica, teológica o moral sobre el lenguaje del cuerpo, del cuerpo del otro que se devela como "prójimo" en la escena erótica36.

En su obra literaria, *Roberte* es el nombre del personaje a partir del cual se concreta la extraña trilogía titulada "*Las leyes de la hospitalidad*". Según Lugan-Dardigna, Roberte representa "*la posición irónica de la mujer frente a sí misma*"37, debido al sutil desplazamiento de su propio simulacro en la situación reservada a las mujeres en la escena erótica. Como las heroínas literarias de su época ("Madame Edwarda" de Georges Bataille, o la "Historia de O" de Pauline Reage) Roberte no hace más que representar un papel, aquel que ya está escrito en el guión de un autor imaginario.

En el relato de la escena de la *Grave Ofensa* que abre el volumen de "La revocación del Edicto de Nantes", Roberte confiesa al lector su primer paso en falso en lo que ella denomina "la conciencia del deber". A partir de esta primera impresión que corresponde a su calidad de voluntaria de la Cruz Roja sueca durante la Segunda Guerra Mundial, comienza a contabilizarse para este personaje una serie que culmina en un

matrimonio "casi por conveniencia" con Octave, un viejo profesor de Derecho Canónigo. Roberte anota en su diario: Mi esposo es *"un sobreviviente de los caprichos burgueses de una época pasada que las tribulaciones de la nuestra ha vuelto a poner de moda…he creído casarme con Octave por deber*"38. En realidad, ambos acontecimientos (la escena de la *Grave Ofensa* y su convivencia con Octave) tienen como elemento en común "la salvación de un culpable". En el primer caso, el culpable se encarna en un oficial nazi -el Teniente Von A- herido de guerra, que se encomienda a Roberte pues su destino depende del rescate de una lista de niños judíos, que de ser hallada por los aliados, lo llevaría a la muerte. La escena de la *Grave Ofensa* consiste en que Roberte recupere aquella lista comprometedora que se encuentra escondida en el Tabernáculo de una Iglesia del Vaticano. Es decir, su rescate implica necesariamente la violación del Sagrario, si tenemos en cuenta la existencia de la "presencia real". No es pues un detalle del relato que Roberte sea la hija de un pastor protestante de cepa calvinista y que adhiriendo a su religión no admita la existencia de la presencia real, es decir, en palabras de Roberte "*un tabernáculo no resulta de ningún modo inviolable para mí.*"39

Sin embargo, dicha escena aunque puesta en duda desde un principio por Roberte, es representada por ella de un modo que permite entender el alcance de la función del simulacro: Roberte ingresa a la Iglesia totalmente desnuda, y sólo con una capa negra, un antifaz y unos guantes como atuendo. Allí mismo, luego de la usurpación y teniendo en sus manos la lista incriminatoria, Roberte es descubierta por un supuesto Guardia Pontificio (Victtorio) que en un aparente castigo fuerza a Roberte en un acto de sodomía, al tiempo que sus huellas digitales quedan impresas "para siempre" en las hojas de un Evangelio. Fin de escena: Roberte realiza el loco deseo de sufrir las consecuencias de su desvergüenza.

En el segundo caso el culpable se encarna en el personaje de Octave, un esposo que provoca en su mujer (Roberte) la obligación de llevar a cabo sus fantasías perversas. Valga como ejemplo el sentido que adquiere la práctica de "las leyes de la hospitalidad": esta costumbre consiste para Octave o para aquellos que toman su lugar, en proponer a sus huéspedes disponer de su mujer, para de esta forma alcanzar la verdadera identidad de Roberte en contacto con "lo extranjero". Antoine (sobrino adoptado por Octave y Roberte) es el encargado de denunciar esta particular tradición de sus tutores: "*Cuando mi tío Octave tomaba en sus brazos a mí tía Roberte, no hay que creer que era el único en hacerlo. Un invitado entraba, cuando Roberte atenta sólo a la presencia de mi tío, no lo esperaba, y cuando ella temía que el invitado viniera, porque Roberte espera a algún invitado irresistiblemente resuelto, el invitado ya detrás de ella, mientras que era mi tío el que entraba, justo a tiempo para sorprender el satisfecho terror de mi tía, sorprendida por el invitado. Pero en el ánimo de mi tío, eso no duraba más que un instante y de nuevo mi tío estaba a punto de tomar a mi tía en sus brazos…*" 40

Es decir, Octave -gran aficionado a la pintura- pretende que su mujer le permita recrear el género del "cuadro vivo", el cual se imprime en la tela del pintor como un cuadro fijo. Este género no es más que una manera de comprender el espectáculo que la vida se da a sí misma: *"¿qué nos muestra ese espectáculo sino a la vida reiterándose para resarcirse en su caída, como reteniendo su aliento en una aprehensión instantánea de su origen? ; pero la reiteración de la vida por ella misma permanecería desesperada sin el simulacro del artista que, al reproducir ese espectáculo, llega a liberarse él mismo de la reiteración..."*41

Si la obra de Pierre Klossowski se sostiene en la búsqueda del fantasma como motivo obsesivo, sólo la función del simulacro, por la vía del erotismo y la teología, la hacen posible. Y es aquí donde se desprende la enseñanza de una referencia.

Notas

1 KLOSSOWSKI, Pierre: "Sade mon prochan"- Seuil, París, 1947 - "Sade, mi prójimo" -Sudamericana, Bs. As., 1974.

2 LACAN, Jacques:[1963] "Kant con Sade", nota 26 en Escritos II, p.768, Siglo xxi.

3 LACAN, Jacques [1961-1962]: Seminario 9 "La identificación"- Clase del 27-vi-1962, inédito.

4 Ibid.

5 GRENIER, Catherine: "Crear un tópico" en Catálogo *Klossowski (1950-1990)*, p.11-12, Colección Imagen nº19-1991.

6 Según A.-M. LUGAN-DARDIGNA, en su ensayo titulado "Klossowski - El hombre de los simulacros*"*, "*el autor de "Los monederos falsos" ejerció desde 1925 una verdadera fascinación sobre él. En las incesantes rupturas empleadas por P. Klossowski, cuyos textos aparecen como verdadero 'collage' reencontramos la manera en la que Gide, sobre todo en esa novela plantea los problemas del relato con intrusión del autor, fraccionamiento en la cronología, uso de documentos, cartas, periódicos, etc*."Atuel - Anáfora, 1986 - p.26.

7 GRENIER, Catherine. Op. Cit. -p.13.

8 Según consta en el trabajo de A.-M. LUGAN-DARDIGNA, Klossowski considera que la cura en psicoanálisis "*no es más que una nueva alienación, es decir, conducir al 'poseído' a objetivarse en relación a los fenómenos que esterilizan su energía, porque el paciente puede considerarse curado sólo si rechaza los acontecimientos internos que antiguamente experimentaba como hechos externos a sí mismo. Lo esencial para Klossowski, es todo lo contrario: 'identificar los poderes que me hacen hablar'... Klossowski destaca la superioridad del exorcista sobre el psicoanalista*". Op. Cit. p.16. Vale la pena aclarar que esta concepción sobre el psicoanálisis es solidaria a la que expresa Michel Foucault en "La historia de la locura en la época clásica"(ver capítulo VIII). Tal vez sea éste uno de los motivos que lleva a Lacan a no detenerse demasiado en su obra.

9 GRENIER, Catherine. Op. Cit. p.14.

10 Ibid.

11 Anteriormente, en 1956, "*en el taller del patio de Rohan que Balthus había prestado a su hermano, una exposición privada reunió a los allegados del artista. Estaba organiza a instancias de André Giacometti y de André Masson, vivamente interesados por el trabajo gráfico de Klossowski*". En GRENIER, Catherine. Op. Cit.-p.20.

12 GRENIER, Catherine . Op. Cit. - p.21.

13 Entrevista con Judith Miller, *L'Ane* nº 28, dic. 1986 - Traducida en la Revista *El murciélago* nº 6.

14 GRENIER, Catherine, Op. Cit. - p.25.

15 Klossowski considera a la imagen "*como la materialización de la idea de la delectación morosa, una potencia. Santo Tomás define a la imagen como cosa distinta de lo que representa y como movimiento en la imagen y en la cosa misma de la que es imagen. Es decir, literalmente, el motivo*". En Entrevista con M. Arnaud, en la *Quinzaine Littéraire*, Oct. de 1982 - Citado por LUGAN-DARDIGNA, Op. Cit. - p.34.

16 LACAN, Jacques : El Seminario 7 "La ética del psicoanálsis"- p. 172, Siglo XXI.

17 LACAN, Jacques. Op. Cit. - p.173.

18 Entrevista con Rémy Zaugg, en catálogo Simulacra, Kunsthlle, Berne, 1981. Traducido en el catálogo *Klossowski (1950-1990)* - Op. Cit. - p.190.

19 LUGAN-DARDIGNA, A.-M. Op. Cit. - p.19. Es más, esta autora considera a Klossowski como un representante de " *lo que yo llamaría la modernidad barroca del relato y la representación. Modernidad baudeleriana, ligada profundamente al culto de la imagen*". p. 11.

20 KLOSSOWSKI, Pierre: "Carta a Patrick Waldberg" en *Obliques* nº 1 número especial Strindberg, 1973 - Traducido en el Catálogo *Klossowski (1950-1990).* Op. Cit. - p.186.

21 DELEUZE, Giles : "Lógica del sentido" - Paidós Básica , p. 263.

22 Ibid. - p. 258. Este es el sentido en que también Lacan, próximo a Deleuze y, por lo tanto a Klossowski, afirma "*la aberración que se formula en la posición implacable del filósofo- Platón hace caer el arte en el grado último de las obras humanas porque, para él, todo lo que existe sólo existe en su relación con la idea, que es real... Si el arte imita, es una sombra de una sombra, una imitación de una imitación*" (en Seminario 7, p. 173).

23 Ibid. - p. 264.

24 Ver el ensayo de Klossowski sobre *El simulacro del filósofo impostor, el fantasma y el principio de realidad* en "Nietzsche y el círculo vicioso" - Ed. Altamira

25 LACAN, Jacques: El Seminario 11 "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" [1964] Siglo XXI - p. 108.

26 KLOSSOWSKI, Pierre: "La decadencia del desnudo" en *Art News Annual* nº 3, 1967, traducido en *La Ressemblance*, Ed. Ryoân-ji, Marsella 1984 - Traducido al español en catálogo *Klossowski (1950-1990)* Op. Cit. - p. 175.

27 KLOSSOWSKI, Pierre: "Eros, Belzebuth et Cie", entrevista con France Huser en *Le Nouvel Observateur*, feb. 1982 - Citado por GRENIER, C. Op. Cit. - p.13.

28 KLOSSOWSKI, P.: "Roberte esta noche"- Montesinos , Barcelona, 1989. p.47

29 KLOSSOWSKI, P.: "La revocación del Edicto de Nantes" - Montesinos, Barcelona,1989 - p.14

30 Entrevista con R. Zaugg. Op. Cit. - p.194.

31 DELEUZE, G: Op. Cit. - p. 283.

32 KLOSSOWSKI, P.: "La revocación del Edicto de Nantes". Po. Cit. - p.75-77.

33 Ibid. - p.11.

34 LUGAN-DARDIGNA, A. Op. Cit. - p.56.

35 Ibid. - p.21.

36 Un desarrollo sobre "las leyes del espacio del prójimo" en la obra de P. Klossowski, se encuentra en mi trabajo "Función ética del erotismo: Pierre Klossowski", publicado en la Revista Anamorfosis nº 4 - Diciembre de 1996.

37 LUGAN-DARDIGNA, A. Op. Cit. - p.9.

38 KLOSSOWSKI, P. : "La revocación del Edicto de Nantes" - Op. Cit. - p. 34.

39 Ibid. - p.155.

40 KLOSSOWSKI, P.: "Roberte esta noche" - Op. Cit. - p.9.

41 KLOSSOWSKI,P.: "La revocación del Edicto de Nantes" - Op. Cit. - p.14.

Violencia metafísica e interpretação em Oscar Wilde e Gianni Vattimo

Rafael Lopes Azize

Interpretation is the only game in town.
Stanley Fish

Sabe-se, desde há alguns anos, a que se deve o maior sucesso de livraria que o mundo jamais viu, o sucesso do Novo Testamento. É que este livro tem o seu segredo. É que ele deixa entrever em cada página, em cada linha, uma coisa que ele não diz, e assim tanto mais nos intriga, nos associa, nos liga. (...) É que Jesus Cristo é alegre. O Novo Testamento no-lo mostra grave e mais para o reflexivo, e por vezes irritado, e ainda outras vezes às lágrimas e sempre muito sério. Mas nós adivinhamos outra coisa, que o Novo Testamento não nos diz: é que acontece a Jesus de zombar. É que ele é muito bem-humorado. É que ele fala a torto e a direito, para ver o que acontece (quando se dirige a figueiras, por exemplo).
Enfim, é que ele se diverte.
Jean Paulham

As formulações sobre estética que encontramos nos ensaios de Oscar Wilde revelam uma posição ambivalente quanto aos problemas da intencionalidade e da interpretação. Uma forma de apreciar esta ambivalência é lermos os ensaios de Wilde, porventura a parte menos conhecida dos seus escritos1, à luz do debate contemporâneo sobre os significados da interpretação - em particular o niilismo hermenêutico do filósofo italiano Gianni Vattimo.

Estruturalismo e a reafirmação da "agência humana"

O formalismo e o estruturalismo mais radicais pretendiam pôr de parte, por irrelevante, a "agência humana" como produtora de sentido. Não obstante, em discursos atuais de várias disciplinas, é possível verificar uma "reafirmação da agência humana"2 que dialoga criticamente com as teorias da interpretação anti-intencionalistas, sejam formalistas/estruturalistas (baseadas exclusivamente nos elementos textuais) ou radicalmente recepcionistas (assentes no cruzamento de discursos que se dá no ato da leitura). Esta "reafirmação da agência humana" pode marcar um lugar de convergência peculiar entre discursos filosóficos e crítico-literários, sobretudo das filosofias que extraíram mais conseqüências da chamada virada lingüística (*linguistic turn*)3. O problema da intenção do autor e dos limites da interpretação, conduziu muitos críticos a posições extremas, advogando uns a impossibilidade, outros a inevitabilidade da busca do acesso a essa intencionalidade, bem como da descrição exaustiva da sua determinação contextual, histórica.

A partir do pensamento débil (*pensiero debole*) italiano e das suas idéias sobre o fim da modernidade como uma pós-metafísica que inverte o sinal de menos aposto ao niilismo filosófico, poder-se-ia perguntar se este é um debate cujos traços, nas suas implicações ético-estéticas, já podem ser lidos em retrospectiva, antes mesmo de Nietzsche e Heidegger, no esteticismo novecentista e na sua problematização da mimese como, de certa forma, vertente estética da metafísica objetivista 4. Em particular, poder-se-iam reler os ensaios de Oscar Wilde para aí tentar-se descobrir não só inusitadas implicações éticas que o esteticismo talvez não estivesse preocupado em explicitar, como também linhas de continuidade com debates contemporâneos que se querem "pós-metafísicos".

É no contexto de uma tal investigação que o presente trabalho se pretende inserir.

Ao folhearmos as Obras Completas de Oscar Wilde, causa surpresa um texto cujo título de imediato chama a atenção: *The Soul of Man Under Socialism* (*A alma do homem sob o socialismo*) - portanto, um suposto panfleto socialista escrito pelo mais brioso teórico da arte pela arte, da defesa irrestrita da autonomia do campo artístico e do individualismo. De início, julgamos prudente interpretar o título tendo em conta as habituais ambiguidades wildeanas, ou aquilo a que se poderia chamar a epigramaticidade difusa dos seus textos. Mencionado este acautelamento, arriscaríamos dizer que o jogo frequentemente irônico de Wilde com as instâncias articuladoras de sentido (o espaço político entre narrador, texto e recepção) não deixa uma impressão de irresponsabilidade cínica no leitor hodierno - pelo contrário. Seja como for, a surpresa resguardada e cautelosa aumenta quando verificamos que a figura mais utilizada por Wilde, no referido texto, para defender a sua versão peculiar do esteta "socialista"5 é Jesus Cristo. Wilde joga com o

que acredita serem as expectativas dos leitores quanto aos temas que um panfleto socialista deve abordar, e quer inverte estes temas, quer os força a metonímias subtis, aplicando-lhes entorses semânticos para sistematicamente se furtar a tentações historicistas. De que maneira o faz?

Uma boa forma de acompanhar o raciocínio de Wilde, trazendo-o para mais perto de debates atuais, é traçarem-se paralelos entre o referido texto e um livro de Gianni Vattimo recentemente publicado em Portugal, *Acreditar em acreditar*. Através das similaridades entre o uso que fazem Wilde e Vattimo do cristianismo e da figura de Cristo (e de idéias acerca do que seria "imitar Cristo"), é possível extrair-se de *A alma do homem sob o socialismo* elementos para uma teoria da interpretação que se encontra próxima do niilismo hermenêutico de Vattimo, tendo muito a dizer (e vocabulários a emprestar) à ontologia do debilitamento6 e à sua busca de uma pós-metafísica interpretativa.

Para tanto, é necessário preliminarmente dar uma idéia do que propõe Vattimo em *Acreditar em acreditar*. Haveria duas faces de Deus a acompanhar a tradição hebraico-cristã. Uma é a do Deus terrífico, punitivo, sedento de vingança, omnipotente, e absolutamente transcendente com relação ao homem. Segundo Vattimo, "o Deus violento" das religiões naturais é "o Deus da metafísica (...) porque, tal como esta o pensa, condensa em si, eminentemente, todas as características do ser objetivo".7 Deste ponto de vista, o sagrado está ligado à violência da peremptoriedade dos dados objetivos8 com os quais o sujeito é identificado, assim como o estão a metafísica historicista-positivista. Vattimo extrai, assim, uma ética de uma tese cognitiva. Mas haveria uma outra face de Deus, que Vattimo escolhe apontar como uma mensagem preferível da revelação: a tendência, já anunciada na criação e que vem a ser *mostrada* na encarnação, para um rebaixamento de Deus ou *kenose*.9 Esta tendência constitui um processo ininterrupto de secularização, processo este que consiste na "debilitação" das estruturas da transcendência - e dos fundamentos do ser. Secularização é a palavra-chave aqui, indicando o sentido de Cristo como, ele próprio, *interpretação* de Deus, e a sua mensagem como sendo uma mensagem hermenêutica: ser cristão é interpretar. Esclarecendo-se o que entende Vattimo por secularização, esclarecer-se-á no mesmo passo o sentido aqui tencionado de *debilidade*.

Vattimo faz, contudo, uma ressalva: o único imperativo apriorístico deste processo constantemente aberto à historicidade (mas portador de uma crítica implícita ao historicismo moderno) é a *caritas*, o amor ao próximo, o "não matarás".10 Emerge então um Deus amigável, cristão no sentido, agora, de distanciado do deus metafísico hebraico, mas cuja tradição não comporta uma ética menos responsabilizante - apenas não responsabilizante quanto a determinações fundamentais ou mandamentos mediados por portadores hierárquicos da mensagem revelada. Assim, a história do cristianismo é posta em paralelo com a história do ser, que teria "como fio condutor o debilitamento das estruturas fortes, da suposta peremptoriedade do dado real 'exterior', que seria como um muro contra o qual se vai chocar e assim se dar a conhecer como efetivamente real"11, bem como com um niilismo positivizado: "O final da metafísica tem o sentido de desvelar o ser enquanto caracterizado por uma íntima tendência a afirmar a própria verdade mediante o debilitamento".12 O caminho assim aberto é o de uma

concepção da secularização característica da história do Ocidente moderno como fato interno ao cristianismo, ligado positivamente ao sentido da mensagem de Jesus; e uma concepção da história da modernidade como debilitamento e dissolução do ser (da metafísica).13

Este fim da metafísica é, contudo, menos um fim do que um processo ininterrupto (o que é indicado pelo prefixo "pós"), porque "propor a sua 'superação' crítica" significaria "permanecer prisioneiro da lógica de desenvolvimento própria deste mesmo pensamento", em "direção a uma nova fundação".14

Ao falar do niilismo como ponto de chegada da modernidade, como "fim da modernidade", e da maneira como isto implica na incontornabilidade, no século XX, do tema do fim da metafísica, Vattimo traça um quadro do *Stimmung*, do *air du temps* intelectual que bem poderia ser aplicado ao decadentismo dos anos 1890, pelo menos tal como se resolve em Wilde relativamente à crítica da mimese e do racionalismo em arte:

Mas o que hoje sucedeu é que tanto a crença na verdade "objetiva" das ciências experimentais, como a fé no progresso da razão rumo ao seu pleno esclarecimento se afiguram, precisamente, como crenças superadas. Todos estamos acostumados ao fato de que o desencanto do mundo haja produzido também um radical desencanto relativamente à própria idéia de desencanto; ou, em outras palavras, que a

desmistificação se tenha voltado, por fim, contra si mesma, reconhecendo como mito também o ideal da liquidação do mito.15

Imitação de Cristo

Em *De profundis*, a carta-ensaio de Wilde ao seu amante, numa passagem em que Wilde investiga as razões que terão levado "Bosie" a não lograr adquirir o "temperamento oxoniano" ("Oxford temper") nas maneiras intelectuais, Wilde assevera que adquirir estas maneiras seria tornar-se "alguém que poderia manipular as idéias com graça".16 Bosie teria apenas "chegado a uma violência da opinião". Wilde prossegue citando uma amizade que, para si, configura um exemplo daquilo que ele idealizara com Bosie: a relação entre John Gray e Pierre Louÿs, o autor de *Afrodite*, morto em 1925 de sífilis. Tratar-se-ia aqui do que Foucault chamou (em *Le souci de soi)* uma técnica de si, ou seja, assimilação de uma certa maneira de se comportar, à qual uma pessoa que se quisesse conformar às predicações ou códigos de uma determinada ética se teria de ater.

Em *A alma do homem sob o socialismo*, Wilde introduz outro elemento nessa técnica de si: "Haveria de viver uma vida à semelhança de Cristo aquele que é, perfeita e absolutamente, tal como é" 17 Não importa o que faça, o que estude, o que realize, que escreva obras-primas ou cuide de cabras,

desde que se dê conta da perfeição da alma que nele se encerra. Toda imitação em moral e na vida é um erro. Pelas ruas de Jerusalém se arrasta no momento presente um homem que, louco, aos ombros leva uma cruz de madeira. Ele é um símbolo das vidas espoliadas pela imitação. Frei Damião inspirou-se em Cristo (*was Christlike*) ao ir viver com os leprosos, porque num tal serviço ele realizou plenamente o que tinha de melhor. Inspirou-se em Cristo, contudo, não mais do que Wagner quando este realizou o seu espírito na música; ou do que Shelley, quando este realizou o seu espírito no cantar. Não há um tipo de homem apenas. Há tantas perfeições quantos homens imperfeitos. E se um homem pode consentir aos clamores da razão permanecendo livre, aos clamores da conformidade nenhum homem pode ceder e ainda assim continuar livre.18

Já não se trata, aqui, de uma conformação a predicações comportamentais, ou da busca de uma "união" com Cristo, re-presentado na vida de cada cristão. A mensagem da imitação de Cristo é ambígua: fazer como Cristo é fazer como couber a cada qual, como lhe parecer melhor. Fazer como Cristo é, então, afastar-se do fatalista de Diderot em *Tiago o fatalista*, e aproximar-se do amo deste último, um espírito "esclarecido" para quem sempre pode haver acomodações possíveis dos acontecimentos em novas interpretações, ou significados abertos a novas relevâncias e usos. Há portanto uma dupla determinação para o ato interpretativo, no qual se conciliam uma anterioridade que vem da revelação, mas também uma intencionalidade, à qual a própria revelação como *kenose* exorta, num movimento que tende contínuamente à sua dissolução (o 'pós' de pós-metafísica):

A salvação que busco através da aceitação radical do significado da *kenose* não é, pois, uma salvação que dependa só de mim, que olvide a necessidade da graça como dom que vem do outro. Mas também é graça o caráter do movimento harmonioso que exclui a violência, o esforço, o trincar dos dentes do cão que fica demasiado tempo preso, segundo uma imagem de Nietzsche. Que o núcleo filosófico de todo o discurso aqui desenvolvido seja a hermenêutica, a filosofia da interpretação, isto mostra a profunda fidelidade à idéia da graça entendida nos dois sentidos: como dom que vem do outro e como resposta que, enquanto aceita o dom, expressa também, inseparavelmente, a verdade mais própria de quem o recebe.19

Se virmos nesta graça uma imagem da semântica, não seria difícil aproximá-la da semântica do pragmatista John Dewey: ela concilia a regra e o uso wittgensteinianos num ambiente no qual o conservadorismo e o risco do *nonsense* em novas experimentações com significados são inseparáveis.

A a argumentação de Wilde desenvolve-se em binômios que podem ser resumidos na luta contra o pano de fundo filosófico de todos os fundamentalismos, ou seja, a razão metafísica (particularmente nas suas conseqüências para uma teoria estética da mimese, a que se contrapõe esta espécie de imperativo que é a interpretação). Tal como Vattimo, Wilde se insurge contra "a clausura no horizonte restringido da comunidade".20 Uma vez que o objetivo aqui não é fazer-se uma comparação exaustiva entre os dois textos citados, talvez seja suficiente isolar alguns temas presentes em ambos, na esperança de que se

clarifique aos poucos a extrema similaridade na maneira de tratar o seu núcleo problemático comum, a questão da interpretação.

O individualismo. *The beautiful & intellectual life.*

"Tornar-se o que se é" (Nietzsche). A autoridade

Nos ensaios de Oscar Wilde e na sua idéia de modernidade, o ser e a realidade não são "dados objetivos que o pensamento se deveria limitar a contemplar para se conformar às suas leis".21 Não há verdade fora do que ele chama de uma perfeita realização de si (que em Inglês tem o duplo sentido de um dar-se conta, acrescido do sentido português de realização), fora de "a realização de uma vida bela e intelectual".22 Esta "realização" encerra o apego à mensagem da secularização ou da *kenose* e, num mesmo movimento, inscreve a historicidade individual do sujeito - no que se está longe do artista romântico da torre de marfim, ou a bater-se por ideais nacionais. Esta realização de si será tanto mais perfeita quanto mais o sujeito se afastar da metafísica das estruturas fortes, abandonando *knowledge* ou conhecimento por *wisdom* ou sabedoria. A liberdade do artista (e a autonomia do campo artístico) dá-se na historicidade das suas escolhas, estéticas ou outras, e não na História teleológica ou no correspondentismo inten**s**ional das poéticas expressivistas.

Wilde distingue *labour* ou labor de *leisure* ou lazer. Este último não é algo a que os proprietários tivessem acesso e os operários não, pois o trabalho seria tão "alienante" (sic) para o dono dos meios de produção quanto para os operários. O primeiro seria consumido pelas preocupações advindas da condição de proprietário, além de pela tentação, induzida pelo próprio sistema, de acumular "muitíssimo mais *do que ele realmente deseja*".23 O segundo seria consumido pelo tédio e esgotamento, e pela impossibilidade de inscrever algum "prazer" - ou aquilo que Charles Fourier chamava de *manies24* - no seu trabalho alienado, "mental e moralmente injurioso".25 Tanto o proprietário quanto o trabalhador, portanto, estão impossibilitados de "pôr no seu trabalho o que têm de melhor".26 E como se define este "melhor que há em si"? Wilde usa termos como *personality*e *temperament*, e mesmo, por vezes, um sentido surpreendentemente pouco elitista de *genius*. Mas para que se "realize", a personalidade ou temperamento precisa esquivar-se das reivindicações prescritivas que sobre si fazem "os outros" (Wilde pensa no que chama de o monstro da opinião pública - mas em seguida generaliza a idéia para abranger qualquer forma de autoridade, "a autoridade quer da ignorância geral da comunidade quer do terror e ânsia de poder de uma classe eclesiástica ou governamental" 27).

Por outro lado, o indivíduo não pode, segundo Wilde, deixar que as suas energias afirmativas se consumam na reação à autoridade; aqui, lembramos do perigo existente, para Vattimo, num cristianismo "que quer afirmar a religião como necessária via de saída de uma relidade 'intratável'" - numa visão apocalíptica aparentada ao agonismo trágico dos existencialismos -, e que acaba por "enfatizar a realidade do mal, a insuperabilidade dos limites humanos, a idéia da história como lugar de sofrimento e prova em lugar de como história da salvação"28. Este dispêndio de energia na reação é o motivo que, para Wilde, torna o crime condenável: "O crime, que, sob certas circunstâncias, pode parecer ter criado o Individualismo, deve tomar conhecimento de outras pessoas, interferir nelas"29, perdendo assim o direito à paternidade do individualismo. Resta então a arte, ou o fazer artístico, como a mais efetiva forma de individualismo.

Mas como lida este Jesus "artista", individualista, com a *caritas*? Como justifica este sujeito interpretante a manutenção da caridade hermenêutica?

Tanto para Vattimo como para Wilde, a *caritas* acaba por se aproximar de uma forma de niilismo, uma vez que supõe a percepção da "violência implícita em toda ultimidade, em todo princípio primeiro que abafe qualquer nova pergunta".30 O que Wilde chama de perfeita realização de si acaba por se confundir com o sentido vattimiano da revelação cristã, no sentido em que implica numa perda, num deixar-se de ser "algo determinado e de uma vez por todas", para que se possa interpretar. E fazê-lo é, precisamente, ouvir a mensagem da *kenose* da forma mais consequente. Assim, escreve Wilde: "A arte é individualismo, e o individualismo é uma força perturbadora, desintegrante".31

A potência destrutiva que é condição da criação, tal como se realiza no individualismo, seria então, num sentido agora tornado mais claro, a expressão mais acabada da *caritas*. No limite, Wilde acabará por

advogar a superioridade do crítico sobre o artista criador, argumentando que o crítico está numa posição de maior lucidez quanto a ilusões de apreensão objetiva da realidade - e assim estaria mais "livre" e mais propenso à *caritas* no sentido da *kenose*, ou seja, da perda da "presença real" (dos significados, do objeto mimetizado).

A crítica é na verdade criadora na mais elevada acepção do termo! Ela é afinal criadora e independente. (...) A crítica não deve ser, assim como a obra do poeta ou do escultor, julgada por não sei que baixas regras de imitação ou de semelhança. O crítico ocupa a mesma posição em relação à obra de arte que o artista em relação ao mundo visível da forma e da cor, ou o invisível mundo da paixão e do pensamento. Ele não necessita, para o aperfeiçoamento da sua arte, dos mais belos materiais... O que quer que seja poder-lhe-á servir.32

A crítica não apenas é mais lúcida do que a arte, como chega mesmo a precedê-la:

> Você falava há pouco desse fino espírito de seleção, desse delicado instinto de escolha com que o artista cria a vida para nós e lhe confere uma momentânea perfeição. Pois bem, esse espírito de escolha, esse sutil tato de omissão nada mais é do que a faculdade de crítica sob um dos seus aspectos mais característicos, e aquele que não a possui nada pode criar em arte.33

> Em termos heideggerianos34, a lucidez maior do crítico estaria, para Wilde, na sua consciência de que ele trabalha com os "equipamentos" do "mundo" (humano, artificial), e não com os elementos da "terra". "Não há arte elevada sem consciência, e consciência e espírito crítico é tudo a mesma coisa".35

Wilde rejeita, como já referimos, uma *caritas* a que se esteja obrigado por qualquer razão reativa (pensa nos diversos movimentos lacrimogêneos de caridade vitorianos, que considera degradantes para todos os lados envolvidos), ou mediante uma abdicação da interpretação (a "inspiração" romântica, o primado do "devo cantar" sobre o "quero cantar"36). Tal situação configuraria uma *caritas* extraviada, ordenada pelos depositários hieráticos da mensagem cristã. Não há *caritas* se não for à maneira de cada qual. Eis por que *caritas* e individualismo são, não antitéticos, mas sim indissociáveis, tal como o são personalidade (ou secularização) e intepretação. A desvantagem do artista relativamente ao crítico é que o primeiro estaria mais exposto do que o segundo a este extravio da *caritas*.

Recepção passiva versus recepção criadora. A educação. O "socialismo"

É possível, então, ao ler-se Wilde tendo-se em mente o niilismo hermenêutico de Vattimo, armar uma antítese entre realização de si e autoridade sobre os outros, num binômio do tipo quanto mais A, menos B, e vice-versa. Nos termos do que se poderia considerar uma teoria wildiana da interpretação, isto pode ser formulado como uma oposição entre o poder de derivar textos a partir de textos e o ter-se autoridade sobre textos - porque este segundo termo estaria paralisado, na sua recepção criativa, pela busca de estruturas fortes, de significados últimos, absolutos e ininfluenciáveis pela própria recepção (historicidade).37 Mas isto só faz sentido, pelo menos nos termos de Vattimo, no quadro do ser heideggeriano, com tendência para o debilitamento e que é correlativo ao deus cristão. Ao encarnar-se no Cristo, na *kenose*, este fluidifica a presença objetiva, metafísica do deus hebraico, recriando a sua imagem numa interpretação. Nesta "transcrição"38 da mensagem cristã está o nexo entre a história da revelação e a história do niilismo - o que vem a constituir-se numa interpretação da própria história do Ocidente como niilismo (secularização,*kenose*, encarnação). A ontologia do debilitamento39 pode então dizer-se, para Vattimo, ontologia hermenêutica, não sendo "mais do que a interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu 'acontecimento', que sucede no seu e nosso historicizar-se".40

Em *O crítico como artista* (*The Critic as Artist*, um dos ensaios de *Intentions*), Wilde avança, como já vimos, que a verdadeira criação é apanágio do crítico, porque este está menos exposto do que o artista a cair na tentação realista de buscar acesso à pura objetividade do objeto a ser representado (por oposição a interpretado). Em *A alma do homem sob o socialismo*, que em muitas passagens retoma este argumento de outras maneiras, a "crítica criativa" acaba por ser assimilada a uma arte de viver41, e o pensamento a um *acontecimento* - mas *acontecimento* que Wilde diferencia da *ação* (a qual não seria significativa em termos do individualismo wildeano). A desobediência é a virtude original do homem; é através dela que se faz progresso. Progresso, na terminologia wildiana, significa afastamento do "progresso" positivista, como a situação que permite o acontecimento generalizado da interpretação, esta última o ato individualista por

excelência e cujo caráter "progressivo" (agora em termos positivistas, peremptórios, não negociáveis) é duvidoso. À situação política que promove este ato individualista, Wilde chama "socialismo". Se lemos Wilde com a chave de Vattimo, podemos então dizer que desobedecer, no sentido de interpretar, é o que Jesus faz ao ser o que é, ou seja, uma imagem ou versão de Deus, e assim coloca-se numa posição mais valorizada, do ponto de vista do "pensamento pós-metafísico", do que Deus - tal como o crítico relativamente ao artista.

Ao assumir a "criação intelectual e imaginativa" e abandonar a "mimicry" ou imitação, ao eximir-se de "dar ao público o que o público quer", o artista presta o mais alto serviço pedagógico. A chave para esta pedagogia está na "imitação de Cristo" wildiana.

O seu objeto 42 [de George Meredith] era o de realizar (*realise*) a sua própria perfeição como artista, sob certas condições e em certas formas de Arte. A princípio apelou a poucos; agora educou a muitos. Criou no público um gosto, bem como temperamento. O público aprecia imensamente o seu sucesso artístico. Muitas vezes me pergunto, contudo, se terá o público percebido que tal sucesso se deve inteiramente ao fato de que Meredith não aceitou o padrão daquele, mas realizou (*realised*) o seu próprio. (...) Mas resta o fato de que, em certa medida, se criou temperamento e gosto no público, e de que este é capaz de desenvolver tais qualidades.

> (...) Aquilo que impede [o público de desenvolver tais qualidades], deve uma vez mais ressaltar-se, é o seu desejo de exercer a autoridadade sobre o artista e sobre obras de arte (...). Que é o temperamento [a que faz apelo a Arte]? É o temperamento da receptividade. Isto é tudo.43

Eis aqui uma mensagem bastante aproximada da mensagem kenótica cristã nos termos de Vattimo: desembaraçar-se dos nossos preconceitos metafísicos é condição para que o sujeito entre em contacto com o seu próprio poder interpretativo, com a positividade paradoxal das "forças desagregadoras" da criação, e sobretudo possa jogar o jogo plurisemântico das diversas instâncias dos significados, libertando a sua historicidade de qualquer historicismo determinístico. Wilde chama a isto personalidade, e é neste sentido que Cristo (i.e., a interpretação do Pai, não a re-presentação do Pai) é um exemplo. "Não podemos já imaginar a salvação como escuta e aplicação de uma mensagem que não carece de interpretação".44

"A história da metafísica é a história do ser; o ser tem uma vocação niilista".45 Vattimo lê na doutrina cristã da encarnação do filho de Deus a história heideggeriana do ser; mais: Cristo, como imagem de Deus, é uma *interpretação* que substitui o Pai e debilita a sua *presença real* (na expressão de George Steiner), oferecendo uma imagem do niilismo hermenêutico. Similarmente, Wilde debilita a metafísica da presença do referente poético e retém, de maneira peculiar, a intenção geradora de sentido, "secularizando-a", "encarnando-a" através da "personalidade". Esta historicização é o Ecce Homo esteticista de Wilde, o infinito "tornar-se o que se é", e se afasta da poética romântica da musa interior (a torre de marfim) em direcção a um fazer artístico a um tempo irónico e publicamente responsável. A poética da crítica como criação está, portanto, em estreita correlação com a mensagem da encarnação do filho de Deus como imagem da história heideggeriana da queda do ser, ambas baseadas numa força desagregadora ou construtivamente *decadente*. E tal como a revelação kenótica, a poética crítica tem uma pedagogia, legitimada num só mandamento: o individualismo como forma mais alta da *caritas*. A *caritas* vattimiana encerra uma pedagogia do niilismo hermenêutico (não há senão interpretações), e ao mesmo tempo desautoriza a fuga para a eterna indecidibilidade de sentido do método desconstrutivo.

A revelação, para Wilde, é a revelação da "personalidade" sempre e a cada momento. Isto torna-se possível com o tendencial fim do vínculo da arte (sagrado) com a violência, e com uma concepção da arte (e da intencionalidade da produção artística) que implica num retirar-se, num debilitar-se ontológico, quando então nos é dado "fazer a experiência da verdade, não como objeto de que nos apropriamos e que se transmite, mas como horizonte [e simultaneamente] pano de fundo no qual discretamente nos movemos".46 Ao contrário do cristianismo heróico do conto "A imitação da rosa", de Clarice Lispector (in *Laços de família*), que fala na "alegria possível e a paz, sagradas pela mão de um padre austero que permitia aos seres apenas a alegria humilde e não a imitação de Cristo", aqui a imitação de Cristo *é* uma alegria humilde - mas decidida nas suas construções débeis. Tal como na formulação central do pragmatismo de C. S. Peirce47, esta alegria contenta-se com que a relevância dos seus significados resida nas consequências destes.

Notas

1 Os principais são *The Soul of Man under Socialism* e os ensaios coligidos no volume *Intentions* (traduzido em Portugal com o título *Intenções*, e no Brasil como *A decadência da mentira e outros textos*).

2 Linda Hutcheon, **Irony's Edge** (Routledge, 1995). Para além da crítica literária, poder-se-ia citar, a título de exemplo, a antropologia interpretativa de Clifford Geertz (*The Anthropologist as Author*) e volumes relativamente recentes em que se cruzam pesquisadores de várias disciplinas: Carruthers, Collins e Lukes (org), *The Category of Person* (Cambridge U.P., 1985); Peter Carruthers, *Introducing Persons - Theories and Arguments in the Philosophy of Mind* (Routledge, 1986).

3 Momento em que a preocupação com os "grandes temas" que tradicionalmente constituíram o objeto da investigação filosófica (como as questões do ser, do belo e da verdade, mas também de coisas como "a linguagem" e "a experiência") dão lugar ao exame da linguagem propriamente dita em que estes grandes temas são discutidos nas práticas das "comunidades interpretativas". Para Rorty, a virada lingüística foi uma última tentativa de manter a filosofia como uma disciplina fundamental que fale "de um ponto de vista transcendental" sobre uma temática não empírica (ou seja, sobre condições de possibilidade não-causais): antes "mente" ou "experiência", e agora "linguagem". Suponho que desenvolvimentos atuais da teoria dos atos de fala e a linguagem não estruturada de Donald Davidson terão convencido Rorty de que a filosofia da linguagem atingiu uma dimensão pragmática, desistindo de "tornar a linguagem um tópico transcendental" (Rorty, "Wittgenstein, Heidegger e a reificação da linguagem", em *Ensaios sobre Heidegger e outros*, RJ: Relume-Dumará, 1998, p. 75). Num outro texto do mesmo volume, "É Derrida um filósofo transcendental?", Rorty faz uma ulterior distinção relativa aos filósofos hodiernamente preocupados com a questão da linguagem, entre aqueles que trabalham num nível subproposicional (aos quais não seria "justo" lançar o anátema de não serem argumentativos, uma vez que não se proporiam a tal), e outros, como Davidson e Quine, que seriam de fato argumentativos porque se preocupam não com a busca de fundamentos - ou a denúncia da sua ausência - para conceitos isolados (e a substituição destes por outros, geralmente neologismos) e sim com o trabalho de operar no interior de debates nos quais é utilizado nas conclusões o mesmo vocabulário das premissas. Neste sentido, seria ocioso ingressar na polêmica dos decretos de falência da "virada liguística".

4 Vattimo chama a atenção para certos usos da metafísica da objetividade, em que se legitimam relações políticas de poder, em **Creer que se cree** (B.Aires: Paidós, 1996).

5 Sublinhe-se que se tratava dos tempos do anarquismo bombista, da "ação direta" revolucionária, de Ravachol, de Émile Henri - no contexto francês. A palavra "socialismo" mobilizava no contexto de então reações muito mais poderosas do que hoje.

6 Para esta noção, à qual Vattimo chega inspirado no ser-aí heideggeriano, ver mais abaixo, ou diretamente a coletânea *Il pensiero debole* (Milão: Feltrinelli, 1995).

7 VATTIMO. Op. cit. p. 38.

8 "(...) metafísica, quer dizer (...), o pensamento que identifica o ser com o dado objetivo, com a coisa diante de mim, frente à qual só posso adotar a atitude de contemplação, de silêncio admirado, etc." (id., ib., p. 25)

9 Para uma discussão da kenose em Lévinas, cf. Emmanuel Lévinas, *Transcendência e inteligibilidade* (Lisboa: Edições 70, 1991).

10 Uma forma de escrever isto poderia ser: não invalidarás (aprioristicamente uma interpretação, um sujeito). A *caritas* torna-se então caridade hermenêutica.

11 Id., ib., p. 33.

12 Id., ib., p. 38.

13 Id., ib., p. 42.

14 VATTIMO. **Fim da modernidade**. Lisboa: Presença, 1987. p. 8.

15 VATTIMO. **Creer que se cree**. p. 22-3.

16 ...*one who could play gracefully with ideas*.

17 "*He who would lead a Christlike life is he who is perfectly and absolutely himself*"; Oscar Wilde, **The Soul of Man under Socialism**, in **The Complete Works of Oscar Wilde** (Harper & Row - Perennial Library, 1989. p. 1087).

18 Id., ib., 1987.

19 VATTIMO, op. cit., p. 126.

20 Id., ib., 126.

21 Id., ib., p. 24.

22 WILDE, op. cit., p. 1081.

23 Id., ib., 1089 - meu itálico.

24 Cf. **O novo mundo industrial e societário** e outros textos. Porto: Textos Marginais, 1973.

25 Id., ib., 1088.

26 Id., ib., 1090.

27 Id., ib., 1090.

28 Trata-se, uma vez mais, da salvação entendida como mensagem de secularização da *kenose*, ou pós-metafísica. VATTIMO, op. cit., 124.

29 WILDE, op. cit., 1090.

30 VATTIMO, op. cit., 77. "A secularização não afeta somente os conteúdos das Escrituras, senão também, inseparavelmente, as estruturas e ordens mundanas. Enquanto o cristianismo se move na ordem mundana de acordo com os princípios próprios desta ordem, e segue, pois, as regras do jogo e não se crê legitimado para as violar em função das suas referências "sobrenaturais", deverá, contudo, com base no mandamento único da caridade e sem fantasias relativamente a leis naturais, encarar também esta ordem como um sistema que se há de fazer mais ligeiro, menos punitivo e mais aberto ao reconhecimento das (às vezes boas) razões dos culpados, para além de ao direito das vítimas" (Id., ib., 116).

31 Oscar Wilde, op. cit., 1091.

32 Oscar Wilde. "A crítica e a arte". In: **A decadência da mentira** e outros ensaios. Trad. João do Rio. R.J.: Imago, 1992. p. 117.

33 Id, p. 107.

34 Ver *A origem da obra de arte*, em *Caminos de bosque* (Madri: Alianza, 1997).

35 Id., p. 108

36 Id., p. 107.

37 "Heidegger destruiu o sentido ilusório da metáfora da reconciliação de história e natureza, enquanto ela implica uma busca de identidade absoluta. Esta metáfora, base de todas as utopias, retoma, nele, as suas verdadeiras dimensões: o homem deve assumir-se na sua finitude" (Ernildo Stein, in **Heidegger**. Trad. e sel. E. Stein. S.Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 19).

38 VATTIMO, op. cit., p. 39.

39 E não, parece-me, ontologia *débil*, porque se trata de um processo contínuo. Note-se, a este propósito, que o niilismo hermenêutico não subscreve a idéia do sentido interpretado como uma disseminação imparável, ilimitada, eternamente relegado ao adiamento de uma decisão interpretativa pelo deslizamento metonímico. A *kenose* pode ser

vista como um limite pragmático e interessado à interpretação; não uma presença que se impõe, mas um fato processual sem o qual aquilo que chamamos de interpretar não seria factível em termos comunicacionais (e não há outro contexto para os sentidos de "interpretar" que não um contexto comunicacional).

40 VATTIMO. **Fim da modernidade**. p. 9.

41 "Não imagino um pensamento puro, desembaraçado de todas essas contingências que são necessárias: nós pensamos a partir de um corpo, de uma inscrição na história, pensamos num tempo, a partir de emoções, de paixões, de sensações... Não acredito nas idéias se elas não puderem ser encarnadas ou se não permitirem uma conversão na existência singular. Uma das formas do niilismo hoje manifesta-se também na obsessão em dissociar a escrita filosófica, e mesmo a escrita *tout court*, da prática subjetiva da existência. Penso que a filosofia é uma arte de viver, e que é preciso retornar a esta concepção de sabedoria" (Michel Onfrai, "Como se pode ser nietzscheano?", entrevista ao *Magazine littéraire*, nr. 315, Nov. 1993, p. 81) - que é o que explicitamente faz Wilde em *A alma do homem sob o socialismo*, ao passar do *conhecimento* à *sabedoria*: "'Know thyself'! was written over the portal of the antique world. Over the portal of the new world, 'Be thyself' shall be written. And the message of Christ to man was simply 'Be thyself'. That is the secret of Christ" (*Complete Works*, p. 1085). Este "novo mundo" socialista, para Vattimo é a própria história do Ocidente enquanto história da secularização, da revelação. E o que Cristo é, é um ser decaído, cuja verdade é o evento da sua queda ou esquecimento eterno.

42 "*His object*": Wilde ressalta, com o uso anômalo de "objeto", a substituição do "assunto" da arte: já não aquilo que o público pedia que fosse tratado, mas sim a própria visão idiossincrática do autor.

43 WILDE. **The Soul of Man Under Socialism**. p. 1096.

44 VATTIMO. **Creer que se cree**. p. 69-70.

45 Id., ib., p. 33.

46 VATTIMO. **Fim da modernidade**. p. 17.

47 "Charles Sanders Peirce (1878, 1965) formulou pela primeira vez o pragmatismo como se segue: 'Pondere sobre quais efeitos, dos que seja concebível que tenham um aporte prático (*pratical bearing*), concebemos como advindos do objeto da nossa concepção. Então, a nossa concepção inteira do objeto é constituída pela nossa concepção destes efeitos' (in *How to Make our Ideas Clear*). Tudo o que o pragmatismo pode ser localiza-se nas interpretações alternativas possíveis da formulação original de Peirce. A máxima pragmática refere todas as fixações de significado às suas consequências. Como diz Peirce (1878, 1965), 'não há uma distinção de significado (*meaning*) de tal maneira fina ao ponto de consistir nalguma coisa que não seja uma diferença possível de prática' (p. 257)" (Jim Garrison, "**Realism, Deweian Pragmatism and Educational Research**", traduzido por mim e publicado em <filosofia.pro.br>).

BIBLIOGRAFIA

VATTIMO, Gianni.

- *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- *Fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Presença, 1987.

WILDE, Oscar.

- "The Soul of Man Under Socialism", "The Critic as Artist", in *The Complete Works of Oscar Wilde*. Nova Iorque: Harper & Row, 1989.
- *A decadência da mentira e outros ensaios*. Trad. João do Rio. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

O jargão da autenticidade de Lars von Triers
"Dancer in the Dark" e síntese da força e dos impasses do cinema de Triers

Vladimir Safatle

Alguns filmes são indispensáveis para a compreensão dos fantasmas que assombram o espírito do seu tempo. *Dancer in the Dark* corre um sério risco de entrar nesta categoria. Vencedor da palma de ouro do Festival de Cannes deste ano e recém-lançado no circuito mundial, o último filme de Lars von Triers demonstra seu valor não apenas graças as suas virtudes e audácias formais mas, principalmente, devido a seus impasses. Ele é talvez o resultado mais visível de uma maneira muito contemporânea de bater a cabeça contra a parede ao se tentar determinar o significado do que é um *ato moral.*

Dancer in the Dark é, na verdade, o último vértice da chamada 'Trilogia Um Coração de Ouro', que tem em *Breaking the waves* e *Os idiotas* seus dois outros polos. O nome da trilogia vem de um conto para crianças que teria influenciado decisivamente a infância do cineasta. Trata-se da velha história de uma garota pobre com um coração de ouro capaz de dar aos outros aquilo que falta a ela mesma. Em suma, um garota lacaniana que sabe que amar é dar aquilo que não se tem. Claro, tudo isto só pode culminar na redenção final através das mãos de um príncipe que a pede em casamento devido à pureza tocante de seu coração.

Esta ética da redenção através de um amor que atende pelo nome de 'sacrifício' guia o comportamento das heroínas dos três últimos filmes de Triers. Por exemplo, em *Breaking the waves,* Bess salva seu marido enfermo da morte transando com desconhecidos e prostituindo-se. Ela aceita ser a protagonista dos fantasmas do marido, mesmo que isto a mate duas vezes; primeiro simbolicamente (ela é expulsa da pequena comunidade protestante da qual fazia parte) e, por fim, fisicamente.

A mesma lógica sustenta *Dancer in the Dark.* Aqui, Selma (Björk) é uma operária pobre à beira da cegueira e com uma criança sofrendo do mesmo problema. Durante anos ela trabalhou duro a fim de juntar dinheiro para operar o filho. Mas eis que ela é assaltada por um policial, proprietário de seu imóvel e amigo. Ao tentar reaver seu patrimônio, Selma o mata e uma defesa desastrada a conduz à pena de morte. Mas é a partir deste momento que o filme joga todas suas fichas. A melhor amiga de Selma quer usar o dinheiro da operação para pagar um advogado competente que poderá tirá-la do corredor da morte. O impasse então se configura: salvar a vida ou livrar o filho da cegueira? Claro que nossa protagonista escolhe a segunda opção o que dá ao filme todo o seu caráter trágico.

É verdade que, visto desta perspectiva, *Dancer in the Dark* parece flertar descaradamente com o melodrama, ainda mais se lembrarmos que sua estrutura formal segue as regras de um musical. Mas esta é talvez uma das grandes qualidades de Triers e que acaba colocando-o ao lado de cineastas como David Lynch e Cronenberg. Todos eles são capazes de operar deslocamentos no uso de clichês e formas gastas pela história do cinema a fim de, assim, abrir espaço à experiência de estranhamento. Eis um dos dispositivos maiores da arte contemporânea, cujo eixo de desenvolvimento está exatamente em forçar suas margens ao introduzir instabilidade naquilo que, de tão visto, parecia não poder significar mais nada. O velho Freud já havia percebido a força de tal dispositivo ao analisar a lenta inversão do familiar em estranho típica dos contos de horror. De fato, Triers leva esta lógica ao paroxismo ao perverter o uso corriqueiro das formas narrativas através de um cinismo que ultrapassa a estrutura de seus filmes e alcança a *forma* mesma com que o cineasta apresenta-se no interior do debate da cultura. Afinal, o que dizer de alguém que, em plenos anos 90, edita um 'manifesto' (Dogma) pregando um 'retorno ao real' através de um conjunto artificial de regras que mais lembra a lógica dos exercícios estilísticos do *nouveau roman.* Regras que o próprio Triers será o primeiro a abandonar e que, cúmulo da ironia, farão sucesso em campanhas publicitárias.

Mas o problema é que todo cínico é, no fundo, um nostálgico do discurso da autenticidade, e Triers não foge à regra com seu catolicismo *à la* Dreyer. Aqui, começam os impasses de *Dancer in the Dark.*

O tema central da Trilogia 'Um Coração de Ouro' é a anatomia de um *ato moral.* Por exemplo, tanto Bess quanto Selma são mulheres que aparentemente tiveram a força moral de não cederem em seu desejo,

mesmo quando isto parecia ser a coisa mais lógica a fazer a partir da perspectiva do cálculo do prazer. Fidelidade ao desejo que está para-além do princípio do prazer porque se realiza em uma ética do sacrifício de si que não pára sequer diante da morte. Como somos todos cristãos no senso forte do termo, ainda é difícil não nos sensibilizarmos com o motivo do sacrifício e de sua redenção.

Mas os limites do jargão da autenticidade de Triers se mostram ao perguntarmos: que tipo de pessoa é capaz de assumir tal ato? Ou seja, no nosso caso, quem é Selma? A resposta é simples: ela é Coração de Ouro: uma pessoa pura, autêntica, bondosa, submergida no seu imaginário, ingênua a ponto de ser incapaz de romper uma promessa de guardar segredo que poderia livrá-la da forca. Se estivéssemos em pleno romantismo alemão, diríamos que ela é uma *bela alma* que não compreende nada do curso do mundo porque está muito ligada à pureza de seu coração. Como Selma mesma afirma, quando as coisas ficam duras ela dissolve as contradições transportando sua realidade para um musical que se desenrola no teatro de sua vida interior. Quando sua melhor amiga lhe diz que seu filho não precisa exatamente de olhos novos mas sim da presença da mãe, ela resolve o conflito voltando-se às certezas interiores, mesmo que os olhos sejam pagos com uma catástrofe certa materializada em um sentimento de culpa que irá perseguir seu filho pelo resto da vida. De fato, Triers tinha razão em escolher Björk para interpretar Selma. A mesma Björk que há anos se esforça em vender o tipo feminino 'I'm just a little smart child', versão prêt-à-porter.

Ou seja, se Triers tem a força de colocar uma questão moral na proa da sua filmografia, ele tem a fraqueza de só conseguir articulá-la através da introdução dos mitos da interioridade e da imanência subjetiva. Fruto de uma época que precisa do jargão da autenticidade para conseguir pensar a moral. Época pronta a dizer, tal como Bess: "eu não sei o que é amar uma palavra, eu só sei o que é amar uma pessoa". Eu não sei o que é amar uma Lei com aspirações universais, eu só sei me afogar no particularismo do meu objeto de desejo. E não deixa de ser engraçado que o cineasta inteligentemente mais cínico da atualidade precise acreditar no 'evangelho do coração' pregado pela bela alma. É que os dois fazem um par perfeito onde um justifica os equívocos do outro.

Historias del Psicoanálisis

Presentación de la sección "Historias del psicoanálisis"

Michel Sauval

En esta sección reunimos 3 trabajos.

A comienzos de este año se realizó en Beijing (ex Pekin), China, un simposio internacional dedicado a Freud. Participaron psicoanalistas de diferentes partes del mundo (entre otros, E. Porge, N. Braunstein, G. Pommier, etc.). En dicho evento se constituyó la *International Association for the Advancement of Psychoanalysis in China* (Asociación Internacional para el Desarrollo del Psicoanálisis en China), cuyos co-presidentes son los Dres. Edward Robins, de New York, y Peicheng Hu, Director del Departamento de Psicología Médica del Centro de Ciencias de la Salud de la Universidad de Beijing.
Publicamos en este numero de Acheronta la ponencia del Dr. ***Peicheng Hu*** en dicho simposio, donde, a su modo, nos presenta los antecedentes del psicoanálisis en China.

De ***Rosa López*** publicamos varios capítulos de su último libro "El estilo en la tramisión del psicoanálisis": los capítulos dedicados a Pichon Rivière. Es conocida la impronta que ha dejado Pichon en la historia del psicoanálisis en Argentina (ver por ejemplo, los comentarios que hace Isidoro Vegh en el reportaje que publicamos en este mismo número). En primera instancia, podríamos recordar que fue uno de los 6 fundadores de la APA (Asociación Psicoanalítica Argentina), en 1942 (junto a Arnaldo Rascovsky, Angel Garma, Celes Cárcamo, Marie Langer y Guillermo Ferrari Hardoy). En segunda instancia, Pichon Rivière fue el primer contacto que hubo entre Lacan y el psicoanálisis argentino: se encontraron por primera vez en un congreso, en 1951, al cabo del cual Lacan lo invita a cenar a su casa, preparándole la "sorpresa" de la presencia de Tristan Tzara. Será en la biblioteca de Pichon Rivière que Masotta encontrará seminarios de Lacan mimeografiados y autografiados por Lacan.
Rosa López nos presenta en estos capítulos todo el contexto social y cultural de aquella época, las vicisitudes de los recorridos de Pichon Rivière, su interés por el arte y el surrealismo, su interés por la locura, su pasión por el Conde de Lautreamont, los cruces de las historias institucionales y personales, en suma, la impronta de su estilo en la transmisión del psicoanálisis en Argentina.
Dice E. Rodrigué que dijo F. Ulloa, de Pichon, que fue "*un maestro despreocupado de serlo*".

Finalmente, ***Guillermo Delahanty*** nos presenta, según la modalidad tan controvertida de la *psico-historia*, un retrato de una mujer que ha dejado sus marcas en la cultura y en el psicoanálisis: Lou Salomé. Una mujer que supo trabar relaciones con una gama tan amplia de personajes y ambientes como Paul Ree, Friederich Nietzsche, Josef Maria Rilke, Sigmund Freud, Victor Tausk, Wedekin, etc., pero como bien titula Delahanty, "*pasando siempre de largo*".

Psicoterapia y Psicoanálisis en China

Peicheng Hu

Traducción de **Norma Ferrari y Sara Hassan**

El siguiente es el texto de la intervención del Dr. Peicheng Hu en el Simposio Internacional de Psicoanálisis realizado en Beijing entre los días 14 y 16 de abril de 2001. En dicho Simposio se constituyó la Asociación Internacional para el desarrollo del psicoanálisis en China, cuyo presidente es el Dr. Peicheng Hu.

- **Resumen**: presentar la historia y el estado actual de la psicoterapia y el psicoanálisis en China. Método: Usar la investigación retrospectiva y el método de análisis.
- Resultado: la psicoterapia tiene una larga historia y un corto presente en China.
- **Conclusión:** la psicoterapia y el psicoanálisis deberían desarrollarse rápido.
- **Palabras Clave**: Psicoterapia Psicoanálisis China

China es un país con cinco mil años de civilización e historia. Debido a la política cerrada y a las ideas conservadoras en el largo pasado feudal, la sociedad y el lenguaje chinos son muy diferentes a los lenguajes de occidente. Los científicos chinos tuvieron pocas oportunidades de intercambiar ideas y cooperación con profesionales de otros países del mundo, especialmente en los campos de la Psicología y la psicoterapia. Desde fines del año 1970, China comenzó a " abrir la puerta" y a reformar la economía. Expertos chinos tienen más oportunidades de asistir a conferencias internacionales., a cooperar con otro países.

China está integrándose al mundo y el mundo está comenzando a entender a la China secreta. En este artículo, quisiera presentar algo de la historia y del presente de la psicoterapia y del psicoanálisis en China.

I ***Psicoterapia Tradicional China***

Tal como de la tradicional medicina china, hubo 2000 años de historia de la psicoterapia en China. De acuerdo con el registro en diferentes libros, hubo 600 casos reportados de psicoterapia (1)

I. *Teoría Básica de la Psicoterapia tradicional China*

En la historia de la psicoterapia tradicional china habían ricos modelos teóricos .Algunas de ellos tuvieron gran influencia en la China del presente.

(1) Punto de vista holístico- " Tian Re He Yi"

De acuerdo a lo que registran algunos libros, tales como "Yi Zhuan" que fue escrito por ancianos expertos en filosofía y Psicología chinas: "Tian Re He Yi" o " Tian Ren Xiang Ying", significa que el ser humano se correspondería con el "cielo" (naturaleza, medio ambiente), o el cuerpo humano debería ser considerado como un cuerpo total dentro de una naturaleza y medio ambiente totales. Esta noción señala que debemos prestar atención a los factores de la naturaleza y del medio ambiente que tienen gran influencia sobre la salud psicológica de los seres humanos. Es similar a lo que se señala en las investigaciones modernas: el ecosistema tiene una estrecha relación con la salud psicológica de los seres humanos.

(2) Punto de vista Cuerpo mente- " Xin Shen Xiang Ji"

En la temprana Dinastía Qin, el Dr. Xunzi señalaba que "Tanto la fortaleza física (Shen) como la mental (Xin) son importantes para el cuerpo humano"-. Así se daban cuenta que puesto a curar la enfermedad, el médico no podía tratar solamente el cuerpo físico., sino que debía tratar la mente al mismo tiempo. Es similar a la noción del tratamiento de las enfermedades psicosomáticas en la sociedad actual.

(3) El Modelo Médico- "Yi Guo-Yi Ren- Yi Bing"

El Dr. Sun Simiao de la Dinastía Tang señala en el libro " Qianjin Yao Fang" que " el mejor trabajo del médico es tratar a la sociedad (Guo) – factor social-, el mejor trabajo del médico es tratar al paciente (Ren)- factor psicológico-, el buen trabajo del médico es tratar la enfermedad (Bing)- factor físico. Este modelo bio-psico-social es 1000 años anterior al modelo médico del Dr. Engel señalado en 1977.

(4) El Modelo Médico paciente " Biao Ben Xiang De"

En los registros de " El Emperador Amarillo Interno Clásico", el primer libro médico chino: "El paciente debería considerarse como el Ben – significa centro-, el médico como Biao significa el asistente-. Este modelo es similar a la noción de la escuela de la " Persona central" en la psicoterapia actual.

2. *Métodos de psicoterapia tradicional chinos*

Bajo la guía de los puntos de vista y modelos de más arriba, en la historia de los antiguos chinos, habían varias psicoterapias usadas ampliamente en la sociedad.

(1) "Kai Dao Quan Wei Fa"

La clave de este método es "Gao" (hablar), "Yu" (expresar claramente) "Dao" (guiar). "Kai (señalar). Por ejemplo, el Dr. Wu Ke trató al príncipe de Chuguo con el método "Kai Dao Quan Wei Fa" para permitirle abandonar un mal estilo de vida y curarse de una enfermedad neurótica. Es similar a la moderna psicoterapia de apoyo.

(2) "Yi Qing Sheng Qing FA"

Este proceso metodológico consiste en usar una emoción para curar otro desorden emocional. La razón de los esfuerzos corresponden a las 5 fases de la teoría médica tradicional china: el enojo triunfa sobre el pensamiento, la tristeza puede triunfar sobre el enojo, la felicidad puede triunfar sobre la tristeza y así siguiendo. Por ejemplo: el Dr. Hautuo en la Dinastía Sanguo, escribió una carta en la cual habían una cantidad de malas palabras para causar el enojo del paciente, provocando así el vómito constante de "sangre negra" y la desaparición de la enfermedad.

(3) "Xi Jian Wen Fa"

La clave de este método es pedir al paciente que se acostumbre gradualmente a la situación sensitiva o de temor. Por ejemplo, el Dr. Zhang Zihe, en la Dinastía Jin golpeó la mesa de té para permitir a una mujer que se recobrara de una fobia al sonido. Es similar a la moderna des-sensibilización del comportamiento.

(4) "Yi Qi Zhi Qi Fa"

La clave de este método es valerse del el engaño para tratar el comportamiento anormal. Por ejemplo, el Dr. Zhang Jingyue en la Dinastía Ming hizo que el paciente sintiera celos para curarlo de una enfermedad hipocondríaca. Es similar a la terapia de la sugestión por placebo.

(5) " Xiao Chou Yi Yue Fa"

La clave de este método es pedir al paciente que desarrolle actividades que le produzcan felicidad para remover la emoción negativa. Tal como el Dr. Wu Shiji en la Dinastía Qing, quien le pidió a paciente que se entretuviera, jugara, dibujara, observando el desempeño, para tratar el desorden emocional. Es similar a la moderna terapia por la música o el juego.

Exceptuando los métodos hasta aquí descriptos, habían algunos otros métodos que eran usados en el tratamiento de las enfermedades con psicoterapia, tales como "Yi Qing Bian Qi Fa" (es para desviar la atención del paciente desde algún dolor hacia la conversación, el baile etc., para estimular el potencial del paciente para luchar contra la enfermedad)," Qi Gong Dao Ying Fa" (éste es a través de 260 tipos de

métodos DaoYing para regular la mente y el cuerpo de la gente), " Tu Ran Ci Ji Fa" (es a través de una súbita estimulación para tratar el desorden físico o mental), "Zen Jiu Ci Liao Fa" (es a través de la acupuntura y de la moxibustión para suavizar el Qi de los canales y de la sangre, resultando luego una buena salud)

II - *Psicoanálisis en China*

En 1917, Pao Chang introdujo la teoría psicoanalítica en China.

En 1925, el Dr. Li Quichu, y en 1926 el Dr. Xie Xunchu escribió artículos para introducir la técnica de"la explicación de los sueños" y la "asociación libre" en el "Diario de Oriente".

En 1933, el Dr. Dai Bingheng como el primer terapeuta psicoanalítico dio el primer curso de enseñanza en el Hospital Union de Pekín (2)

En 1960, el Dr. Zhong Youbin y el Dr. Wang Jingxiang hicieron grandes esfuerzos para tratar con psicoanálisis clásico a pacientes quienes sufrían de fobia y compulsiones.

En 1988" "La Psicoterapia psicoanalítica china de comprensión y cognición " primer libro acerca del psicoanálisis, fue publicado en China por el Dr. Zhong Youbing. El Dr. Zhong Youbing está todavía vivo y es considerado como un experto pionero del psicoanálisis en China.

En 1983, tres casos acerca de fobias que fueron tratadas con psicoanálisis, fueron reportados por el Dr. Yang Huayu.

En 1990, varios casos acerca de desórdenes transculturales fueron tratados con psicoanálisis y reportados por el Dr. Cui Yuhua y el Dr. Lu Qiuyun en la "Revista de Salud Mental Chin"

Los otros artículos como : "El psicoanálisis freudiano en los prisioneros adultos jóvenes" de Hu Gaoshens, "Psicoanálisis y apoyo psicológico en el tratamiento de los desórdenes sexuales" de Sun Qingsheng, y "Un paciente que sufría de insomnio fue tratado con psicoanálisis", del Dr. Meng Xianzhang, consiguieron la atención del público en la sociedad china.

De acuerdo a lo reportado por las estadísticas del Dr. Zhong Youbing de 78 artículos que se publicaron en algunas revistas, 12 artículos tenían contenidos psicoanalíticos, ocupando el 18 % de la totalidad de los artículos con investigaciones psicológicas, la segunda gran cantidad en la totalidad de los artículos sobre psicoterapia.

Tabla 1: Métodos psicoterapéuticos en los artículos desde 1979 hasta 1990

心理治疗 Meth.ods	行为治疗 Beha vior.	精神分析 Psy.-analysis	一般支持 Supportive.	认知 Cogni tive.	森田 Morita	音乐 Music.	书信 letter	家庭 Family.	生物反馈 Biofeed. Back	中医 Chinese. Medicine.	催眠 Hypnosis
论文数 No.	33	14	10	4	4	4	3	2	2	1	1
%	42%	18%	13%	5%	5%	5%	4%	3%	3%	1%	1%

El profesor Gong Yaoxian realizó una amplia investigación del estado de los tests psicológicos y de la psicoterapia en 30 provincias y ciudades desde 1994 a 1995, publicado en un artículo " La evaluación y la perspectiva de la Psicología clínica". En ese artículo, él señalaba que habían 7 métodos psicoterapéuticos comunes en China: del comportamiento, cognitivo, de apoyo, psicoanálisis, morita, bio-retroalimentación e hipnosis.

El psicoanálisis es el cuarto método usado comúnmente. El Psicoanálisis puede ser utilizado en las compulsiones, depresión, esquizofrenia y desórdenes sexuales. (4) Ver la tabla 2.

Tabla 2- Casos Estadísticos de Psicoterapia para desórdenes Mentales

Mental. Disorder	Behavior	Cognitive	Supportive	Psych.-analysis	Morita	Biobeed Back	Hypnosis	Total
强迫症 Compul	114	39	18	28	32	8	8	257
	(44.4%)	(15.2%)	(7.0%)	(10.9%)	(12.5%)	(3.1%)	(1.2%)	
恐惧症 Phobia	88	39	16	21	14	8	5	207
	(42.5%)	(18.8%)	(7.7%)	(10.5%)	(6.8%)	(3.9%)	(2.4%)	
焦虑症 Anxiety	41	38	26	21	17	15	5	173
	(23.7%)	(22.0%)	(15.0%)	(12.1%)	(9.8%)	(8.7%)	(2.9%)	
抑郁症 Depress	11	42	44	16	2	4	4	133
	(8.3%)	(31.6%)	(33.1%)	(12.0%)	(1.5%)	(3.0%)	(3.0%)	
精神分裂 Schizo..	30	8	36	11	2	3	0	92
	(32.6%)	(8.7%)	(39.1%)	(12.0%)	(2.2%)	(3.3%)		
神经衰弱 Neurast	5	15	28	5	7	6	1	72
	(6.9%)	(20.8%)	(38.9%)	(6.9%)	(9.7%)	(8.3%)	(1.4%)	
性变态 Sexual.	34	9	5	13	2	1	2	72
	(47.2%)	(12.5%)	(6.9%)	(18.3%)	(2.8%)	(1.4%)	(2.8%)	
幻觉 Delusion	4	27	14	6	13	2	1	71
	(5.6%)	(38.0%)	(19.7%)	(8.5%)	(18.3%)	(2.8%)	(1.4%)	
歇斯底里 Hysteria	8	11	9	6	1	2	25	66
	(12.1%)	(16.7%)	(13.6%)	(9.1%)	(1.5%)	(3.0%)	(37.9%)	
神经症 Neurosis	12	11	13	6	4	1	1	53
	(22.6%)	(20.8%)	(24.5%)	(11.3%)	(7.6%)	(1.9%)	(1.9%)	

III. *El Estatuto del Psicoterapeuta y la Psicoterapia*

Hasta ahora, el gobierno chino no habia reglamentado la licencia para realizar tests psicológicos y psicoterapia. Actualmente las personas que se dedican al asesoramiento psicológico y a la psicoterapia son muy complejas. De acuerdo con el estudio de 1993(5), los trabajadores que practican psicoterapia son: en 76.3---87,5 % de formación médica, 2,3---8,3 % de formación en psicología. Ver a continuación la tabla 3:

Tabla 3.El estatuto actual del Psicoterapeuta en China

从事 profession	来自 From 医学 Medicine	心理学 Psychology	其它 Other	训练 Training 博士 PhD	硕士 Master	其它 Other
心理测验 Psy. Test	1053 (76.3%)	114 (8.3%)	214 (15.5%)	11 (0.9%)	105 (8.7%)	1091 (90.4%)
心理治疗 Psy. Therapy	862 (87.5%)	23 (2.3%)	100 (10.2%)	6 (0.7%)	64 (7.8%)	746 (91.4%)
心理咨询 Psy. Counsel	891 (79.4%)	81 (7.2%)	150 (13.4%)	10 (1.1%)	98 (10.0%)	816 (88.3%)

En 1992 había dos reglamentaciones publicadas por la Sociedad China de Salud Mental. Como no eran gubernamentales, carecían de fuerza obligatoria. En ambas, se señalaba que todo aquel que se dedicara a la psicoterapia debia tener el grado de "batchelor"(ciclo universitario básico*?) y medio año de trabajo clínico bajo supervisión. Estas dos reglamentaciones no fueron difundidas pero dieron la señal de que en el futuro se llevaría a cabo el sistema de licencia .

IV. *La Situación de la Psicoterapia China*

Alrededor de 1950, la "Terapia de Wu Jian", practicada por el Dr. Li Wintian, obtuvo buenos resultados en las neurosis. En los años 80, el Dr. Chen Peizhang en Xian, el Dr. Zhao Genggyuan en Gtuangzhou, el Dr. Yang Huayu, Wang Xiaodao y yo en Beijing comenzamos abriendo una clínica de aconsejamiento (asesoramiento) y psicoterapia. Hay en este momento muchas clínicas psicológicas instaladas en todo el país. En Shangai, Wuhan y Tianjing se establecieron grandes edificios hospitalarios para realizar psicoterapia, y adquirieron buena reputación en China.

Hay dos direcciones importantes en psicoterapia a las que debemos prestar atención, para desarrollarlas:

1. Psicoterapia occidental combinada con práctica de salud oriental

Los métodos modernos de psicoterapia son mayormente producidos en los países occidentales. La antigua práctica de salud oriental logra resultados mágicos en todo el mundo. Por ejemplo, la filosofía de Laozi's ! Wu Wei" y el pensamiento "chaotuo" de Chanzong ejercen gran influencia en la psicoterapia en todo el mundo. Los métodos orientales y occidentales en psicoterapia deberían juntarse en una combinación.

2. Amplia dedicación a la investigación y práctica del psicoanálisis en China.

La psicoterapia tiene 100 años de historia.¿ Cómo usar y desarrollar este método en China? Más traducción al chino de buenos libros sobre psicoanálisis; permitir que más y más personas conozcan lo que es el psicoanálisis real, y luego nosotros mismos practicar y pensar. Los terapeutas psicólogos y psicoanalistas chinos deben dar mas contribuciones en psicotepia para el mundo.

Referencias:

(1) Yang Xinhiu (1995): "The research of Chinese traditional psychotherapy", Nanjing Normal University Bulletin, No 4, p50-55.

(2) Chen Zhonggeng(1998): "Psychological counseling and Psychottherapy", "Chinese Psychology Science", Jilin People Press,p.932-949.

(3) Zhong Youbin (1910: "The guideline fo Chinese psychological counseling and psychotherapy",Jounal of Chinese Mental Health, N1. P38-40.

(4) Gong Yaoxian (1996):"The survey to the recent status of Chinese clinical psychology", Journal of Chinese Clinical Psaychology, No 4, p 1-9.

(5) Gong Yaoxian (1993); ‘The history and present of Chinese clinical psychology" , Journal of Chinese Clinical Psychology, No 1, P 1-3.

(6) Li Xintian (1998): "Medical Psychology", Beijing Medical University Press, p 875-881.

Notas del Traductor:

Hemos traducido el habitual término inglés "Counseling" por "Asesoramiento", aunque en la raíz del término en inglés se encuentra la palabra "consejo" (es decir, la traducción "literal" sería "aconsejamiento")

El estilo en la transmisión del psicoanálisis: Pichon Rivière

Rosa López

Marca de un estilo

En este trabajo se ha seguido las marcas y guiños encontrados en una ruta que tuvo a Pichon Riviére como baqueano.

Su mérito para serlo no fue el de experto conocedor sino el de proporcionar, con su experiencia, el hilo de Ariadna de un estilo de transmisión que marcó al psicoanálisis en Argentina, y que fue por la que penetró la enseñanza de Lacan.

En ese estilo no se trata de ser el discípulo avezado en los temas en los que su maestro pueda haber sido supuesto sabedor dentro de la psicología social, el psicoanálisis o la psiquiatría, sino de hacer de sus retruécanos, de sus fallas, de sus interrogantes, un acertijo –y no un acierto- y de disponerse a hacer con ello, en el campo freudiano.

Se trata por lo tanto de dar al escrito su estatuto originario, origen colocado en un momento privilegiado de lectura del signo, produciendo en ese acto la escritura. Lectura que inaugura desde el vamos el por lo menos tres.

Tomamos de Pichon Riviére un estilo donde la transmisión oral pone en juego la escritura con el chiste, la ocurrencia, la parábola, en la que no puede faltar la particular modulación de la voz, para que de pronto se transforme por su efecto en otra cosa, (el "sin sentido" de una frase inconclusa, o de un dibujo en el pizarrón). Es decir toda vez que las mismas irrumpen, para quien las lee, son puntuaciones que dan a ese diálogo, textura de escrito.

Esta vía abierta en torno a Pichon hizo público. Y fue en esta vía que su trabajo en torno a la locura, encontró su lugar, siempre de la mano de lo que Pichon dio en llamar *Psicoanálisis del Conde de Lautréamont*.

Capítulos

- **La producción de Pichon Rivière sostenida por un tejido de encuentros**
- **Pichon Rivière en su trabajo con la locura**
- **Pichon Rivière: su relación con el psicoanálisis**
- **Pichon Rivière con Du-cas(se)**

Estos cuatro capítulos dedicados a Pichon Rivière forman parte del libro "***El estilo en la transmisión del psicoanálisis***", de Rosa López.

Nota aclaratoria:

En el prólogo que Vicente Zito Lema escribió, hay algo que merece su aclaración. Si como dice Vicente Zito Lema, el libro incita a manifestarse cada cual, a complementar, glosar o disputar, a resonar desde donde cada uno está parado, él evidentemente puso lo suyo.

La marca de los avatares de la publicación de este libro muestra a las claras algo que está en el mismo: la senda de los que la componen, entre los cuales me cuento, solo en un punto se tangencian, pero es un punto que sirve para entretejer ese estilo. Me voy a referir entonces a un párrafo del prólogo de Vicente Zito Lema. En el mismo dice:

No obstante ello -y por encima de la voluntad manifiesta de intelectuales dignos- la institucionalización del lacanismo en la Argentina, de la mano de J. A. Miller, que visitó al país en 1977, sirvió de sostén intelectual

a la dictadura militar de la época. Lacan, sujeto, mantuvo en vida otra ética y, por dar un ejemplo, aún desde posiciones nihilistas intervino y aportó al mayo francés. Sus seguidores en nuestro país han promovido un marco de trabajo analítico del sujeto más allá de su inserción objetiva, simbólica, en el campo de la historicidad del ser. La cuestión es compleja, pero vale advertir acá las profundas diferencias con la concepción pichoniana que cuestiona al sujeto en tanto devenir exclusivo de su deseo.

Más allá del error con respecto a Lacan, lo que sustenta la frase, es decir la presencia de Jacques Allan Miller en Argentina en 1977, es un dato inexacto, como bien lo supo señalar en la presentación del libro en Buenos Aires, Roberto Harari, que de hecho invalida lo que trata de sostener en la misma su autor. Para no redundar en palabras, cito lo que Roberto Harari dijo en esa oportunidad, que comparto plenamente, porque también me contaba entre los que asistieron a la llegada de J.A. Miller a Argentina en el año 1981:

No vino en el ´77, si no en el ´81, lo se porque fui uno de los responsables de haber traído a Miller en el año 81, y era inversamente, digamos intentando contestar a la dictadura, intentando precisamente que volvieran a haber acontecimientos psicoanalíticos mas o menos masivos si se puede decir así. En su momento se dijo que Lacan fue a Caracas y no a Buenos Aires, justamente por la dictadura, el año previo, en el ´80. Aparentemente habría como "cierta modificación en las condiciones", como para que finalmente viniera en el ´81. En el ´77 es el año de la muerte de Pichon, ese creo que es el año donde se traslapa el ´81 al ´77 . En ese sentido pareciera que uno se embraga con el otro. Después hay una caracterización respecto del Lacanismo, compartible o no(eso ya es otra cuestión), pero si querría por de pronto modificar este punto, porque me parece importante en términos de lo que es la verdad histórica. 1

Notas

1 Tomado textualmente, sin revisión por parte de su autor, de la presentación del libro *El estilo en la transmisión del psicoanálisis*, el 19 de abril de 2001 en Buenos Aires

La producción de Pichon Rivière sostenida por un tejido de encuentros

Este texto constituye el capítulo VIII del libro
*"**El estilo en la transmisión del psicoanálisis**"*

En las *Conversaciones*, Pichon Rivière tiene que verselas con Vicente Zito Lema, público, interlocutor, que lo hace recorrer toda su vida, toda su producción en los distintos campos donde se inmiscuyó, con la brújula del entrecruzamiento de los puntos de interrogación sobre el arte y la locura.

Pichon Rivière partió de su investigación sobre el Conde de Lautréamont y podemos palpar que extrajo con él algo, que en un relámpago instantáneo iluminó sus pasos en este campo. Este hecho lo podemos tomar como indicio, que hilvana así mismo su trabajo en el Asilo de Torres, en el Borda, en definitiva, sus investigaciones en torno a la locura.

Desde su comienzo *encuentros*, las *Conversaciones* nos conducen desde el tránsito de Pichon Rivière de Ginebra a Chaco, luego a Corrientes, Rosario y finalmente a Buenos Aires.

Buenos Aires lo recibe con su "clima" porteño, con los artistas que formaron parte y al mismo tiempo hicieron ese "clima", con sus dichos, sus entrecruzamientos; con Roberto Arlt que quedará enlazado en Pichon, con su trabajo con la locura.

Estos encuentros de Pichon con determinados artistas marcan distintos momentos en los cuales participó de diferentes maneras. Todos tuvieron que ver con Roberto Arlt:

> - Primero con lo que se dió en llamar la vanguardia artística (1920-1930) de la que formaron parte poetas y artístas plásticos congregados fundamentalmente en dos grupos : el de *Boedo* entre los cuales se lo coloca a Roberto Arlt- aunque este a través de su obra osciló entre ambos grupos-, Leonidas Barletta, Roberto Mariani entre otros nucleados en la editorial *Claridad* y el de *Florida* entre los que figuraban Jacobo Fijman, Oliverio Girondo, Macedonio Fernandez,

Leopoldo Marechal, Jorge Luis Borges, Alberto Hidalgo (que bajo el seudónimo de Gomez Nerea realizó en 1935*Freud al alcance de todos*), los pintores Xul Solar y Batlle Planas. La mayoría de ellos -Pichon por ejemplo- han escrito en los periódicos de la época. El grupo de *Florida* fundó la revista *Martín Fierro.*

-El segundo encuentro, con los surrealistas Enrique Molina, Aldo Pellegrini -con quien funda la revista *Ciclo*-, Juan Jacobo Bajarlía, que gravitan entre finales del 30 y cincuenta.

- El último, el de la década del cincuenta al setenta, entre los cuales se menciona a Vicente Zito Lema, y a Oscar Masotta y German García -estos últimos fundadores junto a otros, de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, en la década del setenta -28 de junio de 1974- lo que marcó institucionalmente, fuera de la A.P.A, la entrada de Lacan en Argentina.

Primer encuentro

Pichon Rivière entra en contacto con este juvenil movimiento a su llegada a Buenos Aires. Por esta época Pichon escribe notas de arte, deporte, como también de humor en el diario *Crítica*, en la revista *Nervio* y al mismo tiempo comienza a trabajar en el Asilo de Torres con adolescentes mientras realiza la carrera de medicina. Ese es el ámbito que le da cabida antes y después de la fundación de la A.P.A. en 1942.

En los años veinte, Europa salía de la Primera Guerra, con espantosas consecuencias sociales y económicas, con grandes cambios a nivel político - la revolución rusa con su semillero de nuevas ideas que llegaban y conmovían a la sociedad argentina, nuevas naciones, nuevos estados-. En un país que, como dice el chiste: los mejicanos descienden de los aztecas, los peruanos de los incas, los paraguayos de los guaraníes y los argentinos de los barcos, dichas conmociones en la sociedad del Viejo Mundo producían otro tanto en la nuestra. A nivel artístico las nuevas expresiones: el ultraísmo español, el futurismo italiano, el dadaísmo y el surrealismo francés, llegaban a nuestras tierras.

Tempranamente en Argentina comienzan a escucharse los ecos de estos movimientos. Tal el caso de la revista *Proa* que dirigían cuatro jóvenes escritores: J. L. Borges, Ricardo Güiraldes, Brandan Caraffa y Pablo Rojas Paz y que apareció en Buenos Aires en agosto de 1924. En 1925 publica un artículo de Guillermo de Torre de diciembre de 1924 en el que a la vez que saluda el advenimiento del surrealismo con un breve artículo critica su originalidad y pone el acento en sus precursores: Apollinaire y el movimiento Dadá.

En el N* 8 del año 1925 aparece publicado *El rengo* de Roberto Arlt con el siguiente subtítulo: *Capítulo de la novela "Vida Puerca"que aparecerá próximamente*. En el N* 10 aparecerá otro fragmento. La novela en cuestión no es otra que *El juguete rabioso* y son incluídas merced a los oficios de Ricardo Güiraldes. En la primera edición del mismo aparece la siguiente dedicatoria:

> "Todo aquel que pueda estar junto a usted sentirá la imperiosa necesidad de quererlo. Y le agazajarán a usted y a falta de algo más hermoso le ofrecerán palabras. Por eso yo le dedico este libro. Roberto Arlt."

Los grupos de Florida y Boedo irrumpen en el ámbito porteño y nuclean a la nueva generación de escritores y pintores argentinos. Sus representantes crean revistas literarias y publican en los diarios y suplementos culturales de los mismos donde comparten sus redacciones. El diario *Crítica*, albergó a Pichon Rivière, a Roberto Arlt, a Jacobo Fijman, a los hermanos Tuñon, a Jorge Luis Borges, a Leopoldo Marechal. Son muchos los que afirman que Roberto Arlt no se embanderó ni en un grupo ni en el otro. Otros los que reclaman su pertenencia a Boedo por el contenido social de su obra. Borges dice que no hubo tal división que la mayoría reconoce. David Viñas dice algo que me parece estar de acuerdo con lo que realmente sucedió:

> "Podría plantearlo como anécdota: Scalabrini Ortiz y Castelnovo estrenan el mismo día en el mismo teatro; es el dato más inmediato que me corrobora una generación-*sincronía.* También podría señalar los desplazamientos, reagrupamientos, tensiones, comunes denominadores y vasos comunicantes entre revistas aparentemente tan antagónicas como *Martín Fierro* y *Claridad*. (...) Insistir aquí en que la mayoría de estos hombres pertenecen a las napas medias de origen

> inmigratorio y que, por lo mismo, en su correlativa ambigüedad, pueden adscribirse a Boedo o a Florida vacilando entre los dos extremos más nítidos, si no es obvio, por lo menos suena a tautología"1.

Boedo era por entonces un barrio alejado del centro de Buenos Aires, compuesto de familias trabajadoras, con un predominio de extranjeros que, por su historia familiar y social estaban decididamente a favor de la Revolución rusa y las nuevas corrientes culturales y políticas de Europa del mismo tinte ideológico. Sus poetas comenzaron a reunirse a través de revistas tales como: *Los Pensadores*, *Claridad*, *Izquierda*, *Extrema Izquierda*, *Dínamo*, la Biblioteca *Los Nuevos*.

Se enfrentaban a través de ello con el grupo de Florida, típica calle del centro de Buenos Aires donde se reunían los miembros de la revista *Martín Fierro*, que traduce y comenta las obras de los nuevos cultores de las corrientes europeas. *Proa* era también considerada publicación de este grupo. Le criticaban su falta de implicación política y su arte purista contra el lenguaje directo y comprometido que caracterizaba a los de Boedo.

Pero las cosas no eran tan sencillas de separar. Scalabrini Ortiz y Leopoldo Marechal, representantes de Florida, no tardaron en imbuírse y participar de los acontecimientos políticos de la época, lo mismo que Alberto Hidalgo y en realidad unos y otros eran dignos representantes del espectro político y social que se vivía en esa época en nuestro país. Y unos y otros fueron profundamente afectados por el golpe militar de 1930: escasez de publicaciones, graves crisis personales, (Fijman, Marechal, Hidalgo,Arlt) dispersiones.

Los protagonistas de *Proa* manifiestan reaccionar a la "descastación de los espíritus" porque entendían que los jóvenes "desteñían dolorosamente su personalidad a través de los ciclos normales y universitarios2". Esta reacción les fue permitida en parte por la brecha generacional que se impuso a partir de la Primera Guerra Mundial que favoreció en ellos el cuestionamiento en el orden social, político y cultural. Según los fundadores de *Proa* refiriéndose a la liberación que hizo posible la guerra

> "empezó por conmover terriblemente nuestros nervios, después provocó terribles apasionamientos y por último llegó a las esferas más profundas del espíritu oficiando de escalpelo bajo cuyo tajo seguro quedaban al descubierto los más complicados problemas de la cultura3".

En 1924 *Martín Fierro* sale a la palestra con un *Manifiesto*:

> "Frente a la impermeabilidad hipopotámica del "honorable público". Frente a la funeraria solemnidad del historiador y del catedrático que momifica cuanto toca. Frente al recetario que inspira las elucubraciones de nuestros más bellos espíritus y a la aficción al anacronismo y al mimetismo que demuestran. Frente a la ridícula necesidad de fundamentar nuestro nacionalismo intelectual, hinchando valores falsos que al primer pinchazo se desinflan como chanchitos. Frente a la incapacidad de contemplar la vida sin escalar las estanterías de las bibliotecas: MARTIN FIERRO siente la necesidad imprescindible de definirse y de llamar a cuantos sean capaces de percibir que nos hallamos en presencia de una nueva comprensión que, al ponernos de acuerdo con nosotros mismos, nos descubra panoramas insospechados y nuevos medios y formas de expresión"4.

Oliverio Girondo fue el autor de este *Manifiesto* que apareció en el número 4 de la revista. Su autor junto a Jacobo Fijman fue considerado precursor del surrealismo argentino. Se cree que fue justamente él quien acompañó a Fijman en su viaje a París.

Dicho *Manifiesto* lleva el sello característico de Girondo. "La glosolalia que intenta la aventura de un lenguaje sin léxico, destruyendo los signos codificados", palabras con las que Aldo Pellegrini describe la escritura de Artaud, valen para Oliverio Girondo. En su obra aparece una proliferación de imágenes, una preferencia por la musicalidad al sentido de la palabra, palabras inventadas, relaciones entre las palabras totalmente insólitas.

Se puede decir de él como lo hace Enrique Molina5 al prologar la obra de Girondo *En la Masmédula* (1956) que es

> "un estallido final, un gran reverbero que concentra en un foco único todos los fuegos anteriores". "En este libro de fórmulas rituales se juega una de las aventuras más audaces de la poesía moderna. Sentimos en él el jadeo, la danza alrededor del fuego, la exaltación encantadora de los poderes verbales" 6.

Es una obra para leer en voz alta. Así lo entendió el autor: en 1960 grabó un disco poniéndole su voz y entonación personal a este texto.

Dentro del grupo de Florida, aparece Leopoldo Marechal quien entra en escena gracias, por un lado, a su letra y por otro, por su relación con Fijman y Arlt. En honor a la verdad, el estilo de su letra lo lleva a impostar biografías de sus contemporáneos más allegados y anécdotas en paradigmas y símbolos por lo que Fijman y Arlt están también allí.

Su relación con Roberto Arlt era de camaradería, de compartir redacciones de periódicos y también del chispazo que se desprende de ambas escrituras encendiendo el fuego del otro. Una muestra de ello es el reportaje a Leopoldo Marechal a cargo de Alfredo Andrés:

> "(...) Al leer sus obras, simpre me dió la idea de un Miguel Angel tallando un tronco de quebracho con un cortaplumas, porque tenía mucho que decir y medios expresivos rudimentarios. ¡Mejor para vos Roberto! Hay otros que manejan complicados recursos expresivos y no tienen nada que decir. En su narrativa siguió hasta los recursos de Rocambole, lo cual no es censurable, ya que Lautréamont hizo lo mismo y con la misma gracia en sus Chants de Maldoror. En 1929 él publicó *los siete locos* y yo las Odas para el hombre y la mujer, que nos intercambiamos. Después viajé a Europa, no volví al periodismo y él se me perdió, como tantos en el trajín de la ciudad. Casi 20 años después[en realidad fueron sólo diez años], al publicar en *La Nación* mi poema EL CENTAURO, recibí con sorpresa la siguiente carta escrita por Arlt en tinta roja y con su firma de jeroglífico:
>
> "Querido Leopoldo: (30 de Octubre de 1939)
>
> Te escribe Roberto Arlt. He leído en La Nación tu poema "El Centauro". Me produjo una impresión extraordinaria, la misma que recibí en Europa al entrar por primera vez en una catedral de piedra. Poéticamente, sos lo más grande que tenemos en habla castellana.
>
> (...) He recortado tu poema y lo he guardado en un cajón de mi mesa de noche. Lo leeré cada vez que mi deseo de producir en prosa algo tan bello como lo tuyo se me debilite.(...)"7.

Leopoldo Marechal tiene varios libros de poemas, ensayos, obras de teatro, muchos de los cuales no se conservan. Pero hay una trilogía de novelas: *Adan Buenosayres, El Banquete de Severo Arcángelo* y *Megafón o la guerra* que marcan un corte en su obra que el autor describe así:

> "escribí a los diez años mi narración inicial, *El pirata rojo,* a la manera de Salgari, mi entonces querido y envidiado maestro. Después, y en esa otra navegación que va del niño al hombre, se me trabucaron los planes y la vida; y todo entró para mi en un tirabuzón del suceder, entre lírico, dramático y cómico, del cual mi *Adan Buenosayres* dió buena información a su hora"8.

Estas obras no sólo son de una riqueza narrativa sorprendente sino que testimonian la manera en que este artista pinta y a la vez le pone música -como él lo quiso- con colores y con sonidos, cosas que sólo se podían decir desde el arte, con el sello de Leopoldo Marechal. Con forma de poema lírico en prosa desde ya asombroso, marcando los tiempos y silencios por momentos de gran conmoción social -los dos golpes militares de 1930 y de 1955 coincidieron con profundas crisis espirituales y etapas de aislamientos del autor de las que salió con una obra aún más interesante con personajes y escenas elevados al rango de lo mítico-.

Estas características hacen que se lo pueda considerar sin temor a equivocarnos como cronista del movimiento martinfierrista. *Adan Buenosayres* está dedicada a esos camaradas, "vivos y muertos cada uno de los cuales bien puede ser un héroe de esta límpia y entusiasta historia"- colocándose así su autor como

portavoz que supo no sólo tomar nota sino pasarlo al público a través de los decires de sus personajes. Manifiesta como *observación final* del prólogo:

> "podría suceder que alguno de mis lectores identificara a ciertos personajes de la obra, o se reconociera él mismo en alguno de ellos. En tal caso, no afirmaré yo hipócritamente que se trata de un parecido casual, sino que afrontaré las consecuencias: bien sé yo que, sea cual fuere la posición que ocupan en el Infierno de Schultze o los gestos que cumplen en mis cinco libros, todos los personajes de este relato levantan una "estatura heróica"; y no ignoro que, si algunos visten el traje de lo ridículo, lo hacen graciosamente y sin deshonor, en virtud de aquel "humorismo angélico" (así lo llamó Adán Buenosayres) gracias al cual también la sátira puede ser una forma de la caridad, si se dirige a los humanos con la sonrisa que tal vez los ángeles esbozan ante la locura de los hombres"9.

Las primeras páginas de *Adan Buenosayres* fueron escritas en París en el invierno de 1930. "Una honda crisis espiritual" -como decía y subraya el autor- lo substrajo "no sólo a los afanes de la literatura sino a todo linaje de acción"10. He aquí las razones por las que perdió contacto con Roberto Arlt. El libro fue editado recién en 1948. En el último de esta trilogía, escrito poco antes de morir en 1970, uno de sus personajes, como también de *Adan Buenosayres* es Samuel Tesler, nombre figurado con el que Marechal encubrió como personaje a Jacobo Fijman. Dice el autor para la Enciclopedia de la literatura argentina:

> "Quise en *Adan Buenosayres* incorporarlo a la mitología de nuestra ciudad, junto a Xul Solar, señalando su categoría de héroes metafísicos, es decir en un nivel superior del mito"11.

Marechal ha reconocido que la mayoría de los dichos del filósofo son de Fijman. Pero también algunos de Adan tienen que ver con aquél. Por ejemplo el diálogo en donde el personaje habla de la poesía como un disparate y de la creación poética como dado en tres tiempos en donde el primero, el de la inspiración, el poeta se ve asaltado por una ola musical que lo invade todo.

Con su obra póstuma *Megafón o La Guerra* que de alguna manera se quiere profética y que muchos han tomado como testamento narrativo, sigue ocupando su sitial de cronista, testigo del traspaso de postas que ya se estaba produciendo.

La lectura de *Adan Buenosayres* y *Megafón o La Guerra* depara no pocas sorpresas. Primero, los capítulos se denominan *Rapsodias*. En un diálogo sobre arte dice L. Marechal:

> "Siempre hallé mis mejores amigos entre los plásticos más que entre los escritores (...) Aprendí mucho de ellos y de sus técnicas, como asi mismo de los músicos, todo lo cual se advierte en mi *Adan Buenosayres* - la entrevista es anterior a *Megafon*- que es a la vez o está concebido como un gran "fresco" y una gran sinfonía"12.

Rapsoda precisamente era el nombre que le daban los griegos a los que iban de pueblo en pueblo cantando trozos de los poemas de Homero. Por extensión también se le llama rapsodia a la obra literaria compuesta por diversos materiales ajenos y a la composición musical constituída por fragmentos de otras varias. Esto no hace más que llevarnos al mismo punto: el cronista como recogedor de voces, y su función de propalador de algo que pasa a través de él, con él, que se dice a medias o se ostenta sin más.

En la última rapsodia, la número diez relata la muerte de Samuel Tesler,(que como dijimos es el nombre que le dió a Fijman en sus dos novelas) convirtiéndolo en personaje, en "héroe metafísico". (Señalemos que en la rapsodia uno, describe una acción destinada a rescatar a Samuel Tesler del Hospicio de la calle Vieytes para que participe en la gesta): "En este punto de mi última Rapsodia, y fiel al plan inexorable que impuse a mi trabajo de cronista", dice el autor a poco de comenzarla, le hace tener un encuentro voluntario con la parca, debía ser "una muerte popular y cantada", con la asistencia de testigos, cerca de un mediodía otoñal y donde pone en sus labios las "Lamentaciones de Samuel, filósofo villacrespense13" que son dignas de ser leídas. Impacta ver que el que murió recién concluído el otoño el 26 de junio de 1970 fue Leopoldo Marechal, antes de que su obra fuera editada y el primero de diciembre de ese año -aproximadamente junto con la aparición de esa obra- se produce el fallecimiento de J. Fijman.

El texto de *Adan Buenosayres* hace entrar en escena a un pintor que fue colaborador también de la revista *Martin Fierro* y que se convirtiera en el astrólogo Schulze en la pluma de Marechal. Me refiero a Xul Solar, señalado por Roberto Aizenberg como precursor del surrealismo.

En una de las autobiografías de Roberto Arlt dice haber nacido bajo la conjunción de Saturno y Mercurio, y que eso es una tremenda suerte según se lo asegura su astrólogo, quien le ha hecho su carta natal. En su obra teatral *El desierto entra a la ciudad*, figura la carta natal de su personaje, Cesar: fue hecha por Xul Solar y Alpherate.

Su nombre verdadero es Oscar Agustín Alejandro Schulz Solari nacido en 1887. Se interesó profundamente por la lingüística. Fue creador de escrituras, astrólogo y músico. Sabía muy bien alemán, francés, portugués, italiano, griego moderno y antiguo, latín y sánscrito. Comenzó a pintar en 1914. Utiliza los diferentes símbolos de la tradición religiosa, del pensamiento chino, de la cábala, de la alquimia, del tarot, del zodíaco y la Estrella de David y la Cruz.

Inventaba continuamente: El creol o neocriollo (que Leopoldo Marechal da a conocer a través de su personaje el astrólogo Schultze) lengua mixta de formas modificadas del español y portugués y palabras abreviadas del inglés y el alemán, con la que tituló muchos de sus cuadros. Hizo publicaciones en creol y textos inéditos denominados sansignos. J. L.Borges decía que eran relatos de sus excursiones por el otro mundo.También inventó un idioma universal de tipo monosilábico, sin gramática, de base numérica y astrológica combinable a voluntad. Un ajedrez con el cual era posible formar palabras, crear acordes musicales, pictóricos o plantear problemas matemáticos. También quiso modificar el piano tradicional y construyó otro con cuartos de tonos, tres hileras de teclas, etc.14 De él dice Aldo Pellegrini:

> "Constituye el ejemplo del artista total, para el que la pintura no es más que un lenguaje para expresar al hombre en toda su dimensión y profundidad (...) (sus) pequeños cuadros nos ofrecen un increíble cúmulo de dones: desde el encantamiento visual, el desarrollo de una fantasía impresionante y una honda espiritualidad, hasta la más pura poesía en imágenes, unida al humor más sutil"15

Pichon Rivière afirma que los pacientes esquizofrénicos son los que más espontáneamente se valen de la expresión artística y si bien dice que apiñan los elementos utilizados, que hay inmovilidad en la imágen y vaciamiento de mirada y que la rigidez "se siente", cosa que no se podría decir de la pintura de Xul Solar, sostiene también que su rasgo típico es mezclar en la obra dibujo y texto. Esto es carácterístico de la obra de Xul Solar y es lo que lleva a Aldo Pelegrini a decir que es un ejemplo del artista total. Hace pensar que las generalizaciones en cuanto a carácterísticas de la pintura o la letra no establecen una línea divisoria entre arte normal y arte patológico, como quiere Pichon Rivière. Que la diferencia pasa por otro lado y que sólo la particularidad del caso permite determinar.

En ese sentido ocurre lo mismo con el pintor Casimiro Domingo, que figura en el prólogo de las *Conversaciones* y con quien Pichon Rivière tomó contacto en el Hospicio de las Mercedes. Aldo Pellegrini no menciona esa internación cuando habla de él en *Panorama de la pintura argentina contemporánea*, pero escribe:

> "nació en España en 1882. Llegó a la Argentina en 1923. Toda su vida trabajó de zapatero. Después de los cincuenta años comenzó a dibujar con lápices de colores. Entusiasta del espiritismo, consideraba que un espíritu guiaba su mano. Pinta verdaderos laberintos formados por una trama ornamental entre los que aparecen esbozos de rostros, formas irreconocibles, signos que parecen surgir de una verdadera impulsión automática, o reflejar imágenes obsesivas de pesadillas. El color es puro y enriquece la superficie hasta darle la apariencia de tejidos o tapices primitivos. Por sus características reveladoras de una labor de indagación en el inconsciente, fue incluído por mí en la exposición del "Surrealismo en la Argentina"realizada en 1967 en el Instituto Di Tella"16.

Pichon Rivière le hubiera dicho quizá a Pellegrini, como lo hizo con Zito Lema, que un artista normal es únicamente el que logra conmover a otro y que si un artista alienado logra eso en alguien es porque ese alguien "tiene cierta afinidad con la locura". Sin embargo a pesar de estas generalizaciones Pichon Rivière tenía un cuadro de Casimiro Domingo en su consultorio.

Todo este movimiento representado por escritores y artistas plásticos, se nutrió al mismo tiempo de las vanguardias europeas. Sin embargo, una carácterística para tener en cuenta fue que en las revistas *Proa*, *Martin Fierro* o *Claridad* no hay mención explícita de Freud como sucedió en la vanguardia parisina. No obstante ello, las particularidades de sus obras produjeron resonancias importantes en Pichon Rivière.

Únicamente la revista *Sur* había hecho en 1935 una traducción de *Bergson y Freud* de B. Fondane y en 1936 publicó un artículo de su secretario de redacción G. De Torre, cuñado de J. L. Borges con motivo del octogésimo aniversario de Freud.

Como bien lo señala Hugo Vezzetti, dicho artículo representó un intento de penetrar en el terreno de la relación de Freud con la literatura y llegó a analizar las relaciones del mecanismo del sueño con la creación artística, como lo hicieron los surrealistas y también Pichon Rivière. Son interesantes, las consideraciones del autor que señalan este campo de la literatura como el lugar propio de Freud y el campo de las letras como el que más se corresponde con el psicoanálisis. Toma así mismo una entrevista de Giovanni Papini con Freud de 1931 donde, según H. Vezzetti

> "Freud se definía a sí mismo como un artista más que como un hombre de ciencia, proclamaba que Goethe era su modelo y explicaba que el psicoanálisis había nacido como la "transposición científica" de tres escuelas literarias: el romanticismo (Heine), el naturalismo (Zola) y el simbolismo (Mallarmé)"17.

Desde sus comienzos se puede entrever la relación de Freud y el psicoanálisis en Argentina, con un público que comienza a ocuparse de ello, alejado de las polémicas sobre su validez científica o no, de su posibilidad o no de inclusión en el campo de la ciencia, un público cada vez más numeroso que se caracterizó por su avidez por la lectura de las nuevas corrientes literarias, políticas, filosóficas, surgidas en el viejo mundo de la cual no estuvo ausente tampoco Freud y el psicoanálisis. Este fue un fenómeno que sin ninguna duda tuvo que ver con las modificaciones que se fueron produciendo en la sociedad argentina como resultado del brote inmigratorio, y de su particular inclusión en la vida social.

Tomando en cuenta esta vía por la que penetró el psicoanálisis en la Argentina, hubo publicaciones, obras de divulgación que impulsaron la llegada -tamizada- del pensamiento freudiano a sectores cada vez más amplios. Y allí nos encontramos con una sorpresa: La editorial Tor publica a mediados de la década del treinta, en diez volúmenes *Freud al Alcance de Todos.* Esta literatura de divulgación encontró campo propicio como decíamos, en las nuevas capas sociales surgidas a partir del impacto inmigrante y la aglomeración de sus descendientes, que han abandonado la estancia o la chacra por el arrabal o el centro.

Dentro de las ediciones Tor, *Freud al alcance de todos* ocupa un lugar particular, a ningún otro autor se le dió tanto espacio -diez volúmenes-. La colección aparece firmada por un desconocido: el Dr. J.Gomez Nerea que resultó ser el seudónimo de Alberto Hidalgo, controvertido escritor, gran amigo de Macedonio Fernandez, colaborador de *Martin Fierro* y fundador de la originalísima *Revista Oral* y de las revistas *Eldorado* y *Pulso.*

Sin temor a la equivocación, Alberto Hidalgo fue un autor de excepción en una época además convulsionada de hispanoamérica, en la que tuvo una importante participación. En su libro de poemas *Química del espíritu* dice:

> (...) intento aquí un arte mío, un arte personal, incatalogable, por la briosa independencia que lo distingue de las escuelas poéticas antiguas o modernas, aunquehaya tomado elementos del cubismo de Apollinaire, del "creacionismo"de Reverdy, de otros "ismos", voy en busca de un "simplismo"(...) libre de toda atadura, ayuno de retórica, huérfano de sonoridad, horro de giros sólidos y sobre todo de lugar común.
>
> (...) quiero obligar al lector a leerlos [a los versos] atentamente, con el fin de que las emociones penetren en su alma como caen las gotas, independientemente una de otra, paladeándolas, sintiéndolas, exprimiéndolas, hasta catar su sentido oculto, su recóndito sabor18.

Para ello propone las pausas -a diferencia de Breton como el mismo lo señala- para "dar lugar a que surjan, como comentarios de las mías, las emociones del que lee".

Quizás se trate de una amalgama siniestra entre su procedencia peruana, una sociedad porteña bastante elitista, su mordaz y feroz crítica literaria, la caída del presidente Yrigoyen a quien él había apoyado, la enfermedad y la muerte de su primera mujer acaecida en 1933 y luego su posterior intento de suicidio (relatado en *Actitud de los años* en 1933 como una experiencia de posesión que lo rescató de la muerte, después de no publicar durante cinco años). El caso es que Alberto Hidalgo había caído en el olvido y sale de esas tinieblas con el nombre de un supuesto doctor que practica la psicoterapia en Buenos Aires y que conoce al dedillo la obra de Freud, La colección publicada bajo el seudónimo de Gomez Nerea que Alberto Hidalgo había completado ya en 1935 abarcaba los siguientes títulos: 1) *Freud y el problema sexual*, 2) *Freud y los actos maniáticos*, 3)*Freud y el chiste equivoco*, 4) *Freud y la histeria femenina*, 5) *Freud y las degeneraciones*, 6) *Freud y los orígenes del sexo*, 7) *Freud y el misterio del sexo*, 8) *Freud y la perversión de las masas*, 9) *Freud y la higiene sexual* y 10) *Freud y su manera de curar*.

En la primera hoja de los diez tomos aparece una advertencia:

> "Creo que es de impostergable urgencia, hacer una vulgarización de Freud. La mayoría de la gente habla del sabio profesor austríaco sin haberlo leído. Se lo conoce de oídas. Aún más, buena parte de los que lo leen no lo entienden. El maestro, sin embargo, no dispone de un lenguaje abstruso. Por el contrario, es bastante claro; hace muy pocas incursiones por la filosofía; tiende a hablar con la mayor naturalidad posible; hombre de ciencia, se lo nota preocupado por no abusar de un lenguaje estríctamente científico. La dificultad, acaso provenga de que su obra es muy extensa.
>
> (...)Esta es mi obra, entregar al lector argentino, a quien presumo interesado en conocerlo, una síntesis de Freud, realizada lo más sencillamente posible"19.

Se trata de una síntesis bastante particular, donde aparece entremezclada la inclusión de importantes párrafos extraídos de la traducción de las *Obras Completas* de Freud realizada por López Ballesteros20 (sin aclarar esto último, aunque los párrafos están comillados), con un "supuesto material clínico" del propio autor y otras interpolaciones que a veces ocupan la mayor parte del libro, como en el de *Freud y las degeneraciones* que comienza con Hirschfeld que ocupa los primeros siete capítulos, sigue con Mauricio Caullery, Griessmann, para volver nuevamente a Hirschfeld; Freud sólo aparece escasamente citado. Esto hace que como el autor aclara, se trate de **su obra** y no meramente de una explicación o síntesis de Freud.

No dudo que Pichon Rivière haya tenido contacto con Alberto Hidalgo y que muy probablemente también haya leído esta obra increíble. Fue uno de esos extraños personajes que lo rodearon a su llegada a Buenos Aires, vinculado también a Roberto Arlt. Alberto Hidalgo como director de la revista *Pulso* hizo publicar *La sociedad secreta* de Roberto Arlt, un adelanto de su novela *Los siete locos*. En el año 1929 en la revista *La literatura argentina* Hidalgo escribe un comentario sobre esa novela de Arlt. Dice entre otras cosas:

> "Arlt es en nuestro ambiente un caso único: no conoce la gramática elemental, pero tiene una imaginación y un léxico exuberantes que hacen de *Los siete locos* una obra poderosamente sugestiva. Habría ganado Arlt publicándola con todos los errores de ortografía, según se lo aconsejé cierta vez"21.

Nos podríamos preguntar qué sentido tiene que figuren aquí, toda esta gente que se nucleó en torno de Florida y Boedo. Fueron traídos por un lado, por Pichon con Arlt y por Zito Lema con Fijman, por otro. Todos ellos, juntos, formaron un tejido. Dicho tejido, fue intespestivamente roto por el golpe del año 30 lo que no fue sin consecuencias: Arlt no publicó más novelas y pasó a la escena del teatro; Fijman desaparece para retornar muy tarde sólo para ser internado; Marechal se va víctima de una profunda crisis, Hidalgo también deja de publicar y "desaparece" como Alberto Hidalgo; Pichon abandona la redacción de los diarios y se va a Torres a trabajar como practicante de medicina y es impulsado al psicoanálisis, no sin este paso que le permitió dar el siguiente: comenzar lo que él denominó *psicoanálisis del Conde de Lautréamont*, bajo el auspicio y la acogida de los surrealistas locales.

Este camino por donde penetró el psicoanálisis en Argentina, permite por un lado tener una visión de una de las particularidades que marcan la entrada del psicoanálisis en nuestro país, que no está alejada de los vaivenes de nuestra historia política y social, como respuesta impensada que dió lugar a movimientos literarios y artísticos en general.

Es la vía que transitó Pichon Rivière, fundador junto a otros de la Asociación Psicoanalítica Argentina y sin lugar a dudas el que más representó esta mixtura. Pichon llega al psicoanálisis conducido por artistas y por una cultura muy particular con la que tomó contacto desde su infancia, la de los guaraníes. Y fue Pichon el semillero más fecundo de todos los que conformaron ese grupo inicial.

Sostengo por lo tanto, que el psicoanálisis en la Argentina lleva esta marca y que es por esta marca, por donde se introdujo y encontró cabida el discurso de Lacan.

Segundo encuentro

Pichon Rivière convoca permanentemente al artista al escenario de sus trabajos y en las *Conversaciones* entre Zito Lema y él pasan a formar parte de la puesta en escena, puesta a la manera del teatro griego y jugando como coro.

¿Qué artistas son convocados? En primer término Lautréamont y Arlt, los pintores Franco Di Segni, Pablo Picasso, Oscar Capristo, el poeta Sergio Enquin, Armando y Enrique Discépolo, Fedor Dostoievski, Vincent Van Gogh, Gustave Flaubert., Antonin Artaud, Arthur Rimbaud. Salvo Roberto Arlt, todos ellos aparecen como casos, en distintas conceptualizaciones que abarcan concepciones dentro de la psiquiatría, el proceso grupal o creador.

Uno de los tres tomos de su obra *Del psicoanálisis a la psicología social* se intitula *El proceso creador.* Su primer artículo, sobre el pintor Franco Di Segni lleva el siguiente epígrafe en francés:

> "Le but de la peinture surréaliste est la projection des secrètes métamorphoses du monde des objets dans les perpetuels échanges du subjectif et de l'objectif."
>
> Andre Breton22

El prólogo de esa obra -*Del psicoanálisis a la psicología social*- figura en el tomo uno que a su vez lleva el título de *El proceso grupal.* Comienza con uno de sus poemas en francés escrito en 1924 a los diecisiete años: *Connaissance de la mort*. Convoca y es convocado por el arte.

Es así que a fines de la década de los años cuarenta un grupo de intelectuales argentinos se une en torno de una publicación que denominan *Ciclo*. Convergen en ella poetas surrealistas y artistas plásticos abstractos. Dicha publicación tuvo una vida efímera: sólo dos números. Pero es interesante tomar nota de quienes integraban el núcleo directivo: Enrique Pichon Rivière, Aldo Pellegrini, Elias Piterberg y David Sussmann, todos médicos. En el número dos de esa revista Pichon Rivière publica un trabajo sobre Lautréamont. De todos ellos el único que prosigue en esa senda es Aldo Pellegrini que (además de ser el que publica la primera traducción integral de *Los cantos de Maldoror*) es de quien nos hemos nutrido en más de una oportunidad.

Aldo Pellegrini es considerado dentro de la literatura argentina como un verdadero militante dentro del surrealismo hispanoamericano, como poeta, teorizador y crítico de arte con una larga trayectoria que comienza en 1928 con la fundación de la revista *Qué*, y a pesar de que en ese momento no tuvo demasiada gravitación, a partir de 1945 gesta y dirige publicaciones en la que se nuclearon los poetas jóvenes de la llamada generación del 40. Entre ellas, debe mencionarse *Ciclo* (1948), *A partir de cero* (1952) *Letra y línea* (1953).

Pellegrini organiza en 1967 una exposición en el Instituto Torcuato Di Tella *Surrealismo en Argentina*. En su texto de presentación sostiene que el surrealismo no es un movimiento artístico sino un movimiento ideológico que "encuentra en el arte su justificación y su expresión". Por lo tanto tiene que tener "conección con la vida del hombre, con sus deseos y aspiraciones". Reconoce en ella como precursor a Xul Solar.

Entre sus principales cultores figuran J. Batle Planas -en su primera época- y su discípulo Roberto Aizenberg.

Aldo Pellegrini es por lo demás un reconocido crítico de arte (a la sazón como decíamos, médico, profesión que, siendo uno de los que más hizo por el surrealismo en estas latitudes,deja de lado) autor entre otras de *Panorama de la pintura argentina contemporánea*, *Antología de la poesía viva latinoamericana*, *Nuevas tendencias de la pintura*, traduce y prologa los *Cantos de Maldoror*, prologa a *Van Gogh el suicidado por la sociedad,* junto a Zito Lema en la revista *Talisman, Crisis* entre otras, habla de la obra de Fijman.

El prólogo a *Van Gogh el suicidado por la sociedad* se titula *Antonin Artaud el enemigo de la sociedad.* Allí se puede ver cómo su concepción de la crítica de arte justifica que esté ocupando su lugar en este escenario:

> "Para seguir las sinuosidades de este pensamiento en ebullición, no queda más recurso que identificarse al máximo con él, y acompañarlo hasta en sus contradicciones.(...) Más que el frío desmenuzamiento de un texto, con pretenciones de interpretación, (que habrá opinado Pellegrini del "psicoanálisis del Conde de Lautréamont"?) la función de la crítica debe consistir en una guía de ruta, que señale la conformación y los accidentes de la obra, en una especie de visión panorámica que respete su integridad, acompañe al texto e ilumine, si cabe, sus lugares recónditos, pero excluyendo toda maniobra que resulte agresiva para él .

Y en el párrafo siguiente agrega:

> "Es imposible hacer un análisis con criterio pretendidamente objetivo de la obra de Artaud, ni tener una idea alejándose para tomar una perspectiva de ella. Nada se ve alejándose, pero en cambio si nos acercamos lo suficiente, de pronto nos sentimos sumergidos, como envueltos en ese piélago ondulante de palabras agitadas por estremecimientos semánticos. Solo penetrándo en esa atmósfera de total exasperación puede alcanzarse el pensamiento de Artaud. No hay duda de que para realizar una indagación de esta clase hay que tener conciencia de las dificultades y de los riesgos de extravío.(...) No hay más medio para utilizar, pues, que la inmersión en el texto".

Es bueno tomar nota de la manera en que se propone y propone a otros hacerse lector de Artaud.

> "Nos encontramos, entonces, frente a un nuevo tipo de escritura en la cual se vuelca la totalidad de la experiencia vital más honda, con prescindencia de estructuras formales previas, o de una intención estética de cualquier tipo. No se aspira en ella a ningún ideal de belleza o perfección. Ya no es más literatura. Lo que no quiere decir que antes no se hayan realizado intentos parecidos de liberación del lenguaje. Los encontramos en Rimbaud, en Lautréamont(...). Ningún lenguaje como el de Artaud puede considerarse casi acción pura, desvinculado de todo desarrollo especulativo(...) La palabra en sus manos no es un medio para la seducción o el embaucamiento, es un medio casi despiadado de indagación. De este modo quiso devolver al lenguaje su cualidad de instrumento para alcanzar la verdad última.(...). "En donde los demás ponen obras yo no pretendo sino mostrar mi espíritu"

cita de Artaud que le permite señalar que en él

> "de pronto la palabra adquiere la dimensión del gesto. Poesía y vida auténtica se confunden como en Rimbaud, Lautréamont, Trakl, Pessoa".
>
> (...)"Artaud, con su punto de vista de la universalidad de lo poético, podría haber subscrito la frase de Nietzsche que dice: "el arte no tiene por objeto dejar obras que el tiempo deteriora sino crear artistas en todos los hombres, y despertar en el hombre común el genio dormido (...)
>
> "Cuando observamos la obra de un artista alienado en la que se sobrepasan los límites habituales de la creación, se tiende a creer que, si bien la locura no produce el genio, indudablemente lo despierta, de un modo semejante al "despertar"de que habla el budismo Zen"23.

Ese "despertar"-aclaremos- es el *satori* que también significa iluminación. Tanto el prólogo que realiza a las *Obras Completas* del Conde de Lautramont y el análisis que hace de la obra de Fijman permite afirmar que este decir sobre Artaud les cabe a los otros. Así mismo lo que sostiene Aldo Pellegrini de la enfermedad mental coincide absolutamente con lo de Fijman, Zito Lema, Artaud. Démosle la palabra a este último cuando dice:

> "Van Gogh no murió a causa de una definida condición delirante, sino por haber llegado a ser corporalmente el campo de acción de un problema a cuyo alrededor se debate, desde los orígenes, el espíritu inicuo de esta humanidad"24.

Este pensamiento de Aldo Pellegrini se contrapone en algunos puntos al de Pichon Rivière. En la revista *Ciclo* N* 1 hay un artículo de Pichon que lleva el título *Picasso y el inconsciente*. Se trata de un comentario sobre un artículo que bajo ese nombre aparece en *The Psychoanalitic Quarterly*en 1944 perteneciente a F. Wight. En el N* 2 está *Vida e imagen del Conde de Lautréamont*.

Los puntos en que se contraponen ambos, están referidos a la forma de acercarse a la obra de arte. "Más que el frío desmenuzamiento del texto con pretenciones de interpretación" dice Pellegrini. Acompañarlo, seguirlo, iluminar sus lugares recónditos, dejar que se produzca, inmersión en el texto, es su propuesta. La de Pichon, en el artículo sobre la pintura de Picasso por ejemplo, (pero también en el escrito sobre Lautréamont como veremos) se detiene a enumerar y desmenuzar los símbolos presentes en los diversos períodos de su obra.

Pichon no lee a la letra, que es lo que indica Pellegrini. En el *Psicoanálisis del Conde de Lautréamont* en efecto, dice por ejemplo25:

> "*El pacto con la prostitución** tiene en este poema el sentido de un pacto con el vicio, con la homosexualidad, con la madre. Lautréamont construye este poema con la técnica del sueño, recurriendo, para expresar sus conflictos, a procedimientos mágicoanimistas"26

Si Lautréamont construye sus poemas con la técnica del sueño, el procedimiento que lo carácteriza no es mágicoanimista sino, como lo quiso Freud, la condensación y el desplazamiento, y su interpretación es un desciframiento. La novedad del método freudiano es la de tomar el sueño como un texto a descifrar: la imagen onírica tiene que ser sometida a una doble operación: traducción y transliteración, con preeminencia de esta última; o sea a operaciónes de lectura. Decir que lo que caracteriza, lo que haría expresar un conflicto como sueño es lo mágicoanimista es no tener en cuenta lo que Freud expresó desde la primera línea de la *Interpretación de los sueños*.

Precisamente el surrealismo, al que Pichon adhiere, pone énfasis en el sueño (Bretón escribía sus sueños analizandolos elemento por elemento), en la arbitrariedad significativa del humor, en el azar de pensamiento, en sus erupciones. Sostiene que la locura puede volverse un medio de creación, de la misma forma que los sueños y las pesadillas y al sostener la continuidad entre sueño y vigilia surge el cultivo y la evocación deliberada de los sueños como forma de creación artística.

Y es en el ámbito surrealista, donde recibe su primera acogida con el *Psicoanálisis del Conde de Lautréamont*.

Es adhiriendo a ello que Pichon Rivière manifiesta en el prólogo a su obra:

> "El descubrimiento de la continuidad entre sueño y vigilia, presente en los mitos que acompañaron mi infancia y en los poemas que atestiguan mis primeros esfuerzos creativos, bajo la doble y fundamental influencia de Lautréamont y Rimbaud, favoreció en mí, desde la adolescencia, la vocación por lo siniestro"27.

La mitología que lo acompañó en su infancia privilegia también la palabra soñada o revelada que pasa a constituir al guaraní como sujeto en cada uno de los actos de su vida: concepción, nacimiento, paternidad, maternidad, enfermedad, muerte, recepción de nombre, poesía, canto. Lo que se sueña o se revela denota no sólo la continuidad entre sueño y vigilia sino también la subordinación de está última, su determinación

por la primera. También la cultura guaraní señala en contraposición con Pichon que lo que se sueña no se interpreta, se lee.

Tercer encuentro

El tercer encuentro de Pichon con artistas va a producir finalmente la entrada de Lacan en la Argentina. En ese tiempo -1960- Pichon Rivière crea la escuela de Psicología Social. Confiesa a Zito Lema que su interés creciente por la actividad de los grupos en la sociedad, implicó abandonar el psicoanálisis ortodoxo que lo había apasionado hasta ese momento. Esto, dice fue un "obstáculo epistemológico -¿o epistemofílico?- una aguda crisis que sólo supera con la publicación de su obra y con ese título *Del psicoanálisis a la psicología social*.

Es necesario acotar que en 1956 se había separado de Arminda con la que había tenido tres hijos; Enrique, Joaquín y Marcelo. Ricardo Avenburg llega a decir que

> "Su separación con Arminda Aberastury, la "Negra Pichon", hecho que, además de las implicancias familiares y personales, fue un impacto en los diversos ámbitos en los que Pichon intervenía, y en particular estaba entrelazado con una crisis institucional en la A.P.A. Me animaría a decir que la separación de los Pichon fue la culminación de la existencia de la A.P.A. como grupo primario que funcionaba casi como una familia, proceso que llevaría, en la década del 60, a su transformación en un grupo institucionalizado"28.

En 1978 en *La Entrada del Psicoanálisis en la Argentina29* German García titula su último capítulo: *1977. Consumación de Pichon Rivière.* Consumación tiene el doble sentido de llevar a cabo totalmente una cosa - por el lado de consumar - y de destruir, extinguir. También recibir o tomar el sacerdote en la misa el cuerpo y sangre de Jesucristo - por el lado de consumir -. Al parecer, todo esto tiene que ver con Pichon Rivière. Dice German García:

> "Se lo encuentra en tantos discursos que su consumación adquiere dimensiones de comida totémica: un cuerpo - un discurso - despedazado, una devoración que digiere y devuelve -el excremento no es el resto de una exitación sino la causa de la misma - dispersiones y resonancias (...) Pichon Rivière consuma (lleva a la total perfección) el discurso que engendra la crisis de la universidad de la misma manera que José Ingenieros consumaba el discurso de una Universidad triunfante". Y agrega: "Pero como la transferencia introduce otra historia en la Historia, el discurso de Pichon Rivière, en una elipse imposible, irá a resonar en la vocación de Oscar Masotta de una manera inesperada. Quiero decir producirá una resonancia, donde Pichon Rivière y sus seguidores no podrán reconocerse. Sin embargo, allí se encuentra el deseo de Pichon Rivière: basta evocar su historia 30".

German García esta ubicado aquí en el lugar del que da el testimonio indirecto, que recibió algo que le fue pasado y que él da de esta manera, constituyendose en testimoniante, con lo que se produce la transmisión a la manera del chiste. El testimonio que Masotta pasó, y que él recibe y pasa, no fue de algo que aprendió, es algo que se le reveló, inesperadamente, como en un relámpago.

El libro de Oscar Masotta *Ensayos Lacanianos* publicado en 1976 permite ver de qué manera juegan esas resonancias y cómo se expresan. Como epílogo de los *Ensayos Lacanianos* Oscar Masotta coloca su *Comentario para la Ecole Freudianne de Paris sobre la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.* Tiene que ver - según él mismo lo afirma en el prólogo - "con el breviario histórico de parte de mis hitos identificatorios31".El resultado de esta fundación, lo coloca en un fenómeno tangencial. Cito:

> "Hubo en Buenos Aires - él no ha muerto - [el texto es del año 1975 y Pichon Rivière muere en 1977] una panacea para muchas demandas de saber: mi querido doctor Pichon Rivière. (...)El freudomarxismo fenomenológico de uno, el informacionalismo del otro, el institucionalismo de terceros, todo había partido de Pichon. Y por otras razones, o a otros niveles, también la Escuela Freudiana. Quién no recuerda cuando Pichon decía que el secreto de un esquizofrénico es aquéllo de lo que en la familia no se habla o que había que seguir sus pistas pero para interpretarlo como

> una charada? Su vida era una verdadera deriva y de alguna manera siempre se tenía que ver con ella.(...) en una época en que mi propia deriva me acerca a la suya (...) Cuando con el transcurso del tiempo Pichon lesiona seriamente su salud por un cierto abuso del alcohol y de drogas, no las pesadas ni las modernas, las de farmacia, el viejo es inhibido por la Asociación Psicoanalítica Argentina. Qué se les puede reprochar? Después de haberle ofrecido asistencia médica y psicoanalítica, qué más podían hacer? Como esas familias demasiado estructuradas, o tal vez demasiado internamente torturadas ya, a las que nada enseña la producción de un loco. Desde aquel entonces la vida de Pichon ha pendido siempre de un hilo.(...). Conocí a Pichon poco antes del quebranto de su salud. De su biblioteca que no era avara ni rencorosa salen como conejos de la galera seminarios mimeografiados de Jacques Lacan, dedicados de Lacan a Pichon, a los que un mortal -quien habla- jamás habría podido ni soñado haber accedido algún día y de otra manera. Es él quien pone en mis manos los primeros números de La Psychanalyse, quien bondadosamente baja de los estantes de la biblioteca de la Asociación Psicoanalitica polvorientas revistas con material lacaniano, él quien finalmente me invita a informar en su escuela sobre los resultados de mis lecturas 32".

Desde cierto ángulo puede sorprender esta forma *particular* que Masotta eligió para dar cuenta ante la *Ecole freudienne de París* del acto de fundación de la homónima de Buenos Aires.

Pero no desde el camino que estamos transitando. Y tampoco desde lo que ha sido el discurso, la letra de Masotta. *Particular* en el sentido de hacerlo desde sus propias razones, como él dice, porque hay del *poner algo de sí* en esto que es importante seguir paso a paso.

El discurso de Pichon Rivière fue a resonar en la vocación de Oscar Masotta, decía German García. Con este empuje y con el material que le proporcionara, se introdujo en la lectura de Lacan y a través de ella en el campo freudiano que Lacan balizó, haciendo acto de fundación de esa escuela freudiana que se nominó de Buenos Aires.

"El lugar de Masotta era excéntrico" según German García, se puede afirmar que el de German García también. No hay que olvidarse de su novela, de sus ensayos, ni de la revista *Literal* de la cual fuera director en la década del 70, ni de su excelente trabajo sobre Macedonio Fernandez, ni de su crítica a Roberto Arlt en 1952 en *La novela argentina*, ni de la descripción de su encuentro con Pichon Rivière.

> "(Conocí a Pichon Rivière - así lo escribe, entre paréntesis, como una acotación o una confidencia - fuera del campo de su práctica, sosteniendo ese diálogo imposible que se produce cuando el deseo de ser reconocido impide reconocer que nos desea el Otro: pero alcancé a escuchar que Lautréamont era el doble que garantizaba tanto su inmortalidad como anunciaba su muerte. El puente entre Ginebra y el Chaco es tan misterioso como el que puede existir entre Montevideo y París.)".

De acuerdo con German García el lugar exéntrico de Masotta es en relación a los centros de psicoanálisis argentino -A.P.A.- y vale la aclaración porque con Lacan no podemos pensar que lo sea del campo freudiano por él señalizado: Masotta provenía de lugares donde se discutía y estudiaba la fenomenología de Sartre y Merleau-Ponty, de la crítica literaria, de las reflexiones sobre la plástica, de la lingüistica saussuriana, de la antropología de Levi-Strauss. Sabemos por otra parte que es también de este lugar supuestamente exéntrico del que Pichon Rivière se nutrió -no sólamente en su juventud como afirma German García- y que a pesar de sus pasos perdidos y de sus dispersiones nos permite hoy perseguir este hilo.

Masotta provenía de la crítica literaria y desde allí tropieza con Roberto Arlt.

Habíamos dicho que después de la muerte de Roberto Arlt, sus obras y él mismo habían caído casi totalmente en el olvido. No se volvío a publicar nada de él ni se pusieron ya en escena sus obras teatrales y lo que había quedado de lo publicado permanecía en los sótanos de las editoriales.

El 30 de mayo de 1950 Raúl Larra lanza *Roberto Arlt, el torturado* en la editorial Futuro por él fundada y prepara la reedición de la obra completa de Arlt que se concreta en ocho tomos a lo largo de dos años. En el prólogo a su libro Raúl Larra manifiesta que se dió a la tarea de exhumarlo y convoca:

> "Pienso que queda mucho por decir. En el aspecto estricto de la crítica literaria, en el análisis de su lenguaje, de sus aportes al idioma argentino. Qué hermosa tarea para un estudiante de Filosofía y Letras la de fichar el léxico de Arlt! La riqueza que descubriría!. Satisfecho estaría si este libro ayudara a abrir esos estudios y a despertar la curiosidad de los más jóvenes que oyen hablar de Arlt como de un personaje legendario supuesto que no puedan abrevar en sus libros, desaparecidos -desde hace mucho- de las librerías"33.

La convocatoria no cayó en saco roto y es así que desde dicha Facultad reaparece Roberto Arlt, gracias a las reediciones y el desempolvamiento realizado por Larra. En 1954 la revista *Contorno* que se acaba de fundar y que nuclea a los hermanos David e Ismael Viñas, a Oscar Masotta, a Juan José Sebrelli entre otros, dedican el segundo número completo a Roberto Arlt. Motivados por el desafío lanzado por Raul Larra toman el escrito de Roberto Arlt como fundante de un nuevo estilo en el campo de las letras.

Larra era militante del partido comunista y recibe por su libro, y por algunas apreciaciones y puntos de vista, como la de decir "Roberto Arlt es nuestro", o la de pintar el panorama político y social de Argentina desde una postura netamente partidaria, una crítica desfavorable del grupo de*Contorno*. Pero en honor a la verdad, toda la crítica de la mitad de los años 50 en adelante es una crítica politizada.

La intelectualidad argentina se debate y se divide con el advenimiento del peronismo, es decir, luego de que Perón fuera elegido presidente en 1946 entre los que lo apoyan y los que se colocan como feroces adversarios. Así David Viñas critica a *Adan Buenosayres* por estar escrito por un populista (término con que la izquierda denominaba a los partidarios del peronismo), Arturo Jauretche -quien fuera otrora partidario de Hipólito Yrigoyen- escribe entre otros libros *Manual de zonceras argentinas* y *El medio pelo* dirigido a la intelectualidad que se nuclea en el liberalismo o en la izquierda liberal como el grupo de *Contorno*, etc. Se habla entonces de izquierda liberal, liberalismo, populismo, izquierda dogmática, ideología pequeñoburguesa en el marco y dirigiendo la crítica literaria. Desde varios de esos grupos se disputa a Arlt.

Oscar Masotta, desde el nucleo que confluye en *Contorno* realiza una obra en 1957 que fue publicada en revistas, hasta que en 1965 se edita en un libro bajo el título: *Sexo y traición en Roberto Arlt*.

El 13 de setiembre de 1979, a los 49 años de edad, Oscar Masotta fallece en Barcelona. Se queja German García en el prólogo que escribe en su homenaje, en un libro de Oscar Masotta de edición póstuma. Se trata de *El modelo pulsional*. La queja de German García en ese prólogo que titula *Historia y transmisión* se refiere a que, mientras el diario *El País* de Madrid, despide a Masotta con las siguientes palabras:

> "Con una coherencia tan fatal como el destino que el psicoanálisis atribuye a cada individuo, la muerte vino a sellar con el derrumbe biológico, la muerte simbólica que, con la mudez, sobrevolaba desde hace aproximadamente un año la vida de Oscar Masotta, *maestro y máximo exponente34* del psicoanálisis lacaniano en lengua española"35.

Titulan el artículo "Fallece en Barcelona el psicoanalista Oscar Masotta". En Argentina en cambio, la prensa habla del "ensayista", del "escritor", dedicado "al estudio del psicoanálisis". ¿De qué está hablando?

German García comienza su artículo con una cita de Masotta:

> "Estuve pensando hace poco en el destino de la literatura de quienes, como nosotros, sólo disponemos de los analistas como audiencia. Temible. Sólo tendremos lectores dentro de veinte años (un escritor de otro tipo puede fantasear a su audiencia en término de cientos de años) si la banda que hoy nos lee se mantiene hasta mañana".

Por lo que dice German García la banda ya no lo seguía tanto el 10 de setiembre de 1978, cuando Masotta escribió esta carta a la *Escuela Freudiana de la Argentina*. Esa Escuela no era la misma que se fundó con Masotta. Hay un grupo que "termina provocando una escisión".

Isidoro Vegh por su parte, reconoce cómo única deuda con Masotta el haberle "presentado" el texto de Lacan y afirma que:

> "El acercamiento de Masotta a Lacan fue distino del mío: él no llegó desesperado por una práctica, sino desde la filosofía y la literatura. Por eso la enseñanza de Masotta en la Argentina estuvo más que nada centrada en la retórica de Lacan (...) Nosotros siempre nos preguntábamos: Lacan es un buen teórico, pero será un psicoanalista?. Cuando estuvimos con ellos [se refiere a Maud y Octave Manonni que hicieron su arribo por estas tierras en 1972], nos encontramos por primera vez con dos analistas lacanianos que contaban de su práctica y pensaban de otra manera"36.

> "(...) Desde su comienzo la fundación de la Escuela estuvo marcada por la división entre dos sectores muy diferenciados, unos que venían de la práctica del análisis, otros que venían de la literatura y la filosofía."37.

La comunicación de Vegh sigue, "una escuela freudiana no puede girar alrededor de cursitos y seminarios, tiene que girar alrededor del analisis". En fin, unos y otros no son explícitos en sus críticas, ni hay citas textuales como para poder tener una mayor claridad. Además excede lo que este trabajo se propone ya que habría que ir a los textos de cada quien para poder continuar. El caso es que Masotta falleció, muchos piensan que trágicamente atrapado por la tristeza -él decía en el artículo antes citado que su propia deriva lo condujo a Pichon -y la Escuela Freudiana de Buenos Aires siguió una senda de disputas y entuertos que no es la que aquí interesa.

El problema fundamental que en esto está planteado de soslayo, es el de la transmisión.

Se pueden nombrar a Lacan y a Pichon Rivière para decir dónde se han nutrido en infinidad de oportunidades, dejándose enseñar por poetas, pintores y filósofos, extrayendo de ellos el agua que les hacía falta para su molino.

La transmisión en psicoanálisis no tiene que ver con una práctica "en sí" del psicoanálisis y el problema del análisis personal en una brecha nueva en una disciplina como el psicoanálisis ha sido un largo problema en Argentina que ni unos ni otros toman, por qué ¿quiénes eran los analistas de ese grupo? ¿De qué manera critican o ponen en cuestión lo que recibieron via divan?

German García dirige su queja a los que quieren borrar de un plumazo a Masotta de su lugar en la práctica psicoanalítica en Argentina. Pero a pesar de que cita sus propias palabras referidas al papel que le cupo a Pichon Rivière en cuanto a lo tangencial de su transmisión, descalifica su inclusión. Llega a afirmar que es porque Masotta se consideraba un "autor sospechoso" que cita a Pichon en su presentación en la *ecole freudienne de Paris*. ¿Y qué importancia tendría citar a Pichon Rivière entonces, que ya ni figuraba en la A.P.A? ¿Masotta pensaba que era sospechoso para Lacan? ¿O el sospechoso va dirigido a la "comunidad"psicoanalítica argentina?

El hilo con el que estamos tejiendo nos ha llevado a Pichon por esta vía de transmisión, que no tuvo que ver con la A.P.A., ni con la Escuela de Psicología Social ni tampoco con la Escuela Freudiana de Buenos Aires. El hilo toma lo que Pichon Rivière abrió trabajando con la locura, acompañado siempre por el caso del Conde de Lautréamont y que fue sostenido por este tejido de encuentros que presentamos, a través de sus decires y testimonios escritos.

Otros bien intencionados "psicoanalistas" hablan del psicoanálisis en la Argentina y eligen la vía de Garma, de Racker, sin animarse a pronunciar el nombre de Pichon Rivière y aseguran que los inmigrantes en la Argentina tuvieron dos opciones o locos o psicoanalistas. ¿Qué pasa? ¿Es que Pichon no les permite demarcar tan ligeramente esta diferencia?.

Masotta lleva a cabo la presentación de los resultados de las lecturas realizadas con el material que Pichon le diera en 1964. Su título: *Jacques Lacan o el inconsciente en los fundamentos de la filosofía*. Su deriva lo lleva a conocer a Pichon, ¿pero Cuál?

Dijimos que en 1957 escribió sobre Roberto Arlt y recien se publica como libro ocho años después bajo el título *Sexo y traición en Roberto Arlt*. Lo que le pasó en el tiempo que media entre esas fechas es relatado

en el texto de su presentación leída en el salon de "Artes y ciencias": *Roberto Arlt, yo mismo.* Nuevamente no sólo da de sí en esta comunicación sino que investiga qué hubo de él en su trabajo sobre Roberto Arlt.

Masotta explicita en esa comunicación que aceptó la publicación de ese libro porque era "bueno, para él".

> "Acompaña las intuiciones del autor y trata de explicitarlas, a otro nivel y con otro lenguaje"38.

Por ese entonces, confiesa, él no era un apasionado de Arlt sino de Sartre. En el prólogo de *Ensayos lacanianos* (1976) confesará a su turno que en el artículo presentado en la escuela de Psicología social de Pichon Rivière un año antes de esta comuniciación "se apoyaba en referencias" "superadas" ya que "intentaba sellar la unión entre psicoanálisis y marxismo" y liberarse del impacto de la fenomenología francesa. Evidentemente la lectura de Lacan contribuyó a que lo pudiera hacer. Estas referencias también marcan esta comunicación.

Masotta tiene la capacidad y la importancia de transmitir sobre Arlt lo que Pichon no dijo directamente, pero está en su obra:

> "El mensaje de Arlt? Que en el hombre de la clase media hay un delator en potencia.(...)
>
> Actuar es vehicular ciertos sistemas inconscientes que actúan en uno al nivel del cuerpo y la conducta, sobre ciertos carriles fijados por la sociedad. Actuar es, a cada momento, a cada instante de nuestra vida, como tener que resolver un problema de lógica (...) Por un lado la sociedad *nos enseña* y por otro, estamos llamados, solicitados, constreñidos, todo a la vez, a resolver cuestiones que el medio social nos plantea. Solamente que esas cuestiones dificilmente pueden ser resueltas en la perspectiva de lo que se nos ha enseñado, (...) y la relación que va de uno a otro término, en sociedades enfermas como las nuestras, es una relación absurda o directamente contradictoria. Pero como la capacidad lógica del hombre es infinita, siempre es posible resolver problemas imposibles: hay gente que lo hace. Son los enfermos mentales. En este sentido la enfermedad mental (...) es exactamente lo opuesto a la incoherencia. Es más bien la puesta en práctica de la máxima exigencia de lógica y razón. (...)
>
> Y solamente habría que hacer esta salvedad. Que cuando hablamos de lógica y coherencia, aquí, nos referimos menos a una lógica pensada por el individuo que se enferma que a una lógica que *se piensa en el enfermo mental*. Y en cuanto a la relación entre conducta mórbida y conducta de delación: la tesis de Arlt. Y es profundamente verdadera"39.

En el texto de 1957 también subraya algunos puntos:

> "Los personajes de Arlt son perfectos psicópatas y/o psicóticos, y *los siete locos* son exactamente eso. Los síntomas son bastante claros: ensimismamiento, imposibilidad de tener relaciones normales con los demás, delirios de destrucción, perseverancia, trastornos en la corriente de pensamiento (...), complejo de dependencia, enjuiciamiento negativo de sí mismo, etc. Y si se agrega que esos personajes se sienten interiormente vacíos se podría diagnosticar (...) esquizofrénicos. O si se piensa en la inclinación a teatralizar la humillación (...) se podría diagnosticar histéricos, (...) Los "enfermos" de Arlt están enfermos porque la sociedad, literalmente los ha enfermado, y a la vez la enfermedad es una *perspectiva privilegiada* abierta sobre esa sociedad" 40.

¿Qué habría de aparecer en el libro de lo que era yo? se pregunta después Masotta. Y bien, dice "ya entonces en 1957, estaba yo un poco loco". Había entre él y Arlt, sostiene, una relación estrecha, una relación de caminar las mismas calles y soportar los mismos miedos económicos. En 1960, de la noche a la mañana, su salud mental se quiebra -uso sus palabras- y una "insufrible enfermedad cae" sobre él.

Jorge Balan indica que Masotta ingresó en la clínica que dirigía Alberto Fontana, con el cual participaban varios de los que se congregaban en *Contorno* en un grupo operativo. Masotta comienza al mismo tiempo un psicoanálisis con Francisco Perez Morales. Seguramente ambos estaban vinculados y es a través de ellos que traba relación con Pichon Rivière, el creador de los grupos operativos.

La muerte de su padre lo golpea fuertemente y con dos intentos de suicidio a cuestas transita un camino intrincado donde pierde toda posibilidad de acción. Ese hombre, su padre, lo describe como un digno personaje arltiano:

> "Se ha llevado con él de una buena vez al empleado bancario, sus "miedos de fin de mes"(como decía Arlt), los rasgos pusilánimes de su carácter, su ignorancia, su mala fe ideológica, su ceguera y su cobardía, su antisemitismo".
>
> "Mi padre había muerto y yo había "hecho" una enfermedad en "ocasión" de esa muerte"41.

Y ¡Oh! ¡Sorpresa!, dice que en ella, en esa enfermedad que hizo en ocasión, en honor, como don a su padre, él se parecía más a un personaje de Arlt que a él mismo, o a él mismo "más que a ninguna otra cosa". Además de la influencia de Sartre y Merleau Ponty, esto que ya estaba en él y que estaba en Arlt, era lo que guió su mano en ese libro.

Presentar él mismo ese libro sobre Arlt, lo ha llevado a hablar de sí, estando seguro de que esta manera de hacerlo lo acerca a Arlt, lo coloca en su línea. Esta línea es también la que tomó Pichon Rivière.

Los días 16, 23 y 30 de julio y 6, 13 y 20 de agosto de 1969 en el Instituto Torcuato Di Tella, Masotta da un seminario sobre *La carta robada*. Se publica en 1970 bajo el título *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. En su introducción advierte que ese es un ejemplar raro, escrito por un no psicoanalista, es decir que no ha salido de la oficialidad de la A.P.A ni detenta el título ni de médico ni de psicólogo. Él es un escritor, representante también del grupo vanguardista que a partir de los años 60 se nucleó en el Centro de Artes Visuales en el Di Tella. En el año 66 había pronunciado una conferencia en ese lugar sobre *Arte pop y semántica* y realiza la Primera Bienal Mundial de la Historieta en la última etapa del Di Tella.42

Una publicación de esos años 60 muestra de esta manera esa otra *deriva* a las que hace alusión Masotta por la que se dejaba conducir en un tiempo en que formaba parte de ese movimiento que ha girado en torno al Instituto Di Tella: Se trata de *Happening43.* En su portada figuran como autores Oscar Masotta y otros. Él mismo prologa la obra y aporta dos artículos: *Los medios de comunicación de masas y la categoría de "discontínuo" en la estética contemporánea* y *Yo cometí un happening.* ¿Por qué decimos que esta es otra de las derivas que puede haber compartido con Pichon?

Pichon estuvo relacionado, abrevando permanentemente en y del campo del arte. Su acercamiento hacia la plástica fue importante; en las *Conversaciones...* hay dos collages del propio Pichon. En *el proceso creador*, la mayoría de los artículos giran en torno a la plástica. *El objetivo estético*por ejemplo, es un fragmento de una Mesa Redonda en el Museo Nacional de Bellas Artes el 17 de setiembre de 1963, en la que participa junto a Jorge Romero Brest, crítico de arte que fuera director del Museo y tambien del Centro de Artes Visuales del Instituto Di Tella. En dicho instituto se forjaron las nuevas camadas de plásticos en los años 60 además de dar cabida a otras expresiones artísticas como la música rock, la danza, el teatro, la crítica de arte y las conferencias sobre arte. En varias muestras y conferencas participó por ejemplo Aldo Pellegrini. Y sin lugar a dudas Pichon estuvo relacionado a ello.

Nos enteramos por esta publicación de Masotta que la palabra *happening* está referida a hechos artísticos que con la vaguedad misma de la palabra impide precisar sus límites. A pesar de que sus cultores la emplean para referirse a un hecho que prefieren ubicar como teatral, sus pioneros en norteamérica fueron artistas plásticos. Intervienen por lo tanto fenómenos artísticos diversos: música - los músicos del rock nacional participaron en alguno de estos hechos en el Di Tella- danza, objetos que desarrollan acciones, el montaje que adquiere relevancia y fundamentalmente, el público forma parte del hecho, y es manipulado de manera creativa; en general cabe decir que las personas son tratadas como objetos y el uso del lenguaje lo es más como efecto sonoro que como medio de significación. Su contenido tiene que ver con lo onírico y se lo ha relacionado al dadaísmo, surrealismo, al teatro de la crueldad de Artaud.

En el libro de Masotta, surgido de las entrañas del Di Tella, dedicado a Allan Kaprow y a la memoria de Alberto Greco, además de estudios referidos a la obra de arte y las nuevas concepciones que el *happening* comporta, aparecen documentos de los distintos happening realizados durante el año 1966 en los cuales no sólo intervino Oscar Masotta, sino que fue propiciador. Para ello viajó a Estados Unidos y a París para tomar contacto con sus cultores y participar en sus *happening.*

A Masotta le interesa el *happening* por varias razones: En primer lugar, porque es un género de actividad artística que comienza por ampliar la extensión misma de la noción de obra, en segundo lugar, porque el *happening* es un arte de lo inmediato, en tercer lugar, porque el *happening* se constituye sobre un "desplazamiento" del imaginario y unido a ello en un cuarto lugar, por la categoría de "discontinuo" en la estética contemporánea que pone en juego. Masotta sostiene que lo que el *happening* perturba es el contexto mismo:

> "(...) se involucra en uno sólo lo dos contextos, el imaginario (el de la escena) y el real (el del teatro involucrando a la escena). Desde entonces una luz tenue sobre la escena no *denota* el amanecer dentro del texto imaginario de la obra, sino que invade textualmente la sala, textualmente, la "ambienta". Pero por lo mismo, y del lado de la acción, dentro de la escena, toda continuidad del texto imaginario deviene imposible (...)
>
> (...) simultáneamente, el lenguaje no sólo queda aislado de la cosa sino que al hacerlo revela sus babas, por decirlo así, sus adherencias a la cosa y a los acontecimientos.(...) el hombre sano no es demasiado diferente a esos enfermos esquizofrénicos que no pueden dejar de comentar con nombres y palabras los acontecimientos y las cosas (...).La operación dadaísta - en la que, aclaremos reconoce puntos de contacto- consistiría en la producción de un cierto estupor con respecto a esta hibridación de componentes en que consiste cualquier tipo de experiencia, así se trate de un acontecimiento vivido, de la lectura de un libro, o de una obra plástica.44

Me he extendido en esta cita porque creo que muestra la estofa por la cual estamos transitando en la transmisión que dio lugar a la entrada de Lacan en Argentina.

Como vemos, Masotta participa activamente de lo que fue un verdadero movimiento en el arte argentino, para muchos el último que merezca ese nombre en nuestro país que abarcó y se la conoce como la década del 60.

Ese movimiento comprendió todos los generos en que el arte se expresa y en todos ello hubo una búsqueda de nuevas expresiones que estuvo directamente influenciada por otros movimientos que se producían a nivel mundial.

David Viñas decía de lo que para él era la mejor poesía de los años 30 -ya sea de E.Gonzalez Tuñon, L.Marechal, O.Girondo- que se trataba de un amplio corpus textual emparentado con el tango"45porque sin lugar a dudas representaba ese Buenos Aires en el que se condensaban a través de sus paisajes, sus decires, sus sonidos, ese mentado "crisol de razas".

En la década del sesenta las nuevas expresiones condensan otra época no menos convulsionada, el paisaje de Buenos Aires ha cambiado, el surgimiento de la "villa miseria" se suma al conventillo, con jóvenes que vienen del interior empobrecido a probar suerte en la gran urbe, el "crisol de razas" ha sufrido los embates de los cambios ocurridos a nivel internacional, caracterizando una época de gran conmoción social y política. Fundamentalmente la revolución cubana y la invasión de EE.UU. a Vietnam repercuten intensamente en la juventud argentina.

En nuestro país, el clíma de inseguridad social, política y económica que crean los golpes de estado (1955, 1962,1966) aparece como una sombra que acompaña el trajinar porteño, con respuestas desde los movimientos obreros y estudiantiles que se plasma asimismo a través de nuevas expresiones en el campo del arte. Cabe acotar que en la última parte de *Megafon o la guerra*, dos párrafos antes de finalizar Leopoldo Marechal hace el siguiente llamado:

> "A esa búsqueda o encuesta del falo perdido serían invitadas las nuevas y tormentosas generaciones que hoy se resisten con rebeldes guitarras o botellas Molotov, dos instrumentos de música46".

Miguel Grimberg, refiriéndose a ese tiempo, concretamente a 196647 entiende que lo que dejó de expresar el tango, lo expresaron esos chicos que comenzaron a hacer rock en castellano en ese año en nuestro país. Hay que tomar nota de que "esos chicos" representan y forman parte de la tercera generación de esos inmigrantes que llegaron a principios de siglo. Miguel Grimberg formó parte activa de ese movimiento.

En 1964 viaja a Méjico representando a Argentina en el Primer Encuentro Americano de Poetas y editaba ya desde 1961 *Eco Contemporáneo* revista literaria donde se daba cabida a autores como Jack Kerouac y Allen Ginsberg y constituía un punto de contacto entre intelectuales y músicos. La redacción de esta revista literaria apodada "el reducto de la Flor Solar" fue el lugar de encuentro de los primeros cultores de lo que se denominó rock nacional.

Paulatinamente y a pesar de provenir de distintas corrientes se fue tejiendo una trama entre estos poetas, escritores, músicos y artistas plásticos. Se entrecruzan primero en los cafés de la calle Corrientes o en los bares cercanos a las facultades. Miguel Grimberg, como cronista de esa época dice:

> "de pronto uno se sentaba en un bar y podía hablar con Aldo Pellegrini, Raul Gonzalez Tuñon o Enrique Molina. Eran sitios de reunión y encuentro donde uno caía y tan sólo debía integrarse."

Todos van a confluir en el Instituto Di Tella, en el Centro de Artes Visuales de la calle Florida, desde el poeta Paco Urondo, Oscar Masotta, Aldo Pellegrini y el dramaturgo Alberto Ure, los artistas plásticos Marta Minujin, Rómulo Macció, Polesello, Perez Celis. Humoristas como Carlos del Peral y Quino, y los rockeros Javier Martinez, Pajarito Zaguri, Pipo Lernoud, Moris. Así es como los grupos *Manal* y *Almendra*, por ejemplo, tocan en el Instituto Di Tella.

Esta música había surgido en E.E.U.U. fundamentalmente como música urbana, donde hay una problemática de ciudad cosmopolita.

Lo que los caracterizó además de la música desde ya novedosa fue la práctica en sus letras del dejar fluir su imaginación, de proponer palabras que hasta ese momento significaban otra cosa, de inventar palabras. "La grúa, su lágrima de carga inclina sobre el dock" de *Avellaneda Blues* de Manal o los poemas de Miguel Abuelo "Simple como una nota, me regalaste un pájaro...yo a las tontas como el agua, heredero de vértices, protegiendo la piel, permití tu vida por las manos vacías" o ese "en el cosmos infernal de mi mente, aúllan pájaros delirantes"de José Alberto Iglesias "Tanguito". Este último en sus temas, como *La Princesa Dorada*, rica en imágenes, muestra la influencia de los poetas surrealistas.

Muchos de ellos además de leer a Jack Keroac, Ginsberg y los poetas surrealistas, rescatan y toman a Roberto Arlt, a Leopoldo Marechal, a Julio Cortazar entre otros48.

La crítica contemporánea considera que son muy pocos los rockeros actuales que retoman sin desviarse este rumbo, recuperando esa tradición de crear códigos e imágenes: Los Redonditos de Ricota, lo que fuera Seru Giran, Spinetta. Usando alegorías basados en la fauna los rockeros cantaban lo que nadie decía en la segunda mitad de la década del setenta, que fuera atravesada por otro golpe militar en la que "el grito de los perdedores fue sordo y mudo aunque griten todos juntos, chorreando de sangre joven49". Por ejemplo Seru Giran edita un disco con palabras que nada quieren decir: narcisolón, luminería, pero la canción mucho decía sobre lo subversivo de las palabras en pleno año 1978.

Este tipo de música tiene otra singularidad heredada del blus negro y es el lugar de la voz por un lado por allí gruesas, roncas como de tanto gritar, nostálgicas sin dramatismos y humorísticas sin carcajadas, característica que ha marcado el género afroamericano. Del mismo modo las vacilaciones, jadeos, gruñidos, la guturalidad son elementos definitorios del sentido del texto, que pueden hacer del mismo algo completamente distinto. La ironía puesta en el tono, la pronunciación, la marcación, expanden el significado y es un instrumento que "zapa" como cualquier otro y que puede variar el aparente significado de un tema. La poesía y la musicalización del rock está hecha para que pase a través de uno. Como lo señala Claudio Diaz

> "Cuando los antropólogos piensan en el origen probable de la música, la primera imagen suele ser la de un hombre (brujo, shaman, poseso) y un tambor; un ritmo y una danza ante lo desconocido y lo temible.(...) Como señala Bourdieu, la música es la más corporal de las artes, el ritmo es, de todos los elementos de la música, el más arraigado en el cuerpo50".

En el rock la percusión es un elemento primordial y toda la tecnología de la que se vale, está al servicio de hacer que el sonido atraviese el cuerpo. Cada recital de rock se asemeja a un ritual herético, a los aquelarres de las brujas, el vudú o alguna ceremonia propiciatoria. La música no se escucha se siente en

el cuerpo que literalmente vibra y el movimiento se hace espontáneo, sacudida frenética, sensual y sexual, posesa.

"Como querían los surrealistas, se habita una imagen. Es decir el ritmo propio del verso, representado en todos los esquemas de alternancia periódica (el acento, la rima, las homofonías, etc) corresponde al golpe (beat) y su expresión iterativa de las bases rítmicas"51.

Es de esta forma que sus canciones son crónica de una época, a veces en forma de visiones - como dice "el indio Solari" de los Redonitos de Ricotta- por ahi tienen algo de ciencia ficción como ese "Show de los muertos" de Charly García escrita en 1974 que dice : "tengo los muertos todos aquí...52".

Dándole la palabra a Luis Alberto Spinetta, uno de los principales exponentes del llamado rock nacional, en el prólogo a *Historia del rock en Argentina* afirma:

> "Rock no significa más que todas estas y aquellas capitales excecrentes donde la vida anula a la vida, donde el sonido a veces trae un ensordecedor murmullo: el de las gargantas humanas.
>
> Y está el roll, el movimiento de esa mirada de roca que sólo busca salir de sí misma para irse siendo piedra, más allá de los cursos de la decadencia de la civilización.
>
> Este gesto es el que debe crear a la vez el modelo para lo punitivo. Debe crear la reacción de pudor en aquello que no quiere mostrar su desnudez ante el rock; pero que luego para acorralar a aquello que se le opone, desnudará sí el poder de su castigo y de su humillación, justamente en nombre de lo bueno. Lo bueno del mal (algo con toques de lo bueno, indeclinable y decadente del rock n'roll).
>
> Rock es esa visión de haber sentido en serio (para mover, apenas algo, y eso es lo que hay que bancar) miles de sonidos de guitarras, baterías, bajos y todos los otros instrumentos, más letras y líricas nacidas de individualismos hacia afuera; para tratar de animar todo un antipostulado (...)
>
> Una guitarra que aulla es un acople que recoge tanto margen de nuestras propias vidas que ya es todo. Habiendo nacido en Buenos Aires desde hace 37 años, tengo vale decirlo, "el viaje" de la locura ya inscripto en mi vida. Esta locura es, es todo lugar, simplemente rock.53"

Estas singularidades del rock nacional, la pintura, la danza con imágenes novedosas e impactantes y el teatro -vuelve a surgir el teatro independiente- entremezclados todos en el *happening*, caracterizan la década del sesenta.

Este movimiento que abarcó todos los géneros de la expresión artística y que de una u otra manera tuvo que ver con el Instituto Di Tella, representa una parte del expectro de nuevas expresiones. Y es desde esos lugares al margen del psicoanálisis oficial, llamesé la escuela de Psicología Social o el Di Tella desde donde se receptan los primeros trabajos que Masotta luego publicará en torno al discurso de Lacan. No solamente receptan sus trabajos. También lo nutrieron y se nutrieron mutuamente.

Pichon Rivière se hace eco de esta época convulsionada a través de las páginas del semanario *Primera Plana* y, a la manera de las *Aguafuertes* de Arlt publica artículos que luego serán recopilados como *Psicología de la vida cotidiana* desde abril de 1966 a mayo de 1967, una indagación del acontecer cotidiano desde la óptica de su psicología social. Analiza allí diversos elementos del acontecer político y social: En *El rumor* por ejemplo habla del estado de anomia que caracteriza una situación social de crisis, y hace incapié en el poder que ejercen las FF.AA. que abandonándo sus funciones actuan como agresores y son "gestores del proceso de desintegración de las instituciones políticas (*anomia)54*". Otros temas *la violencia*, *el anonimato*, *aislamiento, poder e información* y hasta *futbol y política*, siguen esa misma línea. En *Los ídolos* dice

> "En este momento histórico [el de crisis] la juventud aparece como una nueva clase social que enfrenta las estructuras de un mundo adulto para señalar su fracaso. (...) El jóven ve en ellos a personajes que han abandonado su función tradicional, y para quienes la tan mentada experiencia se convierte en un bagaje inútil y anacrónico. Aparece entonces una imposibilidad de idealización de esas figuras debilitadas. La sociedad revive. Aparece todo lo nuevo, todo lo jóven en arte, en

> política, en ciencia. (...) En este medio, el niño pierde progresivamente la posibilidad de identificarse con su padre, y ese conflicto básico de imitación y rechazo pierde vigencia. En su lugar emerge un sentimiento de vacío, de aburrimiento, de angustia. (...) La rebelión de los jóvenes adquiere un lenguaje propio que se hace manifiesto a través de su vestimenta, su jerga, su música, sus diversiones, pero de un modo particular por medio de sus ídolos, portavoces del orden distinto al que aspiran"55.

Este tercer encuentro estuvo marcado por la crisis no sólo institucional sino personal. Su escrito de estos años lo deja trasuntar. Crisis acompañada de internaciones, de piedras en el camino trazado en torno a su trabajo que lo lleva del psicoanálisis a la psicología social.

Notas

1 Viñas David Op. Cit p.108

2 Revista *Proa* N* 1 Bs. As. Agosto de 1924 pag 4 Reproducción facsimil del Centro Editor de América Latina 1982

3 ibid

4 Revista *Martín Fierro* N* 4

5 Enrique Molina fue uno de los responsables de la revista *Talisman* y en el acto de presentación de la misma leyó un poema que le dedicó a J. Fijman

6 Oliverio Girondo *En la Masmédula* Ed. Losada Tercera Edición 1993. Para mostrarlo reproducimos aquí de la misma *Cansancio:* Y DE LOS REPLANTEOS/ y recontradicciones/ y reconsentimientos sin o con sentimiento cansado/ y de los repropósitos/ y de los reademanes y rediálogos idénticamente bostezables/ y del revés y del derecho/ y de las vueltas y revueltas y las marañas y recámaras y remembranzas y remembranas de pegajosísimos labios/ y de lo insípido y lo sípido de lo remucho y lo repoco y lo remenos/ recansado de los recodos y repliegues y recovecos y refrotes de lo remanoseado y relamido hasta en sus más recónditos reductos/ repletamente cansado de tanto retanteo y remasaje/ y treta terca en tetas/ y recomienzo erecto/ y reconcubitedio/ y reconcubicórneo sin remedio/ y tara vana en ansia de alta resonancia/ y rato apenas nato ya árido tardo graso dromedario/ y poro loco/ y parco espasmo enano/ y monstruo torvo sorbo del malogro y de lo pornodrástico/ cansado hasta el estrabismo mismo de los huesos de tanto error errante/ y queja quena/ y desatino tísico/ y ufano urbano bípedo hidefalo/ escombro caminante/ por vicio y sino y tipo y líbido y oficio/ recansadísimo/ de tanta tanta estanca remetáfora de la náusea/ y de la revirgísima inocencia/ y de los instintitos perversitos/ y de las ideítas reputitas/ y de las ideonas reputonas/ y de los reflujos y resacas de las resecas circunstancias/ desde qué mares padres/ y lunares mareas de resonancias huecas/ y madres playas cálidas de hastío de alas calmas/ sempiternísimamente archicansado/ en todos los sentidos y contrasentidos de lo instintivo o sensitivo tibio/ o remeditativo o remetafísico y reartístico típico/ y de los intimísimos remimos y recaricias de la lengua/ y de sus regastados páramos vocablos y reconjugaciones y recópulas/ y sus remuertas reglas y necrópolis de reputrefactas palabras/ simplemente cansado del cansancio/ del harto tenso extenso entrenamiento del engusanamiento/ y al silencio.

7 Citado en Borré Omar: *Arlt y la crítica* Op. Cit. P.325 y 168

8 L. Marechal *El Banquete de Severo Arcángelo* Dedicatoria Prólogo a Elbiamor Editorial Sudamericana Buenos Aires. Octava Edición 1980

9 L. Marechal *Adan Buenosayres* Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1973 pag 11

10 L. Marechal Op. Cit. pag. 10

11 Enciclopedia De la Literatura Argentina dirigida por Pedro Orgambide y Roberto Yahni. Editorial Sudamericana Bs. As. 1970. Citado en *El Cristo Rojo* Daniel Calmels Op. Cit pag 24

12 *Capítulo La historia de la literatura argentina N* 47* Centro Editor de América Latina Bs. As. 1967

13 L. Marechal Op. Cit. Pag. 341 a 361

14 Cf. *Xul Solar* Video colección Artes y Artistas

15 A. Pellegrini *Panorama de la Pintura Argentina Contemporánea* Ed. Mundo Moderno Paidos Bs. As.1967

16 A. Pellegrini Op. Cit pag 130

17 H. Vezzetti Op. Cit pag 46

18 A. Hidalgo *Química del espíritu* Buenos Aires Imprenta Mercatali. 1923. El autor no usa las mayúsculas en este libro.

19 J. Gomez Nerea Colección *Freud al alcance de todos* Editorial Tor

20 La primera edición de *Las Obras Completas de Sigmund Freud* de Lopez Ballesteros data de 1922

21 Citado en Omar Borre *Arlt y la Crítica* Op. Cit. P. 310

22 Pichon Rivière Op. Cit pag. 9

23 Antonin Artaud *Van Gogh el suicidado por la sociedad* precedido de *"Antonin Artaud el enemigo de la sociedad" por Aldo Pellegrini Editorial Argonauta Quinta edición julio 1994.*

24 Ibid pag 80

25 Lo tomaremos más adelante detenidamente

26 E. Pichon Rivière *Psicoanálisis del conde de Lautréamont* Ed. Argonauta 1992 p.50-51

27 E. Pichon Rivière *Del psicoanálisis a la psicología social* Op. Cit.

* Así escrito en el original

28 R. Avenburg *Enrique Pichon Rivière, sus enseñanzas a la luz de mi vínculo con él* En Actuialidad Psicológica Mayo 1996

29 Garcia German *La entrada del psicoanálisis en la Argentina* 1978 Ediciones Altazor

30 Ibid. Pag. 241

31 O. Masotta. *Ensayos lacanianos* Ed. Anagrama Barcelona 1976 pag. 17

32 O. Masota Op.Cit pag 240-242

33 Larra Raul *Roberto Arlt, el torturado* Ed. Ameghino 1998

34 así en el original

35 Geman García *Historia y transmisión* en Oscar Masotta *El modelo pulsional* Ed. Altazor 198036 J Balan Op. Cit p 168 y sig.

37 Ibid

38 Oscar Masotta *Sexo y traición en Roberto Arlt* Capítulo Biblioteca argentina fundamental. Centro Editor de América Latina 1982

39 Ibid p.89

40 Ibid p. 51

41 Ibid p.94

42 Cf. Romero Brest Jorge *Arte Visual en el Di Tella*

43 Oscar Masotta y otros: *Happening* Editorial Jorge Alvarez S. A. Bs. As. 1967. Mi agradecimiento a Manuel Hernandez por este material.

44 Ibid p. 61

45 David Viñas *Literatura Argentina y política*. *De Lugones a Walsh* Ed. Sudamericana 1996

46 ibid pag. 361

47 Año de un nuevo golpe militar en Argentina

48 Jose Alberto Iglesias: *La Princesa Dorada*:La princesa dorada del verano/ entrega a los iluminados/ su sol amarillo/ Caleidoscopio// La princesa se da vuelta/ como un guante/ y queda sin adentro ni afuera.

49 parte de la letra de una canción de uno de los enmarcados en el rock nacional: Leon Gieco *La historia ésta* editado en 1979

50 Diaz Claudio *Música, primitivismo y cuerpo en la estética del rock* en revista *Tramas* Vol. I N* 2 1995 Ediciones del Caminante.

51 Ibid p 58

52 Ch. García *El show de los muertos* (1974): I Tengo los muertos todos aquí/ quién quiere que se los muestre? Unos hinchados, otros de pie/ todos muertos0 para siempre,/ elija usted en cuál,/ de todas ellas se puso a pensar// II Tengo los llantos todos aquí/ como una llovizna fría,/ cuál es la mueca que elegirá/ la del espectro o la mía?/ elija usted en cual/ de estas muertes se puso a llorar.// III Yo crecí con sonrisas de casa,/ cielos claros y verde el jardín,/ y qué estoy haciendo/ acá en esta calle con hambre/ cuántas veces tendré que morir/ para ser siempre yo/ y no ese que duerme tranquilo/ después de asesinar sin saber/ y rie en su casa/ con el cuerpo limpio de muertes/ sólo con su propia muerte/ pequeña, trivial/ en su espalda // IV Bailen las viudas/ vuelen los velos negros al infinito. Caigan las balas sanas aquí,/ que las otras se harán gritos,/ algo anda mal señor,/ que es eso rojo en su pantalón?

53 M. Fernandez Bitar *Historia del rock en Argentina* Editorial Distal Bs. As. 1993 Prólogo

54 P. Rivière *Psicología de la vida cotidiana* Ed. Nueva Visión 1985 p. 49

55 Ibid p. 149-150

Pichon Rivière en su trabajo con la locura

Este texto constituye el capítulo IX del libro
*"**El estilo en la transmisión del psicoanálisis**"*

Pichon Rivière se recibe de médico en julio de 1936. En 1938 publica en el *Index de Neurología y Psiquiatría* su trabajo *Desarrollo histórico y estado actual de la concepción de los delirios crónicos.* Se trata de una exposición sucinta de las concepciones sobre los delirios crónicos en la escuela francesa y alemana, desde el siglo XVIII hasta la actualidad.

Como cuestiones significativas del mismo puede mencionarse el subrayado de la palabra *Verrücktheit* (locura) en la escuela alemana. En relación a ella toma como punto de partida, la obra de Griessinger que la emplea por primera vez como sinónimo de paranoia. Señala que la paranoia para Griessinger es secundaria a una alteración inicial de la afectividad, que es consecutiva a un acceso de manía o melancolía.

Lo vuelve a tomar más detenidamente en 1948 en *Historia de la psicosis maníaco depresiva*, donde está en germen su teoría de la enfermedad única.

Otro aspecto importante en ese artículo de 1938 es que destaca el mérito de la escuela moderna al considerar el aspecto dinámico, la estructura psicológica y psicopatológica de los delirios frente a las concepciones estáticas de los predecesores, se centra en lo que fue la obra de Claude y su escuela, entre los que menciona a Lacan y a su tesis. 1

Ahora bien, su trabajo más importante en este terreno, es la investigación sobre Lautréamont. Allí menciona, siguiendo a Freud en *lo siniestro*, las crisis epilépticas y las manifestaciones de la locura. Si las crisis epilépticas y las manifestaciones de la locura producen el sentimiento de lo *unheimlich*, se puede afirmar que el interés por lo siniestro viene marcado por ese otro costado de su indagación. ¿O sería necesario decir que para Pichon en esta época todo su trabajo de investigación, está anudado en torno a ello?. Me refiero a lo que realiza desde la psiquiatría, el psicoanálisis y el arte.

Porque en el curso dado en el Instituto Francés de Estudios Superiores en el año 1946 y que tituló *Lo siniestro en la vida y en la obra del Conde de Lautréamont* comienza diciendo que una de las contribuciones más valiosas a la psicología del arte fue dada por Freud en su estudio sobre *Lo siniestro* de 1915. Señala seguidamente la definición de Schelling de que lo *siniestro* es todo aquello que debería haber quedado oculto, secreto, pero que se ha manifestado, lo que queda demostrado al estudiar el contenido profundo de ese sentimiento. Jentsch fue el primero en buscar una interpretación de estos hechos. De él toma la comparación entre la impresión que causan las figuras de cera, los autómatas, con las crisis epilépticas y las diversas manifestaciones de la locura.

Sostengo que su temprano trabajo en el Asilo de Torres unido a las influencias que el surrealismo tuvo sobre él a partir de su interés obsesionante por el Conde de Lautréamont y su obra, propulsaron este abordaje hasta tal punto que se podría leer *el Psicoanálisis del Conde de Lautréamont*con los trabajos sobre la epilepsia o los de la epilepsia con los trabajos sobre el Conde de Lautréamont, y desde ellos todo lo que sostiene sobre el trabajo con la locura -recordemos que Pichon formó parte del grupo que a fines de la década del cuarenta precisamente funda junto a Aldo Pellegrini la revista *Ciclo* que nuclea a poetas surrealistas y artistas plásticos abstractos-.

El Asilo de Torres es un asilo para oligofrénicos ubicado en una población cercana a Luján, en la provincia de Buenos Aires, distante a sólo unos pocos kilómetros del lugar donde Domingo Cabred inaugurara la Colonia de Alienados Open Door. Le comenta Pichon a Zito Lema que en esa población no había médicos asi que tuvo que asumir ese rol antes de recibirse.

Es en ese lugar que comienzan sus investigaciones: aísla un tipo de trastornos afectivos a los que denomina *oligotimias* para diferenciarlas de las oligofrenias. Es también allí donde aparecen sus preocupaciones por el aprendizaje que va a dar lugar a su acercamiento a la dinámica de grupo, al proceso grupal. Es de suponer que fue el trabajo en el Asilo el que encaminó sus primeras investigaciones en el campo de la psiquiatría. No podemos dejar de pensar que esta temprana experiencia lo condujo también a crear más tarde una sala para adolescentes en el Hospicio de las Mercedes.

En estos primeros años varios de sus trabajos estan dedicados a la epilepsia y es en uno de ellos *Los dinamismos de la Epilepsia* de 1943 donde anuncia

> "este artículo es el punto de partida de dos trabajos próximos a publicarse: uno sobre Van Gogh y otro sobre el Conde de Lautréamont 2".

En varios artículos, como en el de *Contribución a la teoría psicoanalítica de la esquizofrenia* también de 1946, pero fundamentalmente en *Algunas observaciones sobre la transferencia en los pacientes*

psicóticos que presentó en París en 1951, donde se entrevistó con Lacan, toma a Frida Fromm-Reichmann para tratar de cercar el tema.

Harry Stack Sullivan y Frida Fromm Reichmann han figurado durante años en la formación de las nuevas camadas de psiquiatras en nuestro país y en la biblioteca de la A.P.A hay traducciones de artículos de esta última, seguramente introducidos por Pichon Rivière para sus clases.

Es importante esta referencia ya que abre una de las vías por las cuales Pichon intenta penetrar en esta problemática que aparece a partir de su trabajo con esos adolescentes en el Asilo de Torres y es a la sazón la que me interesa tomar. La manera en que se dio para trabajar con adolescentes ya en el Hospicio de las Mercedes es muy similar al que se dio Harry Stack Sullivan para hacer lo propio en la sala que tuvo a su cargo en el Hospital Sheppard-Pratt.

Los comentarios que Pichon le hace a Zito Lema sobre su trabajo, giran en primer lugar alrededor de esta temprana experiencia.

Estuvo dos años en el Asilo de Torres, allí descubrió que el 60% de tres mil quinientos internados no eran oligofrénicos sino que sufrían un retardo afectivo seguramente agravado por la situación de vivir encerrados, marginados, escondidos sin ningún tipo de atención personalizada.

Después de recibirse en 1936 comienza a trabajar en el Hospicio de las Mercedes y allí permanece por más de quince años. Nuevamente se encuentra con el problema del enfermo abandonado y acota que cuando entró había aproximadamente 4500 enfermos la mayoría aislados y sin visitas soportando un trato pésimo -también sabemos que la gran mayoría eran como en Norteamérica, inmigrantes-.

> "La tarea inmediata -dice- fue formar grupos de enfermeros. Me dí cuenta de que el maltrato que recibían los internados provenía, en primera instancia, de los enfermeros, que no tenían el menor conocimiento del asunto 3".

En este período era Jefe de la Sala de Admisión. Un cambio político lo deja sin sus enfermeros y forma entonces a los pacientes que estaban en mejores condiciones para hacerse cargo de esa función; descubre que eran más competentes que los profesionales a quienes reemplazaban.

Después de esta experiencia y con las mismas características propone y crea un servicio exclusivo para adolescentes que le va a deparar con el tiempo su obligación de renunciar a esa institución por la fuerte resistencia que este emprendimiento despertó entre sus colegas.

Sullivan, por su parte, que había nacido en una familia católica irlandesa americana, experimentó en carne propia el aislamiento peculiar de un niño hijo de padres inmigrantes, en un medio rural donde el resto de las familias tenían otro credo y eran en su mayoría "yanquis tradicionales".

Sullivan afirma que estas experiencias tempranas lo llevaron a plantear que la persona a quien le toca desarrollarse en una sociedad nueva y conflictiva esta expuesta a un grado de tensiones mayores a las de la sociedad europea antigua, y que el adolescente que por cualquier razón se encontraba en estas situaciones más o menos marginales tenía que elegir entre una vida de criminalidad o un trastorno emocional. Además Sullivan sostiene que la mayor parte de la gente ha sobrevivido a un brote agudo en la adolescencia, sin haberlo advertido ellos mismos. Es de señalar por otra parte, que Sullivan fue el único hijo sobreviviente en el matrimonio de sus padres ya que sus hermanos murieron durante la infancia.

Sullivan estuvo en el Sheppard-Pratt desde 1923 a 1930. Había establecido durante el último año un servicio de admisión especial, gracias a la libertad que le permitió el director Ross McClure Chapman. Esta sala se encontraba completamente fuera de la supervisión del Departamento de Enfermería y su personal estaba constituido por enfermeros prácticos capacitados en forma intensiva por el propio Sullivan y eran sus verdaderos ayudantes. Él consideraba que la práctica en el campo de la medicina y de la enfermería impedía una abordaje con pacientes psiquiátricos adecuada y aún más, sostenía que el éxito que tenían los enfermeros prácticos con esquizofrénicos estaba relacionado con su propio encuentro temprano con el proceso esquizofrénico como de hecho afirmaba, era su caso.

Las similitudes de las experiencias de Pichon y Sullivan estan a la vista.

Hemos sostenido en más de una oportunidad, que lo que ha permanecido como obra escrita de Pichon Rivière no nos ha servido para seguir esta vía. Nos hemos valido de lo que se desprende de las *Conversaciones con Pichon Rivière sobre el arte y la locura*, de Vicente Zito Lema y muy especialmente de las crónicas, de los testimonios de aquellos que compartieron el trabajo de Pichon Rivière ya sea desde el diván, el control, sus clases o sus charlas luego de las mismas.

Por eso, no vamos a recorrer los escritos psiquiátricos de Pichon, sino sólo lo que los indicios recogidos en estos testimonios, nos permite aislar.

De acuerdo a la obra escrita, hay una diferencia fundamental entre Pichon y Sullivan, que está en el punto mismo de partida. Pero no de acuerdo a las crónicas recogidas. 4

Sullivan abre sus *Estudios Clínicos de Psiquiatría* sosteniendo que los individuos que presentan desordenes mentales no exhiben manifestaciones específicamente diferentes de las que caracterizan a casi todos los seres humanos. Lo que dice a renglón seguido coincide con Pichon.

"Desde mi punto de vista, es preciso aceptar como premisa necesaria que el material observado en las diversas etapas de la esquizofrenia -el desconcierto, la ansiedad y el terror provocados por la sensación de vastedad y de pequeñez, y la extraña formulación de la pertinencia- forma parte de la experiencia habitual de las etapas muy primitivas del desarrollo de la personalidad de todo ser humano. Sin embargo, la mayoría experimenta estos procesos en el curso de la vida posterior como meros y extraños fragmentos que llegan desde el sueño o en las fugaces imágenes de lo que denomino ansiedad. Durante el desarrollo del sistema del yo estos tipos primitivos de operación mental se separan de la conciencia 5."

En estas experiencias tempranas de la vida de caracter difuso, antes de ninguna comunicación consensual válida en términos de lenguaje o de signos, se despliega el campo de lo que Sullivan denominó *uncanny* que reaparece en aquellas situaciones en que la persona está amenazada por la emergencia de pánico, también en el sueño y en la pesadilla.

Sullivan en este sentido hace suyas las palabras de Jung de que un soñante actuando sus sueños podía demostrarnos la conducta de la demencia precoz, pero a la vez señala que lo que a él le preocupa y que está en relación directa con las diversas manifestaciones que se ubican como siendo de la esquizofrenia abarca una zona que está más allá de los sueños recordados o que tienen la posibilidad de serlo. Para poder hablar de ello introduce los terrores nocturnos de los niños que han atravesado estas experiencias, difíciles de abarcar en términos de lenguaje hablado. Es un área que nos conduce a la materialidad misma de los límites del lenguaje, en el momento mismo en que se pierde en el vacío de lo innombrable.

Este fenómeno del terror nocturno puede acontecer más tarde en la vida de un individuo que ha vivido pasivamente estos acontecimientos. Quiero remarcar que Sullivan afirma que lo que determina una esquizofrenia, una epilepsia u otro trastorno no es una disgregación en la dinámica

> "El punto principal es que el contenido del terror nocturno nunca es ni conceptual ni perceptual; el que lo sufre no puede darnos ninguna explicación acerca de su miedo 6".

Tanto los terrores nocturnos como los sueños terroríficos de la niñez, aún los casos de berrinches, es decir todas aquellas evidencias de adaptaciones imperfectas al medio hogareño son relacionados intimanente por Sullivan a los estadios de pánico esquizofénico y son tomados como augurios importantes de trastornos mentales futuros; se trataría de intentos fracasados del sujeto de integrar situaciones vitales, de hallar soluciones tentativas que se encontraron en franca discrepancia con las demandas adaptativas. Estas "mal adaptaciones infantiles" son seguidas por distorsiones fundamentales de la personalidad y recargan intensamente su desarrollo a favor de un desastre ulterior. Sullivan expresa en el artículo anteriormente citado precisamente que

> “el sistema del yo está delimitado en la personalidad por la necesidad de abrirse paso a través de las incomprensibles e irracionales normas de conducta establecidas por los padres; en otras palabras, el niño debe ser educado en un orden social muy complejo antes de que esté en

> condiciones de asimilar la razón y el sentido de todo el asunto, mucho antes de que el mecanismo se torne inteligible... supuesto, claro está, que pueda hablarse de inteligencia del orden social 7".

Pichon ha hecho gran parte de sus investigaciones en su trabajo con niños, y al igual que Sullivan saca enseñanzas de allí para la esquizofrenia, la epilepsia y lo "psicosomático¨. Las investigaciones abiertas tempranamente en el Asilo de Torres le permitieron aislar las oligotimias. Una parte de las mismas esta plasmado en *Introducción a la psiquiatría infantil*. Se trata en realidad de una síntesis de los cursos dictados en el Hospicio de las Mercedes entre 1939 y 1948. En este estudio analiza los trabajos de Leo Kanner sobre el autismo precoz infantil y los de René Spitz, de quienes se nutre. Las oligotimias presentan, dice, todas las peculiaridades del autismo infantil y presentan una caracteríStca fundamental: no adquieren la noción de *sí mismos*.

En esta línea ubica diferentes trastornos que acaecen en la infancia en el ámbito de la alimentación y el dormir. En este último destaca la importancia de los pavores nocturnos y las pesadillas. Sostiene fundamentalmente que esta situación del autismo precoz infantil puede definirse como prototípica del desarrollo, que hay en todo sujeto un cierto grado de retraimiento del mundo para evitar situaciones de tensión o de peligro y es a la que el esquizofénico regresa en el proceso de la enfermedad. Es importante para él el estudio de estas afecciones y esta etapa infantil para el esclarecimiento de la esquizofrenia. También estudió los trastornos en el dormir en torno a lo que denominó síndrome nocturno de la epilepsia.

Sobre las representaciones verbales o fonéticas Pichon sostiene - al igual que Sullivan - que no son tratadas como tales sino como si fueran los objetos mismos. 8

En relación a esto Sullivan parte de la siguiente pregunta: ¿En qué circunstancias incursionan en la conciencia los tipos más primitivos de procesos cognoscentes, habitualmente limitados a las esferas inconscientes de la mente, los procesos referenciales usualmente involuntarios?

Se trata, nos adelanta de una investigación muy difícil porque todos los canales usuales de comunicación están cerrados o son inútiles y responden a un desastre que ocurrió muchas veces en época temprana de la vida donde estos mecanismos, que Sullivan llama esquizofrénicos eran los únicos que el sujeto disponía. La pérdida de seguridad, que en determinadas circunstancias para un sujeto se transforma en catástrofe los reactiva como única posibilidad de mantener su comunicación con los que lo rodean.

Sullivan trabaja con el presupuesto de que ante el sentimiento de extrañeza que surge en el sujeto, frente a lo inexplicable de lo que le está pasando, todo en él se aboca a tratar de entenderlo y en ello compromete toda su energía a veces en frenéticas actividades. Dichas actividades pueden parecer meramente acciones estereotipadas, ruidos estereotipados pero la razón de que no podamos determinar el motivo, afirma, es porque es difícil hablar de cosas que escapan completamente a la experiencia de la vida en estado de vigilia; se trata de una activa, desenfrenada actividad de reflexión sobre dichas causas que no se diferencian en nada a la del investigador.

En cuanto a Pichon, nos vamos a servir de la casuística para decir que en este punto también trabaja desde los mismos presupuestos de Sullivan.

Hay un caso relatado por Pichon en *Estudio Psicosomático de la jaqueca* de 1946 que me parece interesante por lo que muestra.

> "Se trataba de un enfermo que vino al análisis por una impotencia de larga evolución y que frente a la inminencia de un noviazgo decidió ponerse en tratamiento. Además, sufría de profundas depresiones, inhibiciones para el trabajo, ideas de suicidio desarrollando una conducta de fracaso y sometimiento frente a las personas con las cuales trabajaba. Padecía periódicamente de fuertes lumbagos, crisis de ansiedad, pavores nocturnos y "crisis de muerte" caracterizadas por una gran postración, escalofrío y vivencia de muerte inmediata. De niño había padecido todas las enfermedades características de esa época del desarrollo, y según el enfermo había vivido casi toda su infancia en manos de médicos. A los 20 años enfermó de tuberculosis.
>
> "Era un hombre dotado de gran inteligencia que no había podido realizarse debido a sus trastornos de carácter, no habiendo terminado ninguna carrera. Trabajaba en una oficina del Estado y ganaba

un sueldo pequeño. Era muy estimado por sus compañeros de trabajo, y durante el análisis apareció en él una fuerte vocación poética, llegando a escribir gran cantidad de poesías cuyo contenido era un material importante para él mismo.

"Pertenecía a una familia criolla, tradicional, con grandes prejuicios sociales y religiosos. Vivía en un clima familiar muy intenso, característico en estos enfermos. Sus antecedentes hereditarios son de un interés múltiple. Por la línea paterna, la bisabuela había sido alienada (psicosis maníacodepresiva) ; el padre, que falleció a los 64 años de cáncer de próstata, era hipertenso, obeso y sufría graves depresiones. Un tío del enfermo, alcohólista y epileptoide, murió también de cáncer; otro, también alcoholista, falleció de la misma enfermedad, al igual que un tercer tío, que padecía además tendencias depresivas. Entre los tíos paternos había sólo una mujer, que aún vive, a la que denominaremos Julia, quien tuvo una gran influencia en la vida de nuestro enfermo. Tiene ella también un carácter extraño, con frecuentes síntomas de conversión y crisis de angustia.

"Por la línea materna encontramos una familia de taciturnos, con rasgos esquizoides; la madre del enfermo vive y es hipertensa.

"De este matrimonio nacieron 10 hijos, de los cuales viven 8, habiendo muerto 2, uno, el mayor, a los 8 años y el otro, el quinto, a los 8 meses, de escarlatina. Nuestro enfermo es el cuarto en la escala familiar. De los 8 vivos, 2 son mujeres, solteras ambas; la mayor, afectada de bocio exoftálmico y operada de fibroma. La otra mujer la novena en la escala familiar, está afectada también de bocio exoftálmico y tiene un típico carácter histérico. Lo que caracteriza a este grupo familiar es una conducta de fracaso, y las tendencias pasivo-masoquistas son predominantes en los hombres.

"El síntoma de la jaqueca apareció en nuestro enfermo entre los 17 y 18 años con todas las características de dicha enfermedad, sus pródromos, su fase ocular, su fase dolorosa y la fase terminal. Algunas crisis fueron acompañadas de movimientos rítmicos de la cabeza y parálisis faciales transitorias.(...) Su jaqueca solía iniciarse con una obstrucción del conducto nasal derecho, con sensación de dificultad en los movimientos faciales, fuertes dolores en el arco superciliar y seno frontal, con sensación de hinchazón en el mismo lugar, reducción de su campo visual, lagrimeo, fotofobia, sensación de nube, movimientos rítmicos y una sensación de congestión cefálica y de "batimiento de la masa encefálica", tal como expresaba el enfermo". Relata a continuación un sueño al que titula "el camino del puente": "La escena se desarrolla en un puente muy alto y largo, similar al puente de Brooklin, con sus cadenas laterales en forma de festón. El enfermo lo atravesaba en un automóvil de color rojo, haciendo zigzags, ya que tenía que sortear una serie de refugios que en forma asimétrica estaban en el centro del puente y en toda su longitud. Detiene el automóvil y entonces ve a un niño que está tirado en el suelo, en un costado del puente, con un ataque de furia, traducido en gritos y pataleos. Alguien le dice que ese niño no debe ser tocado; nadie puede acercarse a él pues es un niño malo. Aparecen entonces en escena dos mujeres, que son la madre y la tía del enfermo, que lo invitan a proseguir su marcha, ya que ellas cuidarán al niño. Esto último se realiza a espaldas del enfermo, y las dos mujeres convienen en que el ataque de furia sólo se le pasará produciéndole un traumatismo, similar al que originó la enfermedad. Entonces las mujeres le dan al niño un fuerte golpe en la cabeza, a la altura de la frente, que le atraviesa el arco superciliar hacia abajo produciéndole una herida de la cual sale sangre. Al sentir los gritos del niño el enfermo vuelve a detener su automóvil, y cuando va a socorrerlo ve, con la consiguiente sorpresa, que ya no es un niño malo, que está completamente calmado. Entonces lo carga en su automóvil y se lo lleva".

El enfermo asocia el puente como el símbolo de un curso de vida, el espacio comprendido entre el nacimiento y la muerte

"vida por cierto pesada, tal como lo simpolizan las cadenas que lo bordean en forma de festón como si fueran esposas adheridas a mis miembros haciendo muy pesada mi marcha. Las dificultades de la vida están además simbolizadas por la serie de obstáculos que obstruyen el camino"

El auto rojo, existe en la realidad y pertenece a una amiga que es homosexual y lo asocia con sus propias tendencias homosexuales, la amiga representa a demás a la tía Julia, el niño al propio enfermo, etc.

Pero lo que más le llamaba la atención al paciente era que el golpe era aplicado justamente donde el dolor es más intenso durante sus jaquecas y al finalizar la sesión luego de este maremagnum interpretativo, verdadera ensalada de palabras como se describió alguna vez el lenguaje esquizofrénico el paciente dijo: "Tengo la sensación de que estoy por recordar algo", y automáticamente pasó su mano por la región donde su jaqueca se manifiesta con mayor intensidad. Transcurridos varios días seguía pensando en esta sensación - Cito:

> "y una semana después, en el momento en que estaba preparando chocolate, revolviendo con una cuchara el contenido de la cacerola, su novia que estaba con él, tomó de sus manos la cuchara y pretendió batir el chocolate con mayor rapidez, gesto que hizo que la cacerola girara y estuviera a punto de caerse. En este momento el enfermo, demostrando gran ansiedad exclamó: "Por favor, tengo horror de que pueda darse vuelta la cacerola y volcarse el chocolate encima de mí". A continuación le dice: "Yo no recuerdo, pero siempre se me ha contado que de muy niño, no tenía aún dos años, estaba mi niñera haciéndome la sopa en la cocina y al darse vuelta teniendo ella el plato en la mano, me tomé de su pollera, lo que hizo que la pobre mujer me hechara encima la sopa hirviendo sobre la cabeza y me quemara parte de la cara del lado derecho 9".

Al terminar la frase cuenta el enfermo que levantó su mano e indicó el lugar donde había recibido la quemadura, sorprendiéndose, mientras realizaba esto, de repetir el mismo gesto hecho mientras contaba el sueño durante la sesión: con su mano cubría parte de la cara del lado derecho desde la ceja hacia abajo. "Confieso -dice el enfermo- que de inmediato se hizo la luz en mi mente, quedando muy impresionado." La asociación entre el golpe recibido en el sueño, los ataques de jaqueca y la quemadura sufrida en la infancia quedaba establecida. Esto último fue el traumatismo que fijó en el cuerpo el sitio donde 15 años después iba a manifestarse en jaqueca.

Recordó en una sesión posterior que este accidente se había producido poco tiempo después de la muerte de un hermano menor, fallecido a la edad de 8 meses de escarlatina. "Esta identificación con el hermano enfermo y muerto apareció muchas veces en el contenido de sus síntomas".

Pichon Rivière tuvo la amabilidad de dejarnos el testimonio del impresionante trabajo de investigación realizado por este paciente, al que el "azar objetivo" 10 dio el curso definitivo.

La transferencia en la psicosis la expone con mayor amplitud en el artículo citado de 1951 en la XIV Conferencia de Psicoanalistas de Lengua Francesa, en el que aparecen entremezclados los aportes de Frida Fromm Reichmann, Melanie Klein y Susan Isaac. En primer lugar para sostener el postulado de la existencia de la transferencia en las psicosis realiza una síntesis del artículo de Frida Fromm Reichmann –discípula de Sullivan- *Problemas de transferencia en los esquizofrénicos.* Cito:

> "Suponemos al esquizofrénico como una persona que ha sufrido graves experiencias traumáticas en su temprana infancia, en una época en que su yo y su capacidad para el examen de realidad, no estaban todavía desarrollados. Estas precoces experiencias traumáticas parecen proporcionar la base psicológica para la influencia patogénica de las frustraciones de años posteriores. En esta etapa el infante vive en un mundo narcisista; sus necesidades y deseos parecen estar al cuidado de algo vago e indefinido que no diferencia todavía. Son expresados, como Ferenczi observó, por gestos y movimientos, ya que el lenguaje aún no se ha desarrollado. Con frecuencia los deseos del niño son cumplidos sin que sean expresados, lo cual le parece a él producto de su pensamiento mágico.
>
> "Experiencias traumáticas en esta temprana edad de la vida, dañarían más seriamente que aquellas otras que ocurren en años posteriores" (...) "el trauma es una herida al egocentrismo infantil (...) Resulta así un niño sensibilizado en extremo a las frustraciones de la vida (...) tratando de restablecer el mundo autístico de la infancia 11".

He salteado alguno que otro párrafo en Pichon y algunos más en Frida Fromm Reichmann porque, palabras más palabras menos, esta primera parte del artículo de Pichon esta tomado del de aquélla, pero sin comillar, a la manera de resumen. F.Fromm Reichmann hace hincapié en la extrordinaria suspicacia y sensibilidad que muestra el esquizofrénico debido a las frustraciones experimentadas tan tempranamente, por lo que el terapeuta está siempre a merced de cometer metidas de pata que provocan todo tipo de reacciones del paciente - hostilidad, agresión, negativismo, indiferencia. Es el supuesto paciente el que

interpreta en el supuesto analista hasta los más mínimos detalles, desconfiando siempre de lo que dice, y es desde allí que la autora va a sostener firmemente que hay posibilidad de establecer un lazo transferencial, que depende del analista.

Pichon Rivière siguiendo a Melanie Klein, se apoya además en las fantasías inconscientes para su trabajo en la transferencia:

> "El fenómeno de la transferencia en su totalidad no es solamente una prueba de la existencia y la actividad de la fantasía en todos los pacientes, ya sean niños o adultos, enfermos o sanos, *sus modificaciones detalladas nos hacen capaces de descifrar el carácter particular de las fantasías en actividad en ciertas situaciones y su influencia sobre otros procesos mentales" 12.*

> "La repetición de situaciónes de la infancia y su *acting out* en la transferencia se remontan a situaciones muy anteriores a los primeros recuerdos conscientes: el enfermo, ya sea niño o adulto nos muestra frecuentemente, con los detalles más llamativos y dramáticos sentimientos, impulsos y actitudes apropiadas no solamente a las situaciones de la infancia, sino también a aquellas de los primeros meses de la infancia. En sus fantasías con el analista el enfermo retrocede hasta sus primeros días" 13.

Pichon Rivière habla generalmente de locura y no de psicosis. Dice en *el proceso grupal* que la locura es la expresión de nuestra incapacidad para soportar y elaborar un monto determinado de sufrimiento. También habla de que el loco es un emergente subvirtiendo en realidad los conceptos psicopatológicos a pesar de que se aferra a ellos. Los da vuelta sosteniendo que de lo que se trata es de una familia enferma. Pero a la vez esa enfermedad familiar no es sino la expresión de un conflicto surgido en su seno soportando las presiones y el malentendido del medio social. El paciente es el denunciante o alcahuete, y esa denuncia lo conduce a la marginalidad o segregación. No habría tanto cuadros psicopatológicos -para Pichon hay una enfermedad única- sino conflictos a nivel motivacional. Son las ansiedades manifestadas por el paciente y el grupo familiar las que imposibilitan el accionar.

Crea el concepto de obstáculo epistemofílico en contraposición con el de obstáculo epistemológico del que habla Gastón Bachelar, que enfrenta a la lógica formal como única legalidad posible del pensamienteo científico y acentúa los elementos motivacionales de la dificultad para aprehender un objeto de conocimiento. Dice allí que los obstáculos epistemofílicos que encontró en su tarea fueron las ansiedades que caracterizan a todo aquel que debe operar en lo que él llama campo de la locura**.**

Comparto con Pichon Rivière el utilizar el término locura porque hay en él una desclasificación de la nomenclatura psiquiátrica que frente al loco, en su interrogatorio o en su mirada clínica, busca los signos para enmarcarlo dentro de un cuadro -psiquiátrico- ponerle una etiqueta -paranoico, esquizofrénico, maniacodepresivo o bipolar, TOC- etiqueta de la que de allí en más ese sujeto no podrá desprenderse, con todas las consecuencias de esto que bien podríamos decir que es un nombre, un nombre "maldito" con el que lo nombraran, y finalmente se buscará el o los psicofármacos adecuados a tal etiqueta para que deje de "molestar" a la familia, a la sociedad.

El término ***locura*** tal cual se utiliza aquí es amplio y sostengo que es también en este sentido amplio que Pichon Rivière se sirvió de él en muchos momentos. Decir que es amplio es decir que no encasilla a un sujeto. Pichon lo utiliza porque él considera que el sujeto que en un momento dado transita el camino de la locura, no está solo, él es el emergente de un grupo familiar que enferma y que en ello también tiene que ver la sociedad y los acontecimientos que a esa familia en ese momento le ha tocado vivir. No se trata del sujeto aislado al que se observa o encierra. Se trata de relaciones complejas en las cuales el psicoanalista que se presta a hacer algo con él, va a tener que tener en cuenta que al hacerlo está incluído y pone en ello algo de sí.

Sobre esto discuten Pichon con Zito Lema en las *Conversaciones...* En esa polémica encontramos que no está ausente la acepción que Platón le da al término locura en el *Fedro* 14.

Usar así el término locura nos permite salir de la clasificación psiquiátrica para poder cuestionarnos por un lado qué pasa con el supuesto loco y por otro poder ofrecernos a trabajar con él en una tarea subjetivante.

No hay manera de plantear este trabajo con el loco si no lo pensamos como una inclusión de los sujetos en juego.

Notas

1 P. Rivière *La psiquiatría, una nueva problemática* en la pag. 214 menciona a Lacan y en pag. 220 en la Bibliografía figura la Tesis de J. Lacan

2 P. Rivière *Del psicoanálisis a la psicología social Tomo 2: La psiquiatría, una nueva problemática* Op Cit. Pag. 91

3 V. Zito Lema Op. Cit pag. 71

4 Cf. Ver Pichon Rivière Op. Cit cap. I

5 H. Stack Sullivan *Estudios clínicos de Psiquiatría* Editorial Psique Bs. As.

6 H. Stack Sullivan *La esquizofrenia como proceso humano* Op. Cit pag 46

7 *Estudios Clínicos...* Op. Cit Pag.18

8 cf. Op. Cit. pag- 250

9 E. Pichon Rivière Op. Cit. Pag. 136 a 142

10 Roland Lethier *Decires de hijos muertos y de quienes los acogen* Seminario dictado en Córdoba 27 y 28 de octubre de 1996. Inédito

11 Pichon Rivière Op. Cit. pag. 368-369

2 ibid pag. 370

13 ibid

14 El vocablo locura en Platón subraya el carácter de "posesión" del alma por algún dios o demonio.
Lo que Platón expone en el *Fedro* a través de Sócrates es lo siguiente:

"no es cierto el decir" que afirme que, aún existiendo enamorado, se ha de conceder favor al no enamorado, precisamente porque uno está loco y el otro en su sano juicio. Si fuera una verdad simple el que la locura es un mal, se diría eso con razón. Pero el caso es que los bienes mayores se nos originan por locura, otorgada ciertamente por divina donación.

(...) Lo que (...) sí es digno de aducirse como testimonio es que tampoco aquellos hombres de antaño que pusieron nombres a las cosas tuvieron por deshonra ni oprobio la "manía"; pues de otro modo, no hubieran llamado "mánica"a esa bellísima arte con la que se discierne el futuro, enlazándola con dicho nombre. Por el contrario, fue en la idea de que era algo bello, cuando se produce por divino privilegio, por lo que tal denominación le impusieron. Más los hombres de ahora, en su desconocimiento de lo bello, introduciendo la *t* la llamaron "mántica"."

Sócrates sostiene que hay una primera locura que es un don de los dioses y que cuando se puso nombre a las cosas, la palabra locura no señalaba un mal. Para ser más explícita, distingue además de este estado de locura divina, tres más que vamos a seguir paso a paso en su desarrollo. La segunda, es particularmente interesante para lo que nosotros estamos planteando. La enfermedad se transforma aquí en un castigo de los dioses para determinadas familias y la locura, es la posibilidad que brindan los dioses de librar al sujeto de esas culpas, transformándose en un poseído por los dioses. La locura profetiza así lo que ellos le dan a saber al sujeto a través de ella. Lo dice así:

"Aparte de esto, para las mayores enfermedades y sufrimientos que se produjeron en ciertas familias de no se sabe que antiguos resentimientos de los dioses, la locura, apareciendo donde debía aparecer y profetizando a quienes debía

profetizar, encontró remedio, refugiándose en las súplicas y en el culto de los dioses; y de ahí consiguió ritos purificadores e iniciaciones con los que hizo libre la culpa en el presente y en el futuro para el que tiene parte de ella, descubriendo para quien está loco y poseído en su debida forma el medio de liberarse de las desgracias que lo afligen."

El tercer estado es el que corresponde a la *locura poética* de la que nos va a hablar Jacobo Fijman:

"Pero hay un tercer estado de posesión y de locura procedente de las Musas que, al apoderarse de un alma tierna y virginal, la despierta y la llena de un báquico transporte tanto en los cantos como en los restantes géneros poéticos, y que, celebrando los mil hechos de los antiguos, educa a la posteridad. Pues aquél que sin la locura de las Musas llegue a las puertas de la poesía convencido de que por los recursos del arte habrá de ser un poeta eminente, será uno imperfecto, y su creación poética, la de un hombre cuerdo, quedará oscurecida por la de los enloquecidos"

La disparidad que discriminamos con Pichon entre arte y locura se sostiene también en el texto de Platón con estos distintos estados que necesita diferenciar. La segunda y tercera precisamente se refieren a eso.

La cuarta forma de locura, la del amor, es descripta así:

"- esa locura que se produce cuando alguien, contemplando la belleza de este mundo, y acordándose de la verdadera, adquiere alas, y de nuevo con ellas anhela remontar el vuelo hacia lo alto; y al no poder, mirando hacia arriba a la manera de un pájaro, desprecia las cosas de abajo, dando con ello lugar a que le tachen de loco- y aquí se ha de decir que es ése el más excelso de todos los estados de rapto, y el causado por las cosas más excelsas, tanto para el que lo tiene como para el que de él participa; y que asimismo, es por tener algo de esa locura por lo que el amante de los bellos mancebos se llama enamorado.(...) Y a este estado le dan los hombres el nombre de amor(...)"

Pichon Rivière: su relación con el psicoanálisis

Este texto constituye el capítulo X del libro
*"**El estilo en la transmisión del psicoanálisis**"*

En 1936 Pichon conoce a Arnaldo Rascovsky, gracias a Federico Aberastury y desde 1938 constituyen un grupo informal que se reunía regularmente a estudiar psicoanálisis los domingos en la casa de Rascovsky. Éste era médico endocrinólogo y comenzó a leer psicoanálisis a partir de los interrogantes que su práctica hospitalaria le planteaba. Ambos junto a cuatro personas más fundan el 15 de diciembre de 1942, la Asociación Psicoanalítica Argentina.

Los otros cuatro miembros eran Angel Garma, llegado a Argentina en 1938. Oriundo de Bilbao, viajó a formarse como psiquiatra en Berlín, pero se decidió por el psicoanálisis ingresando en el instituto que dirigía Max Eitington completando allí su formación. Su analista fue Theodor Reik. En Argentina tomó en análisis a poco de abrir su consultorio en 1939 a Pichon Rivière (muy poco tiempo) y Arnaldo Rascovsky.

El otro psicoanalista del grupo inicial fue Celes Cárcamo. Nacido en La Plata, provincia de Buenos Aires, viajó a París en 1936. Trabajó en el hospital Saint-Anne bajo la dirección de Henry Claude y fue admitido en el Instituto Psicoanalítico de París analizándose con Paul Schiff. Volvió a Argentina en 1939.

Marie Glas Langer, llegó a mediados de 1942 a Buenos Aires proveniente de Montevideo. Había nacido en Viena, donde estudió medicina; trabajó con Heinz Hartmann y entró en análisis con Richard Sterba. De ascendencia judía y militante comunista, debió emigrar de Europa a América.

El último miembro fue Guillermo Ferrari Hardoy, era otorrinolaringólogo, trabajó con Rascovsky en el Hospital de Niños y participó de las reuniones en su casa. En 1945 viajó a EE.UU y no regresó a nuestro país, por lo que no gravitó mayormente en el ámbito local 1.

A pesar de ello, Pichon mantuvo siempre una relación ambigua con la A.P.A, y después del entusiasmo de los primeros años, en los que aportó su trabajo con la locura a la Institución y sus relaciones con el ámbito psiquiátrico, la distancia se fue ahondando. Al mismo tiempo nunca abandona el ámbito que le diera cabida desde su llegada a Buenos Aires: el del arte.

Pichon Rivière deja de pertenecer oficialmente a la A.P.A. en el transcurso de la década del 60. La salida de la Asociación lo hace romper en parte con el psicoanálisis. En parte, porque hemos visto a través de artículos, entrevistas, conferencias de todo ese último período, cómo, por el sesgo de su trabajo con la locura siguió firme en el mismo. Además de estas rupturas, se había dado la de su matrimonio con Arminda Aberasturi, casualmente en ocasión en que ella se hacía cargo del Instituto de Psicoanálisis.

Es necesario apreciar qué sucedió en aquél momento en la Asociación Psicoanalítica Argentina. La importancia que tuvieron las versiones de Melanie Klein que los kleinianos viajeros, trajeron como testimonio de su manera de ubicarse como discípulos de la misma, no siempre ajustandose al texto de Melanie Klein. Las famosas "lecturas introductorias", por ejemplo, adoctrinaron por entonces a las nuevas generaciones: Hanna Segal o Meltzer.

Se puede señalar, para hacer un poco de historia que la A.P.A. fue reconocida oficialmente recién siete años después de su fundación cuando se realizó en Zurich el Primer Congreso Internacional de la post guerra en 1949 y al que viajaron cinco miembros de la entidad.

Durante los primeros diez años su estructura tendió a la horizontalidad, no hubo controles externos o sea que las características del análisis terapéutico y didáctico, la enseñanza, supervisiones siguió la esencia aunque no siempre se ajustó a las reglas de la I.P.A.. En 1956 recién se recibe la primera visita "kleiniana": Hanna Segal. Jorge Balán llega a decir en *Cuentame tu vida 2* que la obra de Melanie Klein servía para sistematizar la producción freudiana de varias décadas dentro de un esquema mucho más rígido y coherente.

En realidad fueron estos viajeros los que hablando en nombre de Melanie Klein lo transmitieron de esa manera. La rigidez estuvo dada porque los analistas locales lo digirieron sin discusión, dando lugar a secuelas importantes. En su estada en Buenos Aires, Hanna Segal fundamentó porqué un analista no podía tener otra relación que no fuera analítica con sus candidatos, que el análisis didáctico debía ser de cuatro horas semanales, que el analista sólo tenía que interpretar y de ningún modo responder a las solicitudes de ayuda del analizante, así como a cualquier otra transacción amistosa.

En 1964 hizo su arribo Donald Meltzer que proponía reglas aún más severas: ningún contacto social entre analista y analizante fuera de las sesiones. La conmoción que produjeron estas cuestiones puntualizadas por H. Segal o Donald Meltzer se explican porque durante 10 años el grupo, pequeño por entonces, se manejó como una "gran familia", con seminarios de formalidad aparente, trabajos hospitalarios, reuniones sociales y preocupaciones doctrinarias compartidas entre didactas y candidatos. Señalemos también que en los años 60 se gestó la gran escisión de la A.P.A. con los grupos *Plataforma* y *Documento*, coincidente con un momento de auge del marxismo que se expandió en diversos ámbitos. La A.P.A. no fue su excepción.

Es en esos años en los que Pichon Rivière se margina -¿él se margina?- de las actividades de la Asociación, ha perdido ya su condición de didacta y funda en 1960 la Primera Escuela Privada de Psiquiatría Dinámica.

Marie Langer comenta en *Memoria, historia y diálogo psicoanalítico* que el grupo que se constituyó en 1971 bajo la nominación de *Plataforma* renunciando masivamente a la A.P.A. y a la I.P.A. al mismo tiempo, esperaba que Pichon Rivière formara parte del mismo y sin embargo él no renunció a la A.P.A., pero -señala- que hacía mucho ya que aparecía como un fantasma por esa institución, tal vez cada dos años. No era allí donde podía hacer escuchar una melodía que al parecer no era del agrado de los notables de la A.P.A. por lo que tampoco era reclamada. Sin embargo en la actualidad, el área de estudios sobre la psicosis en el marco de esa institución lleva su nombre.

Emilio Rodrigué escribe un artículo para el vigésimo aniversario de su muerte en el que expresa:

> "Enrique Pichon Rivière fue mi maestro si pensamos que los verdaderos maestros no tienen discípulos. El maestro se "anula" en el momento de la transmisión. Él fue, como dice Ulloa, un maestro despreocupado de serlo."

En ese artículo dice que durante su presidencia de la A.P.A. por el año 1966 y dado que Pichon era un miembro moroso, hacía años que no daba seminarios en la institución, ni asistía a eventos, ni pagaba, fue expulsado de su condición. Se pregunta cómo no lo nombraron Miembro Honorario aún a despecho de él mismo, y se contesta que "en el seno de una institución como la A.P.A., nadie, sin ánimo de ofender, es lúcido" 3.

Vamos a permitir una vez más que la voz de alguien que se hizo discípulo de Pichon Rivière incluyéndose con su propia lectura del mismo, cuando a su turno es lector-alumno a su vez de Freud y de Melanie Klein, tome la palabra para hablar de las concepciones de Pichon sobre la transferencia.El artículo de Willy Baranger -de él se trata- no es uno tomado al azar; es el que escribió especialmente para la *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* en homenaje a Pichon, que fue según él mismo lo expresa allí su padre simbólico, su analista, su maestro, su amigo mayor, "marco pasado y sin embargo muy presente para mí, de estas líneas 4".

El autor intenta tomar y hacer suyas las conceptualizaciones que Pichon hiciera acerca del proceso analítico como "proceso en espiral" a fin de usarlas a su vez para revisar y redefinir sus propias especulaciones en torno al "campo dinámico" que data del año 1962. Nos servimos de Willy Baranger y le hacemos tomar la palabra al adentrarnos en el terreno de los posibles aportes hechos por Pichon Rivière al psicoanálisis y -como él lo quiere- a la psiquiatría, porque desde ya compartimos en muchos puntos su propuesta de lectura.

Comienza por ubicar entre 1954 y 1958 las formulaciones de Pichon sobre esta temática y se coloca como compartiendo con el mismo -junto al grupo de fundadores de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay- el período de gestación de estas ideas, estudiando las cartas de Freud a Fliess, los últimos trabajos de Freud y cita *Análisis terminable e interminable* y *Construcciones en el análisis* junto a otros; menciona a Henry Ezriel, a Melanie Klein y a Paula Heimann, de quienes se va a servir en su escrito. Expresa asimismo que en estos años "creativos y llenos de entusiasmo" Pichon llega a una

> "punta extrema de la teorización psicoanalítica, previa al movimiento que lo va a llevar más y más hacia la psicología social, y, por lo mismo, a apartarse de nosotros 5".

Después, comienza con el "proceso en espiral". Lo hace introduciendo a Enrique Racker con sus estudios, muy novedosos en su momento, sobre la contratransferencia, ya que sólo el primer trabajo de Paula Heimann lo precede.

> "Ahí nace -dice- la idea de Pichon Rivière de enfocar la situación analítica como una unidad que puede ser objeto de estudio 6".

Pichon se sirve de los aportes de P. Heimann en el enfoque de la contratransferencia. A pesar de que este tema ocasionó un alejamiento temporario de P. Heimann y de M. Klein, según W. Baranger, es la época más kleiniana de Pichon, gracias al psicoanálisis de niños. Es de señalar que Pichon nunca abandonó la práctica con niños y con la locura y supo enlazar lo que ambos le aportaron.

En *la situación analítica como campo dinámico* W. Baranger sostiene precisamente que el analista está implicado como parte integrante en el campo haciendo con ello uso del concepto de contratransferencia; aclara que "esto no quiere decir como se ha entendido a veces, que el analista esté implicado en el campo, de la misma manera que el analizando". Subraya la disimetría funcional de ambos de manera que, lo que pasa en el analista se tome en cuenta en dicho campo, de tal forma que lo que aparezca por el lado del analista -distracción, lapsus, acto fallido, asociación libre- cuando sea comunicada lo sea siempre apuntando al analizando como algo que permita entender algo que pasa en el mismo y a veces "resonar frente a ciertas tensiones y ciertos aspectos encubiertos del campo 7".

¿Qué significa en este contexto decir como lo hace W. Baranger que esta es la época más kleiniana de Pichon y que su proceso en espiral está en una continuidad bastante sostenida con los principales conceptos kleinianos? Baranger está al mismo tiempo diferenciando a Melanie Klein de Donald Melzer, cosa bastante importante, por la gravitación y el tamizado que los supuestos "kleinianos" que llegaron a estas tierras a fines de los 50 y principios de los 60 ejercieron sobre adherentes al psicoanálisis.

W. Baranger llega a afirmar que el libro de D. Meltzer *El proceso analítico* puede ser cuestionado desde una correcta perspectiva kleiniana y pasa a criticar fuertemente algo que considera fundamental en la dirección del análisis; lo hace desde el proceso en espiral: este no admite -dice categóricamente- "la brújula de la posición depresiva para designar la dirección del análisis", sino que lo incluye como uno de sus momentos.

Al reivindicar el proceso en espiral está defenestrando el proceso analítico propuesto por Meltzer, se dirige a él y a todos los que detrás de él hayan confundido a Melanie Klein con los post-kleinianos y cita para que se convenzan *La vida emocional del lactante* y dentro del mismo su tercera parte *Desarrollos ulteriores y modificación de la angustia* para que todo el que quiera vaya a ver que Melanie Klein describe la posición depresiva según dos dimensiones distintas: la posición depresiva infantil y la posición depresiva dentro de una dialéctica temporal de evolución- involución que comienza después del establecimiento de dicha posición. En ese sentido subraya y acentúa la diferenciación que establece Pichon Rivière con esta noción entre lo histórico y lo genético.

Toma luego a Ezriel para marcar aún más esta posición de Pichon. Dice:

> "lo que aparece desdibujado en la descripción de Ezriel es la dimensión histórica implicada en este proceso interpretativo. Si la interpretación no incluye la historia no puede alcanzar al sujeto, porque el sujeto es historia. Es su historia individual, la história mítica de su familia, de su grupo religioso o étnico, de su nación, de la humanidad. (...) Lo que apareciera más tarde, desdibujado y casi borrado en la obra de Meltzer, aparece recalcado y puesto en el primer lugar -el que le corresponde- en la teoría del proceso en espiral". Por si queda alguna duda agrega: "La lectura de Freud por Pichon Rivière -y de M. Klein- me parece más fecunda que muchas lecturas actuales de uno y otra, y más abierta para que nuevos investigadores agarren la antorcha 8".

Le reconoce a Pichon dos méritos fundamentales: poner en primer lugar la dialéctica específica del procedimiento analítico en la temporalidad, la vigencia de la dimensión histórica del sujeto, no teniendo miedo en esto a ir más allá de la propia M. Klein que no llegó a demarcar claramente su diferencia, transformando "Hic et nunc" en "Hic et nunc et mecum" con el agregado "como allá y antes y también como más adelante y en otra parte" presentando así el modelo tridimensional de la espiral remarcando que el

"impacto específico de la acción interpretativa del psicoanálisis está precisamente aquí en la repetición que se produce en el nivel transferencial y que se rompe mediante la interpretación" siendo esta ruptura "lo que permite que se abra la temporalidad hasta entonces encerrada en el círculo vicioso de la repetición".

La espiral propuesta por Pichon es sin comienzo absoluto y sin final predeterminado.

El otro mérito que también lo hace ir más allá de M. Klein es su concepción de punto de urgencia, -punto del presente del cual el movimiento en espiral parte- que es tomado de M. Klein pero al que le atribuye un contenido distinto. Para M. Klein es

> "lo que se impone interpretar para que el movimiento del análisis pueda seguir adelante"

y su indicador es la angustia ya sea manifiesta o latente. Para Pichon el punto de urgencia es

> "la emergencia de algo, una situación enraizada en el pasado del sujeto y que tendía a invadir la situación presente. Los horrores de la locura emergiendo del pasado: si uno no quiere zambullirse en ellos, uno queda preso, y ninguna aurora puede cantar. El punto de urgencia está en la emergencia de la locura 9".

De esta forma lee a Pichon y en esta lectura, él, W. Baranger, está absolutamente implicado.

Lacan, Lautréamont, Freud

El surrealismo y su Conde de Lautréamont llevó a Pichon, inesperada y tangencialmente a conocer a Lacan en 1951. En un primer momento y a juzgar por el camino realizado por cada uno, ambos tenían muy poco que ver. Todos los textos (*Conversaciones sobre el arte y la locura,* prólogo al*psicoanalisis del Conde*

de Lautréamont, Cuentame tu vida de J.Balán) hacen alusión al encuentro que ambos tuvieron en París con motivo de la XIV Conferencia de Psicoanalistas de Lengua Francesa en l951 y donde Pichon presentó su trabajo *Algunas observaciones sobre la transferencia en los pacientes psicóticos*; en el mismo, Lacan tiene una intervención que figura en los *Escritos* como *Intervención sobre la transferencia*. Sin embargo no hay testimonios sobre intercambios que tuvieran en relación a estos temas.

En 1951, Pichon viaja a París con la que entonces era su mujer, Arminda Aberasturi. Tenía una importante producción en su haber: su *psicoanálisis del Conde de Lautréamont*, salvo cinco artículos de los que figuran en *La psiquiatría, una nueva problemática* son anteriores a esa fecha y también varios de los del *proceso creador.*

Sin embargo, todas las referencias y ocurrencias sobre este encuentro giran en torno a lo que ocurrió en casa de Lacan, donde estuvo Tristán Tzara, como "invitado sorpresa" de Lacan. Allí hablaron de Lautréamont y el surrealismo. En un reportaje Ana P. De Quiroga afirma que hubo más de un encuentro con Lacan. Ella misma estuvo en uno de ellos, el último, en 1969. Tenemos otro testimonio: una entrevista que le realizan a Pichon en el año 1975 cuya temática gira sobre Lacan:

> "nuestra amistad no se fundó en identidades, sino en coincidencias, en una modalidad de pensamiento que como diálogo incluye la discrepancia (...)
>
> "(...) Me unió a Lacan - entre otras cosas- una convicción militante en relación a las inmensas posibilidades creativas del pensamiento freudiano. Y hablo de militancia porque en ese momento la creatividad en el marco de las sociedades psicoanalíticas significaba enfrentamientos, combate, quizás ruptura. De todo eso supimos largamente Lacan y yo.
>
> "Nuestro encuentro fue un "coup de foudre". Creo que Lacan me sintió lacaniano, así como yo lo sentí pichoniano. No somos ni lo uno ni lo otro, pero Freud, el surrealismo y la cultura francesa fueron las claves de una amistad inmediata que permanece inalterable en el tiempo (...) No mantenemos correspondencia, pero amigos y discípulos, entre ellos Nasio y Masotta, constituyen un nexo, una vía de comunicación entre nosotros 10".

En la cuarta parte del *Psicoanálisis del Conde de Lautréamont*, Marcelo Pichon Rivière habla del viaje de su padre a París en 1951, de su encuentro con Jacques Lacan, y de la amistad entre ellos que se inició bajo la sombra del Conde, transmitida, como no podía ser de otra forma, bajo la impronta de lo inesperado e inquietante. Cita:

> "El primer día de mi llegada a Paris salí en busca de un edificio donde había vivido el tutor de Ducasse, M. Davasse, en la rue de Lille. No encuentro allí rastros ni de Lautréamont ni de Davasse, pero el centro de mi interés por el Conde se centraba allí, en el 5, rue de Lille, en el que momentáneamente quedaban varadas mis investigaciones.
>
> "Al día siguiente se inicia el Congreso de Psicoanálisis. En esa inauguracion tanto Lacan como yo leemos nuestros relatos. Lacan se acerca, charlamos y me dice: 'Lo espero esta noche a comer en casa', y agrega, con cierto aire de broma: 'Tengo una sorpresa para usted'. Cuando leo su tarjeta recibo una sorpresa que no era la preparada por Lacan: él vivía en la misma casa que yo había visitado el día anterior, en el 5, rue de Lille.
>
> "El clima de encuentros, de asociaciones, de sorprendentes coincidencias, el clima mágico lautremoniano se instaló entre nosotros. Yo sentía esa noche, mientras caminaba hacia lo de Lacan, que iba al encuentro de Lautréamont. Me decía a mi mismo: '*Ça* marche'. Y la sorpresa programada por Lacan era la presencia de Tristan Tzara, quien me acaparó esa noche. El tema no podía ser otro que el Conde de Lautréamont, punto de partida -junto con Rimbaud- de la poesía moderna y el más grande de los poetas según los surrealistas 11".

¿Es este clima lautreamoniano el que permitió el "coup de foudre" al que alude Pichon? Él habla de encuentros, de asociaciones, de sorprendentes coincidencias. No podemos dejar de pensar que ellas parten del haber sido acogidos por los surrealistas en su trabajo con la locura. Sabemos que lo que Lacan sostenía no sin Marguerite, al igual que lo de Pichon con su Conde de Lautréamont, fue algo difícil de

digerir para el ámbito psicoanalítico y psiquiátrico que le hubiese tenido que dar acogida. No ocurrió lo mismo con los surrealistas, que lo recibieron en su medio y le hicieron lugar.

El "coup de Foudre" él lo refiere al "lo sentí pichoniano y me sintió lacaniano". Lo que recibieron los surrealistas de ambas comarcas, de uno y otro ¿se tocan en el punto del trabajo con la locura?

Pichon Rivière entrega a Masotta los resumenes de Pontalis de los Seminarios de *Las formaciones del inconsciente* y *El deseo y su interpretación* que Lacan diera en años posteriores a ese primer encuentro. No es por allí que aparecen esas coincidencias. Es más, Pichon en esa entrevista de 1975 critica algunos puntos de vista de Lacan que se dejan leer en esos resúmenes. Critica el esencialismo hegeliano que se desliza en su planteo de la problemática del Deseo, como **Deseante de Deseos 12.**

> "Concepción que incluye la dialéctica, y en ese sentido permite comprender ciertos aspectos del desarrollo del sujeto, de su historicidad, de su carácter relacional, pero que escamotea los fundamentos, las bases materiales de esa historicidad. En consecuencia la historicidad misma queda soslayada".

Ahora bien, esta crítica podría ser interesante, si no contextualizamos dicha entrevista y no decimos que Pichon Rivière está hablando en 1975 y que por entonces Lacan había avanzado bastante en ese terreno con relación al ternario R.S.I. y al objeto "a". Y además si no tomamos en cuenta lo que él mismo ha avanzado en cuanto a su psicología social, donde aparecen entremezclados concepciones sartreanas con teoría de la comunicación y psicología de la Gestalt, conformando un corpus nocional bastante difícil de digerir. Así la crítica prosigue desde la dupla necesidad/satisfacción como dando fundamento para él, al deseo.

Pero en 1951 todo esto aún no estaba o estaba en ciernes en uno y en otro. Y Pichon, avanzando desde la psiquiatría al psicoanálisis, tenía en ese momento por el interés que le sucita e impulsado por su lengua materna, un evidente acceso a la *Revue francaise de psychanalyse* donde figuran intervenciones de Lacan, también *Évolution psychiatrique*, la *Encyclopédie francaise de psychanalyse*, los *Cahiers d´arts*, donde habían aparecido los trabajos de Lacan hasta ese momento, lo mismo que las publicaciones de los surrealistas. La tesis de Lacan aparece citada ya por Pichon como dijimos, en su artículo de 1938 sobre los delirios crónicos.

Otro punto de acercamiento: ambos tienen desde allí una posición crítica con respecto al concepto de narcisismo freudiano. Lacan en su tesis afirma:

> " De hecho el narcisismo se presenta en la economía de la doctrina psicoanalítica como una *terra incógnita* que los medios de investigación emanados del estudio de las neurosis han permitido delimitar en cuanto a sus fronteras, pero que en su interior sigue siendo mítica y desconocida" 13.

Además, podemos relacionar aquí, la forma en que Lacan define al complejo en *La familia* en 1938 que había aparecido en la *Encyclopédie Francaise* en su volumen VII:

> " Lo que define al complejo es el hecho de que reproduce una cierta realidad del ambiente; y lo hace en forma doble: 1º Su forma representa esta realidad en lo que tiene como objetivamente distinto en una etapa dada del desarrollo psíquico: esta etapa especifica su génesis. 2º Su actividad repite en lo vivido la realidad así fijada en toda oportunidad en la que se producen algunas experiencias que exigirían una objetivación superior de esta realidad; estas experiencias especifican el condicionamiento del complejo. -En cuanto a la relación del instinto y el complejo-(...) es el instinto el que podría ser ilustrado actualmente por su referencia al complejo.(...) (el) elemento fundamental del complejo esta entidad paradógica: una representación inconsciente, designada con el nombre de imago" 14.

Pichon Rivière por su parte sostiene:

> "En el tratamientos de pacientes psicóticos, realizado según la técnica analítica y por la indagación de sus procesos transferenciales, se hizo evidente para mí la existencia de objetos internos, multiples "imago", que se articulan en un mundo construído según un progresivo proceso de

> internalización. Ese mundo interno se configura como un escenario, en el que es posible reconocer el hecho dinámico de la internalización de objetos y relaciones. En este escenario interior se intenta reconstruir la realidad exterior, pero los objetos y los vínculos aparecen con modalidades diferentes; por el fantaseado pasaje del "afuera" hacia el ámbito intrasubjetivo, el "adentro"(...)" 15.

Al sustituir la noción de instinto por la de estructura vincular, vehículo de las primeras experiencias sociales, constitutivas del sujeto como tal, niega el narcisismo primario, y define a la psicología como psicología social.

Este punto nos va a servir también para introducirnos en la relación de Pichon con Freud. Me voy a referir a un artículo muy corto de 1965 que forma parte de *El proceso grupal*, síntesis de su relación con Freud en su psicología social: *Freud: Punto de partida de la Psicología social*

> “Sigmund Freud señala claramente su postura frente a la problema de la relación entre psicología individual y psicología social o colectiva en su trabajo *psicología de las masas y análisis del yo*. Dice en la introdución de este libro, en general tan mal comprendido ¨la oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a un más detenido exámen. La psicología individual se concreta, ciertamente, al hombre aislado e investiga los caminos por los que el mismo intenta alcanzar la satisfacción de sus instintos, pero sólo muy pocas veces y bajo determinadas condiciones excepcionales, le es dado prescindir de las relaciones del individuo con sus semejantes. *En la vida anímica individual, aparece integrado siempre, efectivamente, ‘el otro’ como modelo, objeto, auxiliar o adversario y de este modo la psicología individual es al mismo tiempo y desde el principio psicología social, en un sentido amplio pero plenamente justificado."*

Se refiere luego Freud a las relaciones del individuo con sus padres, con sus hermanos, con la persona objeto de amor y con su médico, relaciones estas que han sido sometidas a la investigación psicoanalítica y que pueden ser consideradas como fenómenos sociales. Estos fenómenos entrarían en oposición con aquellos denominados narcisisticos por Freud (o autísticos por Bleuler)."

Aquí inserta Pichon una llamada a pie de página que reza:

> "Podríamos objetar aquí que tal oposición no existe por cuanto todo narcisismo es secundario, en la medida en que en el vínculo interno, que puede tener una apariencia narcisistica, el objeto ha sido previamente introyectado. Es decir, que al darse una estructura vincular, "el otro", el objeto, está siempre presente a través de dicho vínculo, aunque sea escamoteado bajo la apariencia de un narcisismo secundario".

Y prosigue:

> "Podemos observar, de acuerdo con los aportes de la escuela de Melanie Klein, que se trata de relaciones sociales externas que han sido internalizadas, relaciones que denominamos vínculos internos, y que reproducen en el ámbito del yo relaciones grupales o *ecológicas.*Estas estructuras vinculares que incluyen al sujeto, al objeto y sus mutuas interrelaciones, se configuran sobre la base de experiencias precocísimas; por eso excluímos de nuestros sistemas el concepto de *instinto*, sustituyéndolo por el de *experiencia*. Asimismo, toda la vida mental inconsciente, es decir, el dominio de la *fantasía inconsciente*, debe ser considerado como la interacción entre objetos internos (*grupo interno*), en permanente interrelacción dialéctica con los objetos del mundo exterior".

Extrae de este artículo de Freud la mejor agua para su molino, aprovechándolo para establecer sus diferencias. Por un lado con la teoría freudiana del narcisismo, por el otro con el concepto de pulsión, mal traducido como instinto.

Continua diciendo que Freud trata de continuar sosteniendo diferenciaciones entre distintos grupos aunque a su vez sostiene que

> "no es necesario apelar a "un instinto social primario e irreductible pudiendo los comienzos de su formación ser hallados en círculos más limitados, por ejemplo, en la familia".

Cita una frase de Freud en donde afirma que se reproducen dentro del yo todos los efectos recíprocos entre el objeto y el yo, al entrar éste en relación ahora con el ideal del yo. Pichon llama a esto *grupo interno*, para finalizar:

> "El análisis de estos párrafos nos muestra que Freud alcanzó por momentos una visión integral del problema de la interrelación hombre-sociedad, sin poder desprenderse, sin embargo, de una concepción antropocéntrica, que le impide desarrollar un enfoque dialéctico.
>
> Pese a percibir la falacia de la oposición dilemática entre psicología individual y psicología colectiva, su apego a la "mitología" del psicoanálisis, la teoría instintivista y el desconocimiento de la dimensión ecológica le impidieron formularse lo vislumbrado, esto es, que *toda psicología, en un sentido estricto, es social*" 16.

Con esta conclusión parece que le dijera a Freud: ¿por qué continuó Ud. apegado a la dualidad psicología individual y/o social? ¿ por qué no sostuvo el paso que dió?

Ahora bien, si consideramos que este artículo está fechado en 1965 y que no figura en qué lugar ni con motivo de qué se escribió o se pronunció y lo unimos a lo que Emilio Rodrigué dice con respecto a que durante su presidencia de la A.P.A. "por el año 1966" lo expulsan a Pichon, ¿no nos permitiría pensar que esta crítica a Freud y a la vez este sostener en Freud en última instancia su psicología social, representa una manera de dirigirse indirectamente a los notables de la A.P.A?

No obstante, si bien afirma asimismo que lo que hizo es un "pasaje" a la psicología social, que no significa renegar de la teoría psicoanalítica, comienza a abrevar en otras teorías para soportar una práctica social diferente al psicoanálisis.

Cuando hablo de práctica social me refiero no tanto al grupo operativo o el grupo terapéutico en los que se nutrió del psicoanálisis, sino fundamentalmente a lo que constituyó y constituye un campo de la psicología social muy difundido en nuestro país que colinda y penetra en el de la investigación sociológica. Un testimonio de Ricardo Avenburg da cuenta de ello:

> “el ser humano (...) siendo uno, al mismo tiempo no es un individuo aislado sino un ser social que debe ser estudiado en relación al medio humano que lo constituye y en sus distintos niveles de conducta. De este modo nos arrancó (a sus discípulos) del ámbito del consultorio y nos llevó a la calle a llamar a la puerta de la dirección que nos tocaba para hacer una encuesta política, o una encuesta acerca de problemas sanitarios, o acerca de algún producto comercial. El diseño de la investigacoón era efectuado por Pichon con algunos colaboradores especializados, nosotros la realizábamos y la elaboración de los datos la hacíamos en conjunto" 17.

Al sostener una no delimitación entre psicología social y psicoanálisis y no intentar finalmente una conmoción dentro de éste, en su práctica y en sus conceptualizaciones, se alejó entonces del campo freudiano.

Notas

1 Cf. German García Op. Cit y Jorge Balan Op. Cit.

2 J. Balán *Cuéntame tu vida. Una biografía colectiva del psicoanálisis argentino* Editorial Planeta 1991

3 Rodirgué Emilio *las huellas de una vida. Pequeño perfil de un gigante* Diario Clarín Cultura y Nación jueves 17 de julio de 1997 p. 6 y 7 Notemos que con este dato que da Rodrigué se despeja que cuando Pichon Rivière decidió no formar parte de *Plataforma* ya no lo ataban cuestiones formales con la A.P.A.

4 W. Baranger *Proceso en espiral y campo dinámico* en Revista Uruguaya de Psicoanálisis. Publicación de la A.P.U. * *Enrique Pichon Rivière* (II) N* 59 30 de setiembre de 1979 pag. 17

5 Ibid pag. 18

6 Ibid pag. 18

7 Ibid pag. 25

8 Ibid pag. 20

9 Ibid. Pag. 21

10 *Entrevista. E. Pichon Rivière - Jacques Lacan* en *Actualidad Psicológica* Periódico de divulgación psicológica. Año 1 N* 12 diciembre 1975

11 Ibid pag 12

12 así en el original

13 J. Lacan *De la psicosis paranoica en su relación con la personalidad* Ed. Siglo XXI 1979 pag. 293

14 J. Lacan *La familia* Editorial Argonauta 1978

15 P. Rivière *El proceso grupal* Op. Cit pag. 10

16 Op. Cit pag. 41-43 Las bastardillas están en el original

17 *Actualidad Psicológica* Op. Cit. Pag 13

Pichon Rivière con Du-cas(se)

Este texto constituye el capítulo XI del libro
*"**El estilo en la transmisión del psicoanálisis**"*

Entre lo que se conoce como siendo la obra de Pichon Rivière figura una, que en realidad fue editada póstumamente por iniciativa de su hijo, Marcelo Pichon Rivière. La tituló *Psicoanálisis del Conde de Lautréamont*. El contenido de esta obra no difundida en conjunto por Enrique Pichon Rivère, fue sin embargo hecho pública en varias oportunidades durante toda su vida. Las fuentes de las que nos serviremos y las que han llegado hasta nosotros, son:

- Una mención como obra en curso en 1943 en su artículo *Los dinamismos de la epilepsia*
- Un artículo aparecido en el diario *La Nación* en abril de 1946: *Notas para la biografía de Isidoro Ducasse, Conde de Lautréamont*
- Un curso que bajo el título *Psicoanálisis del conde de Lautréamont,* dictó en el Instituto francés de Estudios Superiores de Uruguay en 1946, desde el mes de setiembre, con un total de quince reuniones.
- Artículos publicados en diferentes medios desde 1946 a 1949 y uno de 1970, que se desprenden así mismo de aquel curso.
- Los testimonios, decires, ocurrencias en torno a la relación de Pichon Rivière con el Conde de Lautréamont y su obra.
- Las *Conversaciones con Pichon Rivière sobre el arte y la locura* de Vicente Zito Lema de 1976
- El *Proceso Creador* donde se recopilan parte de los mismos de1987

- El *Psicoanálisis del Conde de Lautréamont. 1992* compuesto por un compendio de artículos ya publicados y además, notas inéditas del curso de 1946.
- Desde la década del '50 el trabajo con el conde de Lautréamont continúa como parte de su enseñanza, según lo atestiguan sus discípulos y sus escritos.

A fines de la década del 40 Pichon Rivière crea junto a otros la revista *Ciclo* que nuclea a poetas surrealistas y pintores plásticos abstractos. Allí publica parte de su investigación.

Su relación con el surrealismo argentino y esa investigación lo llevó a compartir una velada lautreamoniana con André Breton y otros surrealistas franceses y otra con Jacques Lacan y Tristan Tzara en su viaje a París de 1951.

En 1943, en su artículo *Los dinamismos de la epilepsia*, menciona en una llamada a pie de página que el mismo es el punto de partida de dos trabajos próximos a publicarse: uno sobre Van Gogh y otro sobre el conde de Lautréamont por lo que lo incluimos en la lista.

Su trabajo concreto sobre el conde de Lautréamont se puede sintetizar en los siguientes puntos:

- Investigación sobre la vida de Isidore Ducasse
- Del análisis de los cantos infiere supuestos sobre la vida del autor
- La situación histórico-política en la que vivió también está incluída en los mismos y con este análisis sostiene sus hipótesis con respecto al desenlace de Ducasse.
- Cronología de los comentaristas de Lautréamont: la historia negra y la supuesta locura del autor de los *Cantos de Maldoror*.
- sus interpretaciones psicoanalíticas del caso Lautréamont

El primer artículo publicado por Pichon Rivière *Notas para la biografía de Isidoro Ducasse, Conde de Lautréamont*, contiene importantes datos biográficos. Apareció en *La Nación* en el mes de abril de 1946, al cumplirse el día 6 de ese año el centenario del nacimiento del poeta uruguayo. Para ello se sirve del escrito de Ducasse, sigue constantemente sus pasos.

La mayor parte de este artículo figura en *Vida e imagen del conde de Lautréamont* publicado en la revista *Ciclo nº 2 en 1949* y también en la versión de *el proceso creador* del artículo *Lo siniestro en la vida y en la obra del conde de Lautréamont*, -no así en la del libro *Psicoanálisis del conde de Lautréamont*- fragmento del curso dado en Uruguay y que fue publicado en *La revista de Psicoanálisis* Año IV nº4.

Toma de los hermanos Guillot- Muñoz los datos decisivos que descubrieron en la Catedral de Montevideo en 1924 y los transcribe cuidadosamente, cosa que no ocurre en otros trabajos sobre Isidoro Ducasse, en las que no aparecen con tanta precisión.

En el acta de bautismo figura que Isidoro Luciano fue bautizado el 15 de noviembre de 1847, que había nacido el 4 de abril de 1846, dos meses después de que sus padres contrajeran matrimonio, que era hijo legítimo de Francisco Ducasse y Jacquette Célestine Davezac, ambos de origen francés.

Sus abuelos paternos se llamaban Juan Luis Ducasse y Marta Damaré, los abuelos maternos: Domingo Davezac y María B. Douret 1. Un hermano del padre, Bernardo Luciano, es el padrino representado por Eugenio Baudry, amigo de Francisco Ducasse. No hay nadie de la línea materna en ese bautismo a pesar de que colaborando en la Legión Francesa durante la guerra, figura un hermano de la madre, Juan Davezac.

Un dato interesante es que los nombres figuran en el artículo de Pichon en lengua española, salvo el de la madre de Isidoro.

En otra fuente consultada están en francés 2.Pero hay que señalar además que el nacimiento de Isidoro fue inscripto en el consulado de Francia, por lo que el acta de nacimiento y la de bautismo desde ya deben

estar en distintos idiomas porque como fue costumbre en numerosas ocasiones en estas tierras, los extranjeros recibieron nombres castellanizados.

El padre de Isidoro había nacido en Bazet, a cinco kilómetros de Tarbes, el 12 de mayo de 1809. Su propio padre (1774-1830) era apodado "el maestro". La madre nació en Sarguinet, pequeña comunidad vecina de Tarbes, donde Francisco Ducasse fue maestro desde 1837 al 39. Toma de Alicot el dato de que Francisco habría emigrado a Uruguay en 1840 y que después lo seguirían su hermano Bernardo y sus sobrinos Francisco Juan Drotovée y Lédéa, que se radicaron en Córdoba, República Argentina.

Francisco Ducasse permanecerá en Montevideo hasta su muerte ocurrida en 1889.

Pichon describe a Francisco Ducasse según los datos de estos autores consultados como un hombre elegante, fino, burlón y escéptico, dueño de una gran cultura literaria. Tenía una de las bibliotecas más completas de Montevideo. Le interesaban enormemente los estudios antropológicos y en 1862 realizó un viaje por distintas regiones de América del Sur estudiando las tribus guaraníes. De vuelta de ese viaje fundó una escuela de lengua francesa, donde él mismo dictó un curso de filosofía, inspirándose en el pensamiento de Augusto Comte y el positivismo francés, como también de las ideas morales de Edgard Quinet. También apunta que antes de su casamiento trabó relación con la bailarina brasileña Rosario de Toledo –Braidot agrega que Francisco Ducasse se jactaba de ser "un coleccionista de mujeres de teatro" y relata los pormenores que terminan con el encierro de la cantante en una casa de salud - Pichon por su parte comenta que la mujer muere al poco tiempo.

La madre de Isidoro Ducasse falleció el 10 de diciembre de 1847, pocos días después del bautismo de su hijo. Pichon Rivière hizo investigaciones en Montevideo y le llamó poderosamente la atención de que le fuera tan dificultoso encontrar datos de esta mujer, tanto como hallar informes fidedignos y exhaustivos de Isidoro.

> "Después de grandes dificultades descubrí que *había sido enterrada sólo con su nombre, sin apellido*, y que sus restos fueron a dar sin duda al *osario común tal como sucedió con el mismo Lautréamont" 3.*

Estos informes recogidos sobre Celestine, junto al acta de defunción que dice que falleció de "muerte natural" y que, en el lenguaje médico de la época significaba suicidio, lo llevan a Pichon a sostener esta última conjetura.

Otra de las fuentes de las cuales se sirve es el poeta uruguayo Edmundo Montaigne, sobrino de Prudencio Montaigne, único sobreviviente que había conocido a Isidoro Ducasse, cuando éste contaba aproximadamente dieciocho años. Amigo de Francisco Ducasse, lo acompañó en sus mateadas hasta sus últimos días y nunca le fue mencionado que Isidoro fuera autor de alguna obra literaria y sólo después de 1875 le contó que su hijo había muerto.

Pichon conjetura además que Isidoro fue un niño "guacho", que sufrió no sólo el abandono por parte de la madre muerta tan tempranamente sino también de su padre. Lo supone en realidad porque no hay mayores datos sobre él en la corta vida que tuvo.

A pesar de la oposición de algunos comentaristas de *Los cantos de Maldoror* a que otros extraigan de ellos indicios sobre Isidoro, evidentemente los hay y, sin esos guiños que dejó, nada se sabría del misterioso conde de Lautréamont.

Es ahí donde nombra al montevideano, es en *Poesías* donde hace una lista de personas que estuvieron relacionadas con él, Dazet en primer término. Y Pichon no sólo se apasionó ferozmente con los mismos, sino que atrapado en sus redes se hizo su escriba, por momentos transcriptor, comentarista, traductor, translitarato 4, investigador de esos cantos, de acuerdo a lo que ellos le dictasen.

Y también lo llevaron hacia Isidoro Ducasse, pero no pudo trasponer el umbral del conde de Lautréamont. Buscó en Montevideo y en Córdoba el ensamble, un eslabón perdido que en realidad estaba en él, entre el conde de Lautréamont y Du-cas(se).

A ese niño Ducasse es a quien encuentra tras el manto sombrío de Maldoror. Un "guacho", con una madre muerta tempranamente, muerte rodeada de un incomprensible misterio por un padre que además, se entregó totalmente a la vida política y social de Montevideo a la que ya se había integrado. Durante el Sitio a esa ciudad, que duró desde 1838 a 1852, dicho abandono debe haber sido constante.

> "Todo ello configura un clima de niñez caótico y desolado. La mayor diversión de Isidoro era contemplar, desde la terraza de su hogar, los acontecimientos del Sitio, con un río poblado de barcos y de hombres. Y él, a ese río lo identificará con el Océano, tal como surge, expresamente en su "Poema IX". Ese río o mar de su niñez será objeto de su gran amor, y allí proyectará toda la fantasía de su mundo desgarradoramente humano, alucinado y moral". 5

Para Pichon el hecho de que Isidoro Ducasse haya nacido durante el Sitio de Montevideo, con ese "océano" apasionante, infectado de cadáveres que tragaba sin más con los hundimientos de los barcos y las refriegas marítimas o portuarias, unido a la historia trágica de la muerte de su madre y la actitud paterna, jugaron un rol decisivo. Será la forma que tomará, como escrito de Du-cas (se) 6. Se sirve en ello de los estudios de Leandro Ipuche.

El Sitio de Montevideo fue una cruenta guerra que libraron Argentina y Uruguay, en la que Francia e Inglaterra tuvieron un papel destacado e intervinieron cada una con intereses encontrados, asociándose por momentos o traicionándose, a través de juegos diplomáticos con el gobierno de Buenos Aires. Acotemos que Francia había aportado entre 1835 y 1842 más de la mitad de los inmigrantes que entraron a Uruguay en forma documentada y seguramente gran cantidad con documentación española o indocumentados. Montevideo valía mucho para el país galo y al parecer tenía serias intenciones de que su población formara parte de la cultura francesa. Los inmigrantes franceses mantenían un fuerte vínculo con su país de origen a través del consulado y los afincados en Montevideo imponían en las reuniones y en la vida ciudadana no sólo su idioma sino sus costumbres y también acogían las del país que de esta forma los recibía.

"El final del siglo XIX tendrá su poeta (sin embargo al principio no debe iniciarse con una obra maestra, sino obedecer a la ley natural); nació en las costas americanas, en la desembocadura del Plata, allí donde dos pueblos, otrora rivales, se esfuerzan actualmente por superarse mediante el progreso material y moral. Buenos Aires, la reina del sur, y Montevideo, la coqueta, se tienden una mano amiga a través de las aguas plateadas del gran estuario. Pero la guerra eterna ha instalado su imperio destructor sobre los campos y cosecha con alegría numerosas víctimas". Cierra el Canto Primero.

Uniendo estas palabras de Lautréamont a las de Pichon Rivière se puede ver de qué manera y quién provee el hilo con el que teje Pichon. Ambos hacen expresa mención a la moral. Isidoro Ducasse interroga a la moral, la cuestiona y la desgarra en sus fueros más íntimos, develando lo que el pudor no podía permitirse sacar a relucir, escarbando en zonas inhóspitas del sujeto.

Pichon Rivière toma las crónicas que desde el lado francés relatan el clima del sitio, que es por otra parte en el que vivían Francisco e Isidoro, señalando que en esa guerra murieron muchos amigos y conocidos de los Ducasse. Cita a Alejandro Dumas y su *Montevideo o una nueva Troya*, libro "dictado por Pacheco y Obes a Dumas con el objeto de mover a la opinión pública a favor de los sitiados", falso –dice Pichon- en varios aspectos pero que no deja de representar una realidad subjetiva.

Se ocupa de transcribir con minuciosidad las atrocidades que esas crónicas relatan, quizá porque se asemejan a las atrocidades descritas en los *Cantos*.

> "Cuántas veces habrá oído contar el martirio sufrido por Mirquete y Etcheverry en manos de las fuerzas de Oribe y de Rosas. Desposeídos de sus ropas –dice un cronista- recibieron un golpe de lanza y luego fueron paseados desnudos por el campamento donde se les hizo objeto de los mayores ultrajes. Luego fueron atados de pies y manos, se les abrió el cuerpo longitudinalmente, se les arrancó las entrañas y el corazón, y se les mutiló en forma vergonzosa. Se les arrancó trozos de piel de los costados para hacer maneas de caballos y por fin se les cortó la cabeza y se les dejó expuestos en el medio del campo. La historia de la Legión Francesa que intervino en la defensa de Montevideo está llena de escenas semejantes. Y junto a eso, el hambre, la miseria, los negociados, las acusaciones y la triste historia de la intervención extranjera en el Río de la Plata,

> las misiones inglesas y francesas, el entendimiento secreto con las dos partes, las dificultades del coronel Thiebaut, las matanzas de franceses, y la misión de Pacheco y Obes a París". 7

Recoge los datos que brinda Alicot sobre el período parisino, ya que a la edad de 14 años, Isidore está muy lejos del Río de la Plata, en la tierra natal de sus padres en Francia.

Ha ingresado al Liceo Imperial de Tarbes donde permanece tres años, de 1860 a 1862, según escasos datos que recoge Alicot en 1928 y que Pichon transcribe. En 1863 entra al Liceo de Pau hasta 1865. En el reverso de la portada de la edición original de *Poesías* aparece lo siguiente:

A v i s o

> Esta publicación permanente no tiene precio. Cada suscriptor fija él mismo su suscripción. Contribuye, por consiguiente, con lo que quiere.
>
> Se ruega a las personas que reciban las dos primeras entregas que no las rechacen bajo ningún pretexto.

Luego la dedicatoria:

> A Georges Dazet, Henry Mue, Pedro Zumaran, Louis Durcour, Josep Bleumstein, Joseph Durand;
>
> A mis condiscípulos, Lèspes, Georges Minvielle, Auguste Delmas;
>
> A los directores de revistas, Alfred Sircos, Frédéric Damé;
>
> A los amigos anteriores, presentes y futuros;
>
> Al señor Hinstin, mi antiguo profesor de retórica;

estan dedicados, de una vez por todas, los prosaicos fragmentos que escribiré en la sucesión de las edades, y de las cuales, el primero comienza hoy a ver la luz, tipográficamente hablando. 8

Amigos, condiscípulos y maestros fueron identificados, salvo dos. Alicot tuvo oportunidad de entrevistar a Paul Lèspes, ya anciano quien lo describe en sus años de Liceo de Pau. Pero más allá de estas referencias de dudosa exactitud, está su escrito, al que Pichon se aferra y con el cual lee qué pasaba con ese adolescente que será autor de los *Cantos*. La estrofa duodécima del Canto Primero reza en uno de sus párrafos:

> "Cuando un alumno interno de liceo es gobernado durante años que son siglos, de la mañana a la noche y de la noche a la mañana siguiente, por un paria de la civilización que no le quita los ojos de encima, siente oleadas tumultuosas de odio palpitante subir como una espesa humareda a su cerebro que parece a punto de estallar. Desde el momento en que fue arrojado a la prisión hasta aquél, ya próximo, en que saldrá, una intensa fiebre le otorga a su cara un tinte amarillo, acerca sus cejas y le sume los ojos. Por la noche reflexiona, porque se niega a dormir. De día su pensamiento se precipita por encima de los muros de la mansión del embrutecimiento, hasta el momento en que se escapa o lo expulsan como un pestífero de ese claustro eterno, esa acción se comprende “9.

Posteriormente Ducasse se trasladará a París donde vivirá hasta su muerte ocurrida el 23 de noviembre de 1870. Sólo seis cartas y su obra quedan como testimonio de su paso por esa ciudad y de sus cinco últimos años de vida.

Investigaciones de Pichon

Las hace en Uruguay, con los datos que le aporta el poeta Edmundo Montaigne y en Córdoba, a donde se dirige en 1946 para tomar contacto con la rama de la familia que se había establecido en esa ciudad. Se

entrevistó con R. Lozada Llanes marido de Amelia Ducasse, sobrina de Isidoro Ducasse fallecida en 1937 y, según Pichon Rivière, última descendiente que marca con su muerte la extinción de los Ducasse. Este último dato también es oscuro ya que, según Loustaunau Braidot, Francisco, padre de Isidoro, era uno de los ocho hijos de Luis Bernardo Ducasse, fallecido en 1830.

Sin embargo, nada se sabe de toda esa familia que permaneció en Francia. No hay datos de sus nombres, ni de su descendencia, si la hubo. Lo único que dice Pichon es que después de François (a veces traducido por Francisco) viajó a América, Lucien Bernard Ducasse, tío y padrino de Isidore, que se radicó primero en Mercedes, provincia de Buenos Aires y finalmente en Córdoba. Junto con Lucien viajan y viven con él, tres sobrinos, Francisco, Juan Droctoveo y Lecea, hijos de Marcos Ducasse que se queda en Francia. No hay datos en otros autores sobre el resto de la familia Ducasse.

El tío y los dos primos varones que se afincaron en Córdoba permanecieron solteros y se los consideraba raros, con una moralidad muy rígida, muy religiosos y poco sociables. Lecea estaba casada con un español con el que vino a Argentina, pero posteriormente fue "expulsado" –así lo dice- de la familia y "devuelto a España". Lecea tuvo cuatro hijos de los que vivieron dos: Amelia, esposa de Lozada Llanes y Marcos quien "se negó a trabajar, llevó la vida de un excéntrico y murió insano. Sobre sus investigaciones en Córdoba, Pichon asevera:

"Encontré la genealogía completa de la familia desde los bisabuelos de Isidoro. Copias de las actas de matrimonio, nacimiento y defunción de todos sus miembros, correspondencia de Francisco Ducasse –el padre- con sus banqueros de Montevideo, las pruebas de dos viajes de éste a Córdoba y otro a Francia en el año 1873. Además nombramientos, títulos y certificados de estudios y la copia de su testamento. Pero absolutamente nada del conde de Lautréamont; todo, al parecer, había sido minuciosamente apartado, segregado. Ninguna referencia en la correspondencia del padre; sólo aparece su nombre en las copias de las actas de su nacimiento y defunción". 10

Se supone que Isidoro salió de París rumbo a América, de acuerdo a los testimonios recogidos por Edmundo Montaigne de su tío, a los 18 años, visitando Montevideo y al parecer también Córdoba. 11 Losada Llanes manifestó que Isidoro estuvo en Córdoba alrededor de 1868 y les llevó en esa oportunidad los originales de *Los cantos de Maldoror*, los que fueron a parar supuestamente, previa consulta al confesor de la familia, a la iglesia de Santo Domingo y posiblemente quemados. Aunque esta visita fuera una ficción –dice Pichon- Isidoro Ducasse quedó señalado en su familia como un loco, un poseso y un blasfemante.

Leyla Perrone-Moisés, profesora de la Universidad de Sao Pablo en su trabajo *Les Chants de Maldoror de Lautréamont*, de 1975 reclama:

> "Sería preciso examinar también en qué medida fue Ducasse sudamericano, es decir, en qué medida se vio marcado por la experiencia de las tiranías militares y del imperialismo económico y cultural. Sería preciso reconsiderar las relaciones de Ducasse con su país natal, ya no desde un punto de vista pintoresco o exótico, sino atendiendo a las circunstancias históricas y culturales de Uruguay en aquella época, al modo cómo, en América del Sur, podía recibirse y asimilarse la cultura europea. La propia cuestión de la lengua está muy lejos de ser desdeñable: se olvida al parecer, que Ducasse era bilingüe y que su francés tenía que ser extraño al estar atravesado por otra lengua y, en consecuencia, por otra visión del mundo". 12

Pichon Rivière en 1946 había respondido en parte a su llamado. Podemos agregar algunos otros indicios dejados en su caso Lautréamont.

> "Mi familia como la de Lautréamont –dice- era francesa: ambas vivieron en un mundo desconocido. Y precisamente mi niñez, como la de él ha sido una gran odisea... Además, ¿no he sido marcado, al igual que Lautréamont, por los "fantasmas" del misterio y la tristeza?." 13

Serrat dice que no debe ser casualidad que la única en Francia que problematiza esta cuestión –Leyla Perrone- Moisés- sea precisamente alguien que tiene que ver con una Universidad sudamericana. Quizá lo de Pichon también tenga que ver con ello. Pero sin lugar a dudas el trabajo de este último con Du-cas (se) es importante tanto en Sudamérica como en los países de habla hispana y por supuesto también en

Francia. Porque significa ubicar la cuestión Lautréamont desde otro ángulo, Pichon nos ubica en el ángulo de Ducasse.

Esto cobra mayor relevancia si nos atenemos a las bibliografías que citan Serrat, Loustaunau Braidot, Aldo Pellegrini en español. En el libro de Loustaunau Braidot figura solamente Pedro Ipuche con su trabajo: *Isidoro Ducasse (conde de Lautréamont) poeta uruguayo*, editado en Uruguay en 1926; aclara que en esa bibliografía no figuran artículos, sin embargo en una llamada a pié de página aparece Pichon Rivière con el que publicara en la revista *Ciclo* en 1949. En el prólogo de Serrat figura el estudio de Miguel Bayón editado en la ciudad de Madrid en 1973 y *Los raros* del nicaragüense Ruben Darío de 1893.

En *Repercusiones* el único artículo sudamericano es el de Pichon Rivière publicado en la Revista de Psicoanálisis en 1947.

Hay además en habla hispana, tres artículos de autores madrileños, dos son del propio Serrat. Aldo Pellegrini por su parte, cita ambos artículos de Pichon y el estudio de Ipuche.

En el trabajo de Pichon Rivière está acentuada también la manera en que el conde de Lautréamont hace su entrada en estas tierras. Señala entonces que el primero en llamar la atención sobre el conde de Lautréamont fue Leon Bloy y que sus decires llegan a Ruben Darío, influye en él y transmite por ello lo que Pichon Rivière llama "la leyenda negra lautreamoniana".

Ruben Darío incluye a Lautréamont entre sus "raros" en un trabajo en prosa de 1893. El poeta nicaragüense tuvo gran influencia entre los poetas rioplatenses de principio de siglo. "El modernismo –dice Jorge Luis Borges- renovó, a fines del siglo diecinueve y principios del veinte, las asaz literaturas cuyo instrumento común es el castellano." Y prosigue:

> "Su visible adalid, su Góngora o su Quevedo, fue de este o del otro lado del Atlántico, Ruben Darío." 14

Pichon Riviére resalta pues dentro de los trabajos hechos sobre el conde, el de Leon Bloy y el de Ruben Darío. De éste último transcribe tres largos párrafos en *lo siniestro en la vida y en la obra del conde de Lautréamont* que muestran la importancia que le otorga. Cito:

> "No aconsejaré yo a la juventud que se abreve en esas negras aguas por más que en ellas se refleje las maravillas de las constelaciones. No sería prudente a los espíritus jóvenes conversar mucho con ese hombre espectral, siquiera fuese por bizarrearía literaria o gusto de manjar nuevo. Hay un juicioso consejo de la Cábala: *no hay que jugar al espectro porque se llega a serlo*; y si existiese un autor peligroso a ese respecto, sin duda es el conde de Lautréamont. ¿Qué infernal cancerbero rabioso mordió a esa alma allá en la región del misterio, antes de que viniese a encarnarse a este mundo? Los clamores del teófago ponen espanto en quien los escucha. Si yo llevase a mi musa cerca del lugar en donde el loco está enjaulado vociferando al viento, le taparía los oídos".

Subraya Pichon: " Más adelante dice que su libro es un breviario satánico impregnado de melancolía y tristeza", y vuelve a la cita:

> "Más aún, quien ha escrito los *Cantos de Maldoror* puede haber sido muy bien un poseso. Recordemos que ciertos casos de locura que hoy la ciencia clasifica con nombres técnicos en el catálogo de las enfermedades nerviosas, eran y son vistos por la Santa Madre Iglesia como casos de posesión para los cuales se hace preciso el *exorcismo*. El Bajísimo lo poseyó penetrando en su ser por la tristeza. Se dejó caer aborreció al hombre y detestó a Dios. En las seis partes de su obra sembró una flora enferma, leprosa, envenenada".

Pero a pesar de las buenas intenciones, Darío expatría tempranamente a Isidoro Ducasse, su libro y su conde al suelo americano e influye poderosamente en quienes lo tomaron como adalid de las letras en ese momento.

Uno de ellos, como bien lo muestra Pichon Rivière, fue Leopoldo Lugones, quien según su lectura compone en 1897, bajo la influencia de la traducción de Darío de los *Cantos* su poema *Metempsicosis*. El tono del poema es lautreamoniano. Hay que indicar sin embargo que Darío también tiene un poema bajo ese título, de 1907. 15

¿Cuáles fueron las palabras de Leon Bloy que germinaron en Ruben Darío y dieron lugar a ese encendido escrito? Pichon cita las siguientes:

> "Considero como un signo de este tiempo la intromisión en Francia de un *libro monstruoso*, casi desconocido, los *Cantos de Maldoror*, obra totalmente sin analogía y probablemente llamada a tener resonancia". Bloy cree que el autor murió en un manicomio y duda aún de que la palabra monstruosa sea suficiente para calificar la obra. Recuerda –dice- a un *espantoso polimorfo submarino* a quien una tempestad sorprendente hubiera arrojado a la ribera después de haber zamarreado el fondo del océano". 16

Pichon Rivière en su función de despejar la enmarañada espesura de imágenes y dichos en torno a Ducasse para poder tomar lo que los *Cantos* le dictan, hace eje en la "leyenda negra lautreamoniana", la presenta y la defenestra, según él por un lado, con su propia investigación, pero fundamentalmete con su análisis del conde de Lautréamont. Dice así:

> "Toda investigación sobre la vida del conde de Lautréamont se vio dificultada por factores externos que derivan del prestigio del poeta en el seno de su familia y de fuentes internas propias del investigador, tal como pude comprobarlo en alguno de ellos". 17

Y en otro lugar afirma:

> "Los primeros comentaristas de Lautréamont, desconcertados por una obra tan compleja y sorprendente, eligieron el fácil camino de considerarlo un alienado. Igualmente, y como consecuencia directa del contenido de los *Cantos*, nace una actitud reprimida, intencional, que traba el análisis de la obra y la investigación de su autor, reemplazando ese vacío con la "leyenda negra"; leyenda que lanzan y alimentan pero que tampoco estudian. 18"

Intenta con mano firme borrar esa leyenda infernal y rescatar el texto de Lautréamont de las garras del olvido o la represión para hacerle público en estas comarcas.

> "Situado Lautréamont en el tiempo y en la historia de la literatura, trataré de mostrar por qué su existencia fue reprimida por su medio y cómo poco a poco, merced a la labor de muchos, tal como un psicoanalista va venciendo las resistencias del enfermo, se pudo traer a la conciencia de esta época algo de este material previamente reprimido". 19

Por eso entre los críticos que llamaron la atención sobre el carácter satánico y demoníaco de los *Cantos*, resaltando lo poseso y la locura del autor, Leon Bloy ocupa el sitial de honor, se ocupa a fondo de él y trata de defenestrar sus influencias que hasta ese momento habían marcado a la crítica.

> "El hombre que decapita por mandato de la ley (...) es el voluntario verdugo moral de esta generación; más que todo es un Monje de la Santa Inquisición. Su juicio decidió el porvenir literario de Lautramont, pero sólo el porvenir inmediato.
>
> (...) Podría explicarse justamente por este hecho, la influencia posterior de Lautréamont, como todo elemento reprimido no perdió su fuerza por el hecho de ser inconsciente para sus contemporáneos, sino por lo contrario, desde allí pujó por salir y expresarse de alguna manera. El surrealismo es, a mi entender, la consecuencia de esta situación. Y la prueba de la trascendencia inconsciente de Lautréamont". 20

Y sin dudarlo un momento, dejando en claro cómo Leon Bloy bebió del néctar que Lautréamont da a quien quiera servirse en sus *Cantos*, y cómo el mismo ya impregnaba su pluma, dice:

> "Es fácil reconocer en el personaje autobiográfico de Leon Bloy, *El desesperado*, Juan Cain Marchenoire, la sombra de Maldoror. El juicio que ha transcripto está además incluido en esta novela. El lenguaje y hasta los nombres de los dos héroes, Maldoror=Marchenoire, evidencian esta influencia. El desesperado Marchenoire puede ser interpretado como el desarrollo posterior de Maldoror. "Marchenoire pegaba la oreja a todas las puertas de su infierno [que podríamos traducir su inconsciente, simbolizado por Maldoror], para escuchar la venida de aquel Dios a quien sus propios domésticos iban a masacrar." Además los nombres de Maldoror y Marchenoire son una condensación de Mal-Dolor y Destino-Negro". 21
>
> "Su infierno" presenta a Leon Bloy haciéndose, subjetivandose en el acto mismo de la crítica y a la crítica tejida con sus hebras. Transcribe luego lo que le muestra de Lautréamont un artista, Ramón Gomez de la Serna, escritor español de influencia en las nuevas camadas literarias argentinas de los años veinte, quienes dieron calurosa acogida a sus artículos en sus revistas literarias. Él, dice Pichon, hace 25 años inventó la más bella y exacta imagen de Lautréamont: "Lautréamont es el único hombre que ha sobrepasado la locura."

Y dando prueba de dejarse enseñar por el artista, como lo hizo toda su vida, agrega:

> "Este juicio tan acertado de Gomez de la Serna puede ser perfectamente apoyado por la interpretación psicoanalítica de la obra. De no haber escrito los *Cantos de Maldoror* que estaban en él, hubiera enloquecido sin duda alguna, intentó por medio de la creación poética un proceso de autocuración". 22

De allí que, como indica el título de uno de sus artículos, vaya a la obra de Freud, al artículo de *Lo siniestro* para certificar que en la obra de Lautréamont-Ducasse, lo satánico, o los "siniestros cascabeles de la locura que encontraron Leon Bloy y los que lo siguieron, , están del lado de "la leyenda negra".

Afirma Pichon que los "cascabeles de locura" de su autor, y de los que osaron entrar en su contacto, acompañados de muertes y desapariciones, tienen que ver con las dificultades que pusieron en el camino los propios investigadores, como lectura de los *Cantos* y no con la obra misma.

Son los creadores de la leyenda los que leen indicios siniestros al hacer la "lista de acontecimientos". El cuento de *El arenero* de Hoffman trae harina a su costal: Coppola-Coppelius no son personajes siniestros sino en la mente de Nataniel que lee en la repetición de los hechos el designio de su destino.

El artículo *Lo siniestro en la vida y en la obra del conde de Lautréamont* comienza con el análisis de *lo siniestro* de Freud señalando que "es una de las más valiosas contribuciones a la psicología del arte. Pichon subraya del mismo los siguientes puntos:

> En primer lugar y en una nota al pie de página se siente decepcionado por la traducción simpre incompleta que se puede hacer de *unheimlich* en castellano; hace una larga lista de palabras, de las que cualquiera de ellas tiene algo de la acepción alemana. Figura por ejemplo terrorífico. Propongo agregar la palabra *aterrador* que tiene la partícula negativa de la cual hace uso Freud y que deriva de aterrar que el diccionario define así: Derribar, echar al suelo./Causar terror/ Postrar, abatir/ Cubrir con tierra/Llegar a tierra.

Lo siniestro se da cada vez que se desvanecen los límites entre lo fantasmático y lo real, cuando un símbolo adquiere el lugar y la importancia de lo simbolizado.

- Otra fuente de lo siniestro: el tema del doble

> "representaciones que surgen como producto del narcisismo primario del niño o del primitivo y sólo al ser superada esta fase del desarrollo se modifica el signo algebraico del doble, y es así como de un confirmador de la sobrevivencia se convierte en un siniestro prolegómeno de la muerte 23".

Remarca entonces con Freud que el carácter siniestro del doble aparece por la manifestación del desdoblamiento del yo, como trastorno del yo.

- - La repetición de lo semejante -otro trastorno del yo- como provocando sensación de lo siniestro, acentuando el carácter demoníaco que adquiere.
- - Los casos de presentimiento y superstición -trastorno del yo-.

Los trastornos del yo los refiere, con Freud al "retorno a determinadas fases de la evolución que experimenta la vivencia del yo; regresión a una época en la que el yo aún no se había delimitado frente al mundo exterior y frente al prójimo".

- - Por otro lado destaca como fuente de lo siniestro al complejo de castración.
- - Las crisis epilépticas y las manifestaciones de la locura, producen sentimiento de lo siniestro. El profano ve en ellas las manifestaciones de fuerzas insospechadas en el prójimo pero cuya existencia alcanza a presentir oscuramente en su propia personalidad.

Después de una explicitación amplia del desarrollo freudiano en torno a lo siniestro dice:

> "El caso Lautréamont aparece como siniestro, como inquietante, por motivos relacionados tanto con el contenido de la obra como con algunos aspectos que han rodeado su vida y la investigación sobre ella". 24

Sostiene que el contenido de la obra es siniestro porque Lautréamont ha volcado todas las fantasías de su inconsciente. Cabe preguntarse si la vida y las fantasías inconscientes ¿son de Lautréamont. ¿Por qué Pichon Rivière habla casi siempre de Lautréamont y no de Isidoro Ducasse? ¿Qué efectos tiene nominar el caso Lautréamont?25

Si toda investigación sobre el conde de Lautréamont se vio dificultada según Pichon Rivière fue por tres fuentes principales: 1) lo que emana de los cantos en relación a lo que provoca en el lector; 2) el prestigio del poeta en el seno de su familia, 3) lo propio del investigador.

En relación a esto último,¿ debemos pensar que fue por "fuentes internas", como él dice, que no pudo nominar su caso, caso Ducasse, que ello le impidió pasar del conde a Ducasse y con ello salirse realmente de la leyenda lautremoniana?. Porque así como Darío diciendo *no aconsejaré*lanza a Leopoldo Lugones y a otros a las fauces abiertas de Maldoror, Pichon Rivière con su "identificación con el conde" 26 permite que la leyenda continúe, incluso en él.

Recurrimos aquí al "se dice" que habla más a las claras de la relación de Pichon con ese conde.

Marcelo Pichon Rivière escribe en su Prólogo, algo que también aparece en las conversaciones con Zito Lema:

> "[Mi padre como Borges] Cuando hablaba de lo siniestro en la vida y en la obra del Conde de Lautréamont solía preferir las frases felices a las verdaderas. Y él mismo olvidaba los límites entre la realidad y el mito, porque estaba fascinado por la leyenda.(...) Mientras hablaba del libro, mi padre solía decir que nunca iba a concluirlo, por temor a entrar en contacto con el Conde y sufrir alguna desgracia imprevista, y detallaba –como quien enumera sus tesoros- la lista de suicidios, muertes extrañas y ataques de demencia que han marcado a la familia Ducasse y a quienes se acercaron al enigma del poeta. (...)

Seguidamente y con gran justeza agrega:

> "Terminar el libro era separarse de esa ventosa, apartarse de esa garra, hacer lo que en relidad hizo Ducasse. (...) Y usando palabras de Ducasse dice: Mi padre no pudo dejar atrás el "sagrado libraco"; su alma no se dio vuelta como un guante". 27

Pichon vacila, porque a pesar de estas cosas que venimos señalando, quiere mantenerse del lado de los que dan referencias verdaderas del autor de los *Cantos* y entonces prosigue. Reitera en varias oportunidades que, a pesar de que se había fascinado con los cantos desde su adolescencia, la decisión de realizar su análisis provino del encuentro con el poeta uruguayo Edmundo Montaigne. Lo dice así:

> "Montaigne estaba recluído por una fuerte depresión [en *vida e imagen del Conde de Lautréamont* agrega que vivía torturado por remordimientos, el problema del bien y el mal era su obsesión] y ese encuentro fue decisivo. Nuestro diálogo se orientó de inmediato sobre Lautréamont, ya que experiencias de vida semejantes nos llevaban a ambos a una intensa identificación con el conde. Nuestra amistad terminó trágicamente con el suicidio de Montaigne". 28

Desconozco cuándo sucedió y cuándo se conocieron. Pichon Rivière trabajó en el Hospicio de las Mercedes desde 1936 a 1949. La fabricación de su libro comenzó antes de las conferencias en Uruguay de 1946, la cita en su artículo *Los dinamismos de la epilepsia* de 1943 así lo atestigua.

La muerte, el suicidio de Montaigne refuerza **en él** la "leyenda negra" e intenta superar lo siniestro- en primera instancia es para él que es siniestro - a través del "descubrimiento de las claves ocultas en los *Cantos*". Aparecen como claves que dejarían fuera de juego la "leyenda negra", fuera de juego en la influencia sobre los que toman contacto con ellos, entre los cuales evidentemente él está incluido.

Lautréamont habría escrito así, claves que se encuentran ocultas en el texto, Pichon Rivière considera que el texto de los *Cantos* está escrito en clave, y esa clave va a hechar luz sobre la vida vivida por su autor. Al mismo tiempo se trata de pasarlo al público, pasar esta lectura y lo que el texto manifiestamente dice. Por eso *el psicoanálisis del Conde de Lautréamont* entreteje las claves con el texto manifiesto. Sostiene que para realizar este cometido los ha analizado "como si fuera el material emergente en sucesivas sesiones analíticas, como la crónica del mundo interno de Ducasse".

Nos podemos preguntar si con el *psicoanálisis del Conde de Lautréamont* Pichon no hecha por tierra el cometido que lo anima apasionadamente de pasar al público lo que Ducasse, según él transmitió a través de los cantos. Si uno piensa que un psicoanalista toma un poema para probar la existencia real de la teoría psicoanalítica, esto resultaría confirmado. Ahora bien, independientemente de la validez o no del desciframiento que Pichon va realizando, su punto de partida es diferente. Es desde ese mundo ducassiano, desde esa operación razonante sobre su experiencia de vida, el modo de Ducasse de ocuparse de sí a través de esos *Cantos*, desde donde parte Pichon para su análisis. La desocultación de lo implícito, en este trabajo tiene que ver con la erótica puesta en juego en los Cantos, una erótica que le permite a Ducasse una transformación.

Hay una problematización profunda de los juegos de verdad en los cantos a través de la puesta en juego de una erótica que problematiza la moral vigente.

> "La inquietud producida por su obra –dice Pichon- tiene parecido con lo que Freud dice con respecto al psicoanálisis, que para algunos aparece como *siniestro* debido a que pone en evidencia las fuerzas secretas que mueven nuestra personalidad". 29

Lo lee en el mismo punto de anclaje que el del psicoanálisis. Y es que Ducasse se inmiscuye en él anticipadamente. "La ironía de Maldoror hace aquí al psicoanálisis un guiño de los más intencionales" 30, dice Blanchot templando su instrumento en muchas oportunidades con el mismo diapasón que Pichon Rivière, al referirse aquí a una escena de los *Cantos* de connotaciones incestuosas.

Sorprende esta acotación que pone a Ducasse como interlocutor del psicoanálisis cuando Freud contaba con doce años de edad, y todavía no soñaba ni con su Irma ni con su método, de no ser por lo mordaz y agudo de ese cantar, de ese análisis de la existencia humana a través de una experiencia provocante y provocada por la extraordinaria reflexión sobre la pasión que lo encausa o lo desvía en esa misma experiencia. Pichon decía a propósito de Freud:

> "Un ejemplo típico de cambio revolucionario es Sigmund Freud, depositario operativo de la tradición literaria romántica, quien como escritor recibe el premio Göethe, y como agente de cambio de la psicología revoluciona la moral de su época, conmueve los cimientos de la ética victoriana y promueve una nueva actitud de comprensión del hombre, al cual abarca en toda su profundidad y su historicidad. La influencia de Freud puede ser detectada en todos los campos del conocimiento y del arte, pues paralelamente, e influenciadas por él, se desarrollan corrientes literarias que cambian totalmente el diálogo con el objeto estético. Así, en Zurich emerge el *dadaísmo* por una **mayéutica psicoanalítica 31**. Como una criatura que comienza diciendo Da-

> Da y que va creciendo paulatinamente con algunos cambios de nombre, hasta la culminación en el *surrealismo*, como una corriente ideológica –si así puede denominarse-, que terminará por sellar definitivamente la influencia del psicoanálisis sobre el campo del conocimiento artístico dando al mundo actual una fisonomía nueva, integrándose dentro de una actitud que podría denominarse actitud moderna.

Freud provoca un cambio total de la imagen del hombre, desocultando los elementos ocultos y preexistentes, condicionantes de conductas que así se hacen comprensibles, develando los aspectos subterráneos y laberínticos de la naturaleza humana. Lo mismo que la gran creación freudiana, la surrealista queda dominada por los elementos oníricos. Tanto en una como en otra son símbolos expresivos de la fantasía del hombre y de la creación poética.

La obra de todo genio creador, agente del cambio, es resistida y vivida como revolucionaria. Por eso la obra de arte no suele ser de inmediato comprendida y aceptada, porque va a mostrar la verdadera imagen del hombre y a destruir aquella otra, distorsionada y acomodada a normas formales, que éste tenía de sí mismo y de su mundo". 32

Mayéutica psicoanalítica le llama al método. Mayéutica, como sabemos por el *Teeteto* de Platón es el arte de ayudar a engendrar en los hombres los pensamientos en el alma del interlocutor. Eso es lo que le han impuesto los dioses a Sócrates, no engendrar sino ayudar a engendrar la verdad descubriéndola por sí y en sí mismo. Su tarea era ayudar a engendrarla y asentir al engendramiento.

Si Pichon entiende así el método psicoanalítico, ¿cómo pensar que, en principio, si se dispone a desmenuzar ese texto que está desde hace tiempo haciéndole guiños al psicoanálisis es para desconocer la verdad posible a engendrar con Ducasse, fabricando algo con él que le pertenecería, y haría con ese texto y con Ducasse "psicoanálisis aplicado"?. Todo indica que al menos su intención no es la aplicación.

Si esta es la propuesta, trataremos de seguirlo como a un diálogo socrático. Hacer un resumen para el que desconoce los *Cantos de Maldoror*, es una tarea imposible ya que el libro es una convocatoria a acompañarlo en una travesía que es en principio, desconcertante. Convoca y suscita la pasión del lector, por lo que no le ahorraremos el vértigo de su lectura a la que alude acertadamente Blanchot.

Los Cantos de Maldoror

Para entrar en el análisis que realiza Pichon Rivière de *los cantos de Maldoror* debemos partir de ciertas hipótesis que desgrana en los distintos artículos:

- Pichon considera que, más que el libro de Sue *Latreaumont*, el nombre con que firma Isidoro Ducasse *Los cantos de Maldoror* tiene que ver con el lugar de su nacimiento, Montevideo *L´autre mont*. Conde por su parte, debe haber sido tomado, según su lectura, del conde Walewsky, hijo de Napoleón I que tuvo a cargo una misión diplomática francesa durante el Sitio, ya que los Ducasse eran grandes admiradores de la familia Bonaparte. Debemos acotar que Alejandro Florián Antonio Colonna, conde de Walewsky era hijo ilegítimo de Napoleón y de la condesa polaca María Walewka. La lectura que hace de *Maldoror* como condensación de *Mal* y *Dolor*, también *Mal d´horreur* o *Mal d´aurore* y de Lautréamont como *L´autre mont*, como escritura de Montevideo, conduce su investigación.
- El misterio familiar. Dice Pichon al respecto, en una llamada a pie de página apenas comienza el análisis del Canto Primero Estrofa 9:

> "La muerte trágica de su madre vivida como abandono, constituyó para Isidoro una pérdida irreparable, fuente de todo su resentimiento. El silencio con que se rodeó la muerte (fue enterrada sólo con el nombre de pila), configuró para el conde un "misterio familiar". En este sentido resulta significativo el relato de sus condiscípulos del Liceo de Tarbes acerca del entusiasmo de Ducasse por la tragedia de Edipo, y su queja de que Yocasta no muriera ante los ojos de los espectadores, como expresión inconsciente de su deseo de indagar en el secreto de la muerte de su madre, manifiesta una vez más, la intensidad de su resentimiento". 33

El misterio familiar esta centrado entonces, en la desaparición de su madre. Usamos la palabra desaparición porque aparentemente y siguiendo las pistas que Pichon nos dejó, quedaron escasísimos rastros de su paso por el mundo, lo que nos autoriza a pensar en una desaparición, un duelo ausente o fallido por parte de Francisco y por lo tanto también en Isidoro. Asociado a ello hay otra hipótesis:

- Considera que el Sitio de Montevideo durante el cual, no sólo nació Ducasse, sino desapareció su madre, por lo tanto sólo unido a esto, permaneció en él como fuente de angustias, pero también de su inspiración poética.
- La hipótesis de suicidio de Ducasse, tomándolo, según él, en el sentido psicológico del término, pensando en una muerte deseada. El Sitio de París, se tornó para Ducasse en la repetición de lo doble sitiado, él mismo doble sitiado, inmovilizado por la presencia de Garibaldi en ambos Sitios que le asegura a Pichon esta lectura, siguiendo las indicaciones de Freud en *Lo siniestro*.Y arriesga

  "Posiblemente si las situaciones sociales en que vivió el último año de su vida lo hubieran sorprendido en la época en que escribió *Los cantos de Maldoror*, Lautréamont se hubiera salvado". 34

La muerte como cercando a Lautréamont desde su mismo nacimiento, como "misterio familiar", es decir como duelo que no encontró sino en ello su punto de anclaje, la condición de poeta sitiado va a ser la hipótesis que se desprende de Lautréamont .

El "misterio familiar" de una muerte, esa presentación del duelo, fue resaltado constantemente por Pichon en las *Conversaciones*, como fuente supuesta de su propia tristeza y como algo que lo llevó a él mismo al psicoanálisis y a la investigación.

El "misterio familiar" es también, según Pichon, la fuente de la que emana la tristeza de Lautréamont y también sus búsquedas. Hay un ocuparse de sí, a la vez en esta investigación. Se trata entonces de un duelo realizado con su propia fibra de poeta sitiado.

Este "su" indeterminado vale: vale para Lautréamont y para Pichon. Si no, ¿de qué habla Pichon Rivière en los dos poemas que nos ha dejado, uno en su obra, el otro en sus *Conversaciones*? ¿ qué transmite esa imagen erótica de la "dama negra", tendida bajo la espesura de la selva virgen, con su corazón palpitando entre sus piernas carnosas, esperando a ese visitante que surja de su noche fantasmal? ¿Cuáles son sino estos, los féretros que abrió queriendo revelarse el secreto de nuestra corta existencia? ¿ Qué sino esto es lo que lo lleva a decir que a pesar de que buscó en la psiquiatría develar el misterio de la tristeza, nunca abandonó la poesía, por la influencia de Lautréamont y Rimbaud en sus pensamientos? ¿Cómo se liga esto a la afirmación tajante de la muerte deseada? ¿De qué manera se introduce el deseo aquí?

Pichon sostiene que si hubiese ocurrido el sitio en el momento de la escritura de los *Cantos* otro hubiese sido el desenlace. Parece que el destiempo es la marca de agua de los *Cantos* porque Lautréamont los dio...y nadie los quiso tomar... en ese momento. Lo que Lautréamont dio de sí, permaneció vedado, escondido hasta que alguien –muchos años después- se atrevió a tomarlo.

Isidoro Ducasse convoca directamente a través de sus *Cantos de Maldoror* la presencia del lector y del crítico a través de las cartas que fervorosamente escribe para conseguir la publicación o el comentario de su "condenado libraco" 35 Pero la moral de su época no vió bien el primero de los*Cantos de Maldoror*, publicado en 1868, con tres asteriscos en lugar del nombre de autor. Se le escapaba el contenido fundamental, según Pichon Rivière, en el sentido de que los *Cantos*, se dirigen directamente a las partes más oscuras de la personalidad, es decir, al inconsciente. Es después de esta no respuesta que nace Lautréamont. Efectivamente, al año siguiente se publica la totalidad de la obra y su autor firma como Conde de Lautréamont.

Antes de morir hizo publicar el prólogo a *Poesías* que firma Isidoro Ducasse. La totalidad de las ediciones de sus obras permaneció sin salir a la venta. Sólo algunos ejemplares entregados personalmente por Ducasse llegaron a distribuirse. Veinte años más tarde comienza el desempolvamiento de esta obra desconocida y definitivamente rescatada como estandarte por el movimiento surrealista.

Pichon hace un minucioso análisis de *Los Cantos de Maldoror*, cuyo contenido sintetizamos así:

- despliega los mitos que él encuentra contenido en los mismos
- relata por momentos la temática de los cantos
- transcribe párrafos enteros de los cantos
- hace interpretaciones psicoanalíticas de los cantos
- realiza comentarios literarios
- relaciona el texto con la biografía de Ducasse.

El análisis del primer canto, comienza para nosotros, de acuerdo a lo que se conserva de él, por la estrofa siete del primer canto y se encuentra inmediatamente después de abordar el papel de lo siniestro en la vida y obra de Ducasse. Ese canto, como dijimos, fue publicado primeramente en forma separada, sufriendo algunas modificaciones al año siguiente, en su edición de conjunto. La primera lleva como nombre de autor tres asteriscos, la segunda conde de Lautréamont.

Ducasse inaugura su canto con un llamado:

> "Quiera el cielo que el lector, animoso y momentáneamente tan feroz como lo que lee, encuentre sin desorientarse su camino abrupto y salvaje a través de las ciénagas desoladas de estas páginas sombrías y rebosantes de veneno;" y también "No seais severos con aquel que hasta ahora sólo ha estado probando su lira (...) si queréis ser imparciales, tendréis que admitir un fuerte sello personal en medio de sus imperfecciones".

Es muy factible que Ducasse haya escrito bastante después el resto de los cantos: "voy a volver al trabajo para hacer aparecer un segundo canto, en un lapso que no sea demasiado retardado", dice casi al final del primero. La escritura del resto de los cantos lleva la marca de la no respuesta pública. Como resultado de la misma en primer término ha nacido Lautréamont. El segundo canto comienza así:

> "¿Adónde ha ido este primer canto de Maldoror desde el momento en que su boca, llena de hojas de belladona, lo dejó escapar a través de los reinos de la cólera, en un momento de reflexión? Dónde ha ido ese canto... No se sabe con exactitud. Ni los árboles ni el viento lo retuvieron. Y la moral que pasaba por ese sitio, sin presentir que ella tenía en esas páginas incandescentes un enérgico defensor, lo vio dirigirse, con paso firme y recto, hacia los recovecos oscuros y las fibras secretas de las conciencias. 36"

Pero evidentemente Pichon se interna de entrada en el camino abierto por Ducasse, -aunque se entretenga en callejones sin salida- es decir, en la erótica puesta en juego por éste a través de Maldoror. Nadie la había tomado de esta forma, al menos por estas tierras.

Por eso mismo lo seguiremos no de la manera en que él lo presenta, es decir, canto por canto, estrofa por estrofa, sino a través de este sesgo que abre intempestivamente con la estrofa siete. La lectura de la misma es una muestra de la manera en que va escribiendo bajo el dictado de Ducasse, el texto de los *Cantos*. Cada estrofa es trabajada como imagen onírica y a decir verdad, cada escena tiene una textura plástica.

La erótica de los *Cantos de Maldoror*

Para introducirse en esta vía Pichon necesitó poner en cuestión la noción freudiana de narcisismo, diciendo que si hay narcisismo este es secundario, por lo que es desde el vamos, erotismo y no autoerotismo. El erotismo supone una relación con el objeto.

Desde el ángulo de la teoría psicoanalítica, Pichon Rivière lee a Lautréamont con la teoría freudiana del Edipo, unido a las conceptualizaciones kleinianas acerca del mismo que como sabemos hace remontar la relación edípica a las más tempranas relaciones del infante con el objeto materno y a partir de él con el paterno.

Toma por lo tanto de ella principalmente el papel de las fantasías inconcientes, estableciendo una dicotomía entre fantasía inconsciente y realidad exterior, relacionando con ello los mecanismos de introyección y proyección, instinto de vida e instinto de muerte, identificación proyectiva e introyectiva, regresión a una temprana fase del desarrollo, escisión entre objetos buenos y malos y el yo que ama y odia.

El papel de la frustración, la ambivalencia, el duelo, la culpa y las defensas maníacas, en un interjuego entro yo, ello y superyó (este último como autor de crueles castigos).

Ajustarse a esta lectura le impide desplegar sin retaceos toda la erótica comprendida en los cantos, porque debe hacerlo encajar en esas coordenadas edípicas y se pierde por lo tanto la posibilidad de interrogarlo e interrogarse más con respecto a estos cantos, que son gritos de furor, de desenfreno, jerogíficos, acertijos, chistes... ¿a quién estan dirijidos? ¿no nos queda afuera la problematización de ese sujeto que se hace con los cantos, de ese sujeto que lanza ese "si existo no soy otro"? ¿qué conlleva este despliegue descomunal, absolutamente novedoso en su contenido y en su forma literaria, esa manera de decir y ese diálogo infernal con el Eterno cuando habla de su sed insaciable de infinito?

Ducasse lanza contra la moral puritana y contra la letra que la sirve un estilo absolutamente nuevo.

Todo este material que pasa por las manos de Pichon Rivière y que él entiende debe ser leído con lo que ha provisto el método psicoanalítico, (como un sueño, o el material emergente en una sesión analítica) al hacer otras lecturas (donde caben los mitos, comentarios literarios, datos que ha levantado de la historia personal de Ducasse y de hechos que se relacionan con él) él mismo nos da la pauta de que no todo entra en una lectura edipìana, o, mejor aún, que se puede ir más allá. Él no pudo.

Al no lograr continuar con lo que el complejo de Edipo deja irresuelto, Pichon no puede terminar su trabajo secretarial y pasar al escrito, con la ironía de Ducasse, este cuestionamiento ético que despliega en sus cantos y en sus poesías. Ese "quedarse en el camino" de Pichon, ¿no habla de lo que fue su relación al psicoanálisis y por qué no pudo encontrar en él la salida a la mitología freudiana?.

A pesar de ello, Pichon deja pasar, transcribiendo partes importantes del texto de Ducasse, a veces agregando un breve comentario, resumiendo lo que no transcribe, algo que nos da la posibilidad de continuarlo. Entonces, ¿qué muestra la erótica de Ducasse?

Para seguir a Pichon con Du-cas (se) en lo que se despliega de esta erótica hemos despejado seis rutas que se relacionan sin embargo fuertemente, lo que convierte a estos caminos en un artificio que solamente nos sirve para introducirnos en ello. Y son los siguientes:

- a través de los mitos
- con los adolescentes o niños
- con Dios
- con las mujeres
- con su bestiario
- con sus frases sobre lo bello

-mitos: Pichon Riviére entiende que los mitos juegan un papel importante y es por lo tanto un naterial a desplegar en el escrito. Una muestra: en el Canto V estrofa 7 Pichon recurre a los distintos mitos sobre la araña que están en juego, para que formen parte del texto. Aquí en efecto, Maldoror convoca a través de su pesadilla a una araña de especie gigante. Nos dice Pichon que en las *Metamorfosis* de Ovidio, Aracné es una mujer Lidia que cree superar a Minerva en la destreza con el tejido. Se entabla una lucha entre ambas para ver quién teje mejor.

> "El tejido de Minerva –dice Pichon- representa las metamorfosis por las cuales ciertos dioses han castigado a sus rivales, mientras que el tejido de Aracné representa a los dioses disfrazados, metamorfoseados, para poder satisfacer sus amores prohibidos. En cuanto al contenido de los amores, se ve que el incesto y la homosexualidad es la base de ellos. Minerva se metamorfosea para castigar, serían las metamorfosis del superyó, mientras que las de Aracné serían las metamorfosis para satisfacer los instintos. El pecado de Aracné es haber denunciado las

> tendencias inconscientes, sobre todo el incesto y la homosexualidad. Minerva transforma a su rival en araña."

También establece una relación entre Aracné y Ananké (destino). Cita un trabajo de Charles Boduin, *Psicoanálisis de Victor Hugo*, en el que el autor siguiendo a Otto Rank dice que "la araña representa siempre el símbolo de la madre peligrosa que ha conseguido aprisionar al niño en las mallas de su tejido."

Por otra parte, deja constancia que se la utiliza en las prácticas de magia homeopática o la magia imitativa, donde se consiguen efectos en el cuerpo por medio de sustancias provenientes de seres que representan la función perdida tal como lo expresa Frazer en *La Rama Dorada*.

Frazer también cita la relación de la araña con el destino para ciertos indígenas.

Otro trabajo de Henry Nicod presenta a la araña como adivina en tribus de África, que interesa particularmente a Pichon Rivière. El origen de la sabiduría de aquella se origina en una leyenda: el Creador se une con su madre, hace de su madre su mujer. De ella nace un niño que a su vez cuando crece elige como objeto de amor a su madre. El Creador lo expulsa de su casa. Frustrado por sus padres se transforma en araña y va a regir los destinos de la tribu, sabe todo porque es el hijo del Creador.

El tarentismo que es el mal que vulgarmente se cree ha sido producido por la picadura de la tarántula provoca una inmovilidad, que según la creencia popular, sólo se cura con la ayuda de la música y cita también el origen de la danza tarantela que se refiere a una epidemia de "tarantismo" en la Edad Media. La picadura producía primero una depresión profunda y luego un estado de exitación, un ciclo maníaco depresivo.

Finalmente, Pichon sostiene que para el psicoanálisis la araña representa el símbolo de una madre castradora, hostil, pero con pene. Freud destacó que la hembra es más grande que el macho y en una carrera éste es vencido y en muchos casos devorado por la hembra.

Maldoror dice que en su sueño la araña trepa por los pedestales de ébano de su lecho de raso. le "aprieta la garganta con las patas" y le "chupa la sangre con su vientre". Señala acertadamente Pichon que si la araña muerde y envenena no es con el vientre sino con sus mandíbulas; "en el vientre tiene sus órganos genitales" y ateniéndose a los conocimientos de historia natural de Lautréamont no puede dejar pasar este dato por lo que concluye que la succión es por los órganos genitales. En lo que sigue demuestra que toda la introducción sobre los diferentes mitos sobre la araña no estaban de más. Dice Maldoror:

> “Cuídate tú, negra tarántula, si tu conducta no tiene la disculpa de un silogismo irrefutable, me despertaré una noche sobresaltado por el último esfuerzo de mi voluntad agonizante, romperé el hechizo con que mantienes mis miembros inmovilizados, y te aplastaré entre los huesos de mis dedos (...)".

Del vientre de la araña salen dos personajes Elsenor y Reginaldo dos adolescentes a quienes concedió su amor, terminando su relación como siempre con el ataque por parte de Maldoror con su cuchillo, en el medio de una escena de amor, dando al relato toda la connotación de una agresión erótica.

Otros mitos que exhuma, en el Canto II estrofa 3 en relación a un adolescente Lohengrin. Pichon se pregunta:

> "¿por qué toma Lautréamont la imagen de Lohengrin? La leyenda de Lohengrin, en pocas palabras, es esta: Lohengrin da como condición para unirse con una mujer, que ella no averigue su pasado, quién es, sino que se una simplemente con él. Esta consigna no es cumplida por Elsa, y Lohengrin vuelve a su soledad, se hace un asceta, se convierte en un sujeto cuya sexualidad está definitivamente perdida, inhibida."

Le parece también interesante el momento en que Wagner escribió Lohengrin, para relacionarlo evidentemente con Ducasse, poco tiempo después de la muerte de la madre, en un estado de depresión

intensa, en un momento en que su situación incestuosa era bien clara. Coloca para reafirmarlo párrafos de Wagner. Roza en su análisis el tema del duelo pero lo deja solamente planteado.

En el Canto II estrofa 7 conocida como la del hermafrodita, sostiene Pichon que está basado en la leyenda del hermafrodita y de Narciso y las desarrolla. El hermafrodita es el producto de la unión de dos seres, que al unirse con mucha intensidad formaron uno solo, pero permaneciendo las partes con una cierta independencia. Toma la leyenda de *Las Metamorfosis* de Ovidio en donde Salmasis encuentra a un joven adolescente de 15 años, al borde de un arroyo al igual que en el mito de Narciso, se enamora de él pero este huye y se tira al agua. Ella también lo hace, lo abraza y lo aprieta tanto que quedan definitivamente unidos. Narciso también es un adolescente de 15 años y la leyenda como lo señala Pichon es similar. Dice Pichon: " No se puede expresar mejor la naturaleza bisexual del hombre."

con los adolescentes o niños: Maldoror, el héroe de Lautréamont-Ducasse está constantemente a merced de los designios de eros en relación a los adolescentes. Pero, como veremos, esto a su vez está en íntima conexión con su relación a Dios. Maldoror aparece constantemente consternado luego de quedar a merced de un goce que experimenta en íntima unión al dominio que él consigue con sus víctimas adolescentes y que culmina en la pasión desenfrenada, representada por el ataque penetrante, generalmente con un poderoso puñal, escalpelo o estilete que él posee como su más preciado tesoro, y que sin embargo, después del acto, lo deja sumido en la más terrible privación. El después del acto lo devuelve a la falta de dominio de sí y a través de ello a su soledad y a su mal-dolor. De entre los adolescentes que desfilan como personajes en los cantos, Dazet es el fundamental.

Dazet es el nombre de un excondiscípulo suyo de Tarbes y su mejor amigo durante su permanencia en esa ciudad. Si lo seguimos a Pichon en considerar a los cantos como el relato de un sueño, Dazet se transforma en letra privilegiada. En la edición completa hay correcciones del primer canto sin demasiada importancia, junto a una que sorprende y que por ello no ha dejado de ser señalada por todos sus críticos y también por Pichon: todas las veces que Ducasse nombraba a su amigo fue reemplazada por extrañas figuras animales: "pulpo de mirada de seda", el "acarus sarcopte", "el rinolófo cuya nariz está coronada por una cresta en forma de herradura", "el piojo", etc.

Pareciera que Ducasse sin Freud ha descubierto los secretos mecanismos de los sueños, y comienza a mostrar como va a proceder contra cada embate de la moral vigente que pugna por erradicar su estilo, juega con la censura un juego, que pasa a formar parte de ese mismo estilo, anticipandose de esta manera a Freud y al surrealismo, y pudiendo de todas formas continuar el "condenado libraco"

Para Pichon además de estas metamorfosis dignas de los mitos que relatan las vicisitudes de los dioses grecorromanos, Dazet también aparece en todas las figuras de adolescentes que se encuentran en la obra: Lohengrin, Elsenor, Reginaldo, Mario, etc, pero sobre todo Mervyn, siendo según él, objetos de amor en un vínculo homosexual.

¿Cómo lo dice Ducasse-Lautréamont? Así:

Canto I estrofa 6: Habla de lo grato de arrebatar un niño de su lecho y clavarle las uñas crecidas en su pecho y luego sorber la sangre lamiendo sus heridas. O con un adolescente, los ojos vendados, desgarrar su carne y luego arrepentido sorber sus lágrimas y su sangre.

> "¿Qué son el bien y el mal?, se pregunta, ¿Son acaso la misma cosa que testimonia nuestra furibunda impotencia y el ardiente deseo de alcanzar el infinito por cualesquier medios, por insensatos que fueren? (...) Adolescente perdóname. Cuando hayamos abandonado esta vida efímera, quiero que estemos estrechamente abrazados para toda la eternidad, que ambos formemos un único ser, tu boca íntimamente unida a la mía (...)

Canto I estrofa 9: "¡Ah, Dazet!, tú, cuya alma es inseparable a la mía, tú, el más bello de los hijos de mujer, aunque todavía adolescente, (...) ¿por qué razón no estás junto a mí, tu vientre de mercurio contra mi pecho de aluminio, ambos sentados sobre alguna roca de la costa, para contemplar ese espectáculo que idolatro?"

Canto II estrofa 3: Luego de abandonar la idea de matar a Lohengrin "por temor de que con el tiempo no llegara a ser como los otros hombres", dice: "Así pues Lohengrin, haz lo que quieras, obra como mejor te plazca, enciérrame toda la vida en una prisión oscura, (...) jamás te haré el más mínimo reproche; soy tuyo, te pertenezco, ya no vivo para mí mismo".

Canto III estrofa 1: (Mario) "No hablábamos. ¿Qué se dicen dos corazones que se aman? Nada. Pero nuestras miradas lo decían todo. (...) procuro recordarle su juventud dorada que sólo pide penetrar en los palacios de los placeres como una reina, (...) mis años primaverales han pasado, tristes y helados como un sueño implacable que pasea sobre las mesas de los banquetes y sobre los lechos de raso donde dormita la pálida sacerdotisa de amor, pagada con el relumbrón del oro, las voluptuosidades amargas del desencanto, las arrugas pestilenciales de la vejez, los pavores de la soledad y las llamaradas del dolor.(...) Te he estado esperando mucho tiempo hijo amado del océano".

Canto III estrofa 2: Hay una escena de violación de una niña perpetrada por Maldoror relatada con detalles por su madre, "la loca", "una niña de ocho o diez años", dice Pichon. "(Maldoror) iba con su perro, a quien exigió que terminara el crimen. Pero el bulldog repite el acto sexual y Maldoror entonces mata a su perro [en realidad le revienta un ojo], toma una navaja y termina su crimen sádico: hace una abertura en la vagina de la niña y quita todas sus entrañas".

Gran parte de las agresiones son relatadas en terminos de penetración: Los dientes puntiagudos del bulldog *penetran* en las venas rosadas de la niña.

Canto V estrofa 5: Esta estrofa, como dice Blanchot pensando en que fue escrita en 1869, es la más provocadora de los cantos ya que revela una problematización del erotismo como punta de lanza de la experiencia vital y creadora, como forma de llegar a la verdad, que tomó la forma de la angustia y el carácter siniestro de sus imágenes en algunos de los poemas, o en el del furor de las pasiones, en otros. Este poema no figura analizado por Pichon. Por lo tanto y siguiendo su estilo transcribimos algunas de sus partes.La estrofa comienza así:

> "Oh pederastas incomprensibles! No seré yo el que lance denuestos contra vuestra gran degradación; no seré yo el que acuda para arrojar el desprecio en vuestro ano infundibuliforme. (...) Y vosotros jóvenes adolescentes o mejor, jovencitas explicadme cómo y por qué(...)la venganza germinó en vuestros corazones para prender en el flanco de la humanidad semejante guirnalda de heridas. Habéis hecho que se ruborizara de sus hijos a causa de vuestra conducta (que yo venero); el modo como os prostituís ofreciéndoos al primero que llega (...) ¿Sois de naturaleza más terrestre o menos terrestre que vuestros semejantes? (...) ángeles protegidos por mi amor universal. Beso vuestros rostros, beso vuestros pechos, beso, con mis labios suaves, las diversas partes de vuestros cuerpos armoniosos y perfumados. ¿Por qué no me habíais dicho enseguida que erais cristalizaciones de una belleza moral superior?(...) Ha sido necesario que entreabriera vuestras piernas para conoceros y que mi boca se suspendiera de las insignias de vuestro pudor. (...) ¡Oh! Si en lugar de ser un infierno, el universo no hubiera sido más que un inmenso ano celeste, observad el ademán que hago en el lugar de mi bajo vientre: sí, yo hubiera hundido mi verga a través de su esfínter sangrante, destrozando con mis movimientos impetuosos las propias paredes de su recinto. El infortunio no habría soplado entonces, sobre mis ojos cegados, dunas enteras de arenas movedizas; yo habría descubierto el lugar subterráneo donde yace la verdad dormida, y los ríos de mi esperma viscoso hubieran encontrado de ese modo un océano adonde precipitarse.
>
> (...) que venga a mi encuentro aquel que arde en deseos de compartir mi lecho (...) es necesario que no tenga más de quince años. (...) En lo que a mí respecta no amo a las mujeres. Ni tampoco a los hermafroditas. Necesito seres que se me parezcan.
>
> (...) Tienes razón desconfía de mí, especialmente si eres hermoso. Mis partes ofrecen eternamente el espectáculo lúgubre de la turgescencia (...) funestas consecuencias que determina tras sí el hechizo del inexplicable talismán que me concedió la Providencia".

En el poema va aumentando vertiginosamente una imagen de un dominio inconmensurable y a la vez irónico sobre la humanidad, dispuesta a perecer en una infernal batalla dominada por las pasiones.

-Dios: Dijimos que el análisis de la relación de Maldoror con los adolescentes se continúa y se contextualiza con la que lo une a Dios, ella presenta verdaderamente el motor de los cantos.Es el gran interlocutor de Maldoror, en él está la causa desconocida de su existencia y por lo tanto de su experiencia sin par, su falta en ser.

Maldoror se siente implicado e implica a Dios en esa incesante experiencia de sí que es esta obra. "Si existo no soy otro" lo coloca en las antípodas de Descartes.

Todo el libraco parece ser un "anti meditaciones" en las cuales este último fundó su concepción del sujeto.

El Dios maldoroniano es un Dios que ni miente ni dice la verdad sino que goza y el hombre está sujeto a este goce y la verdad se hace en su devenir. Allí reside la angustia y los embates violentos que sufre en todas las acciones de Maldoror, que son para el autor propiciatorias de un hacerse a sí mismo a través de ellas.

En otro guiño al psicoanalisis pone al servicio de este Dios, comandado por este Dios, la conciencia, que lo persigue en uno de los cantos con frenética y feroz pasión. Ese Dios a su vez surge de su propia experiencia de vida que, es necesario decirlo, se va haciendo con el libro.

Recordemos que Pichon Rivière en su visita a Córdoba relata que la familia Ducasse era fuertemente católica y que los *Cantos de Maldoror* que posiblemente Isidoro dejó a sus familiares fueron a parar a una iglesia como si fuera un endemoniado objeto que hay que bendecir para quitar los maleficios que pudiera transmitir o en su defecto, quemarlo, que es lo que supone Pichon que ocurrió con ellos.

Maldoror se dirige y acciona así frente a Dios:

Canto V estrofa 3 y 4: Estas dos estrofas no se encuentran en Pichon Rivière. En la primera habla de su reflexión en permanenete actividad que resiste al "Gran Objeto Exterior" permanentemente al acecho para penetrarlo, y dice:

> "La conciencia exhala un prolongado estertor de maldición, pues el velo de su pudor sufre crueles desgarraduras.¡Humillación! Nuestra puerta permanece abierta para la curiosidad feroz del Celestial Bandido. No merecí ese suplicio infame, tú, espía horroroso de mi causalidad. **Si existo, no soy otro 37**. No admito en mí esa equívoca pluralidad. Quiero ser el único habitante de mi íntimo razonamiento...Mi subjetividad y el Creador: demasiadas cosas para un cerebro".

Evidentemente este aforismo de Ducasse hace jugar la certeza cartesiana un juego que lo pone en un callejón sin salida. Habla de ser penetrado por ese Celestial Bandido que espía su causalidad, en donde la existencia propia y el ser otro se contraponen e interjuegan. Finaliza con una reflexión con otro guiño al psicoanálisis:

> "¿Quién no sabe que cuando se prolonga la lucha entre el yo, pleno de altivez y la magnitud terriblemente creciente de la catalepsia, el espíritu alucinado pierde el juicio."

En la estrofa siguiente también se dirige a esa "injusticia eterna y de cruel dominación".

Canto II estrofa 15: "Hay horas en la vida en que el hombre de melena piojosa lanza, con los ojos fijos, miradas salvajes a las membranas verdes del espacio, pues le parece oír delante de sí, el irónico buchear de un fantasma. Él menea la cabeza y la baja; ha oído la voz de la conciencia. Entonces sale precipitadamente de la casa con la velocidad de un loco, toma la primera dirección que se le ofrece a su estupor, y devora las planicies rugosas de la campiña. Pero el fantasma amarillo no lo pierde de vista y lo persigue con similar rapidez.(...)

Pichon interpreta al mismo tiempo la lucha con el superyó sádico, con Dios y con el padre en esta estrofa, claro que Ducasse le da elementos para ello, el fantasma amarillo es la conciencia, lo dice con todas las letras. Más adelante en la misma estrofa vuelve sobre ello:

> "Como la conciencia había sido enviada por el Creador, creí conveniente no dejarme cerrar el paso por ella. Si se hubiera presentado con la modestia y humildad propia de su rango, y de las que nunca hubiera debido separarse yo la habría escuchado".

Ducasse hace intervenir otro personaje que Pichon interpreta como siendo la madre mala provista de una gigantesca vagina de la que salen espermatozoides que adquieren como ella carácter persecutorio:

> "(...) el guijarro de ojo sombrío ve pasar, uno tras otro, dos seres a la claridad de un relámpago, y, enjugándose una furtiva lágrima de compasión que se desliza desde su párpado helado, exclama: Por cierto que lo merece; no es más que un acto de justicia. Después de haber dicho esto, recobra su actitud huraña, y sigue observando con un temblor nervioso, la caza del hombre, y los grandes labios de la vagina de sombra, de donde se desprenden incesantemente, como un río, inmensos espermatozoides tenebrosos que toman impulso en el éter lúgubre, escondiendo en el vasto despliegue de sus alas de murciélago, la naturaleza entera, y las legiones solitarias de pulpos que se han vuelto taciturnos ante el aspecto de esas fulguraciones sordas e inexpresables."

La relación con Dios a través de la conciencia alcanza en esta estrofa de la misma manera un contenido persecutorio y erótico que se va transformando en una actitud activa agresiva y de creciente dominio sobre el Creador que Pichon relaciona a una actitud omnipotente y maníaca:

> "(...) yo, el que no ha podido olvidar al Creador, desde el día glorioso en que derribando de su zócalo los anales del cielo, donde, por medio de no sé qué infames embrollos, estaban consignados *su* poderío y *su* eternidad, le apliqué mis cuatrocientas ventosas debajo de la axila hasta hacerle lanzar gritos terribles... Se transformaron en víboras al salir de su boca, y fueron a ocultarse entre las malezas, en los muros ruinosos, al acecho de día, al acecho de noche. Esos gritos, que se volvieron reptantes, dotados de innumerables anillos, con una cabeza pequeña y aplastada, y ojos pérfidos, han jurado dar caza a la inocencia humana (...) Maldoror, convertido en pulpo, avanza hacia su cuerpo ocho patas monstruosas, cada una de las cuales, sólida correa, habría podido abarcar fácilmente la circunferencia de un planeta. Tomado de sorpresa, se debatió algunos instantes contra ese abrazo viscoso, que se estrechaba cada vez más (...) Tras haber sorbido abundantemente los glóbulos de su sangre sagrada, me separé bruscamente de su cuerpo majestuoso, y me escondí en una caverna que desde entonces constituyó mi morada.(...)

El erotismo es según Pichon, erotismo oral y sádico de carácter homosexual.

Lo siniestro se muestra para él en esta estrofa, a través de la angustia de castración, angustia ante el superyó y también ante la muerte; aunque la lectura de los cantos en realidad deja ver una angustia ante la vida. Pichon dice que Dios representa el destino, es constante su interpelación a Dios

> "No me verán, en mi última hora (escribo en mi lecho de muerte), rodeado de curas. Quiero morir, mecido por las horas de la mar tempestuosa, o erguido sobre la montaña... pero no con los ojos vueltos a lo alto: sé que mi aniquilamiento será completo"

dice en la estrofa 10 del primer Canto que él quiso en su edición primera que fuera presentada en forma de una escena de teatro que culmina diciendo "Vete, Dazet, para que expire tranquilo. Pero desgraciadamente sólo se trata de una enfermedad pasajera, y, siento con disgusto, que retorno a la vida".

Canto III: En este canto profundiza con agudeza su maltrato hacia la figura de Dios y al mismo tiempo destila en ella un contenido erótico desbordante. Del mismo sólo figura la estrofa 2 en el *Psicoanálisis del conde de Lautréamont*, contra la completa lectura del canto II durante la cual manifiesta, en la estrofa 12 concretamente, que va a pasar rápidamente para ocuparse de los poemas importantes.

¿Cuáles son para él los poemas importantes?, no lo sabemos, pero resulta extraño que haya salteado inexplicablemente esta parte de los cantos como también algunas otras importantes de los siguientes.

Se puede pensar que ese día improvisó, o destruyó sus manuscritos, o los separó para retrabajarlos y se extraviaron.

Marcelo Pichon Rivière afirma que al revisar los papeles faltaba gran parte del material, "Clases enteras habían desaparecido para siempre. En la estrofa 4 Lautreamont describe a Dios horriblemente borracho, con términos como "embrutecimiento de hocico de cerdo", "beodo eterno", diciendo palabras incoherentes. Este maltrato alcanza su punto culminante en la estrofa 5, la del *cabello*. Abandonado por su amo, éste relata las escenas eróticas de las que fue testigo y de resultas de las cuales el se desprendió de la cabellera de su amo. Describe las escenas como una orgía de un desenfreno desvergonzado.

No es cualquier cosa lo que perdió ese amo. Es un cabello gigantesco, descrito como *un palo rubio*, que *aunque tenía la altura de un hombre no se mantenía erguido* que se desprende sintiendo decrecer sus fuerzas en el momento en que "crecen los deseos sexuales de la pareja", desplomándose finalmente. Su amo, que es Dios, se siente después de ello inferior a su identidad, ha abandonado la virtud. Ya no es el todopoderoso, ha perdido el dominio sobre sí.

Pichon Rivière seguramente hubiera leído aquí que la escena se muestra como paradigma de la contemplación del niño de la escena sexual de sus padres y de las fantasías a que dicha contemplación da a lugar.

Es de señalar que Maldoror está espiando por la ventana al cabello y con los oídos su relato.

El cabello termina su relato diciendo:

> "No dejaré de informar a los hombres lo que aconteció en esta celda. Les facilitaré las razones para arrojar la dignidad como una vestidura inútil, puesto que tienen el ejemplo de mi amo; les aconsejaré que chupen la verga del crimen, puesto que *otro* ya lo ha hecho..."

Ducasse hace desarrollar la escena en un lupanar que ha sido un convento y Dios no sólo se entrega allí a todas las voluptuosidades posibles con una prostituta sino también con un adolescente. El cabello aquí "no pudo ver lo que hicieron" pero su amo termina desgarrando al joven.

Canto II estrofa 8: "No habiendo encontrado lo que buscaba levanté mis párpados azorados más arriba, aún más arriba, hasta que percibí un trono formado de excrementos humanos y de oro, desde el cual ejercía el poder con orgullo idiota, el cuerpo envuelto en un sudario hecho con sábanas sin lavar de hospital, aquel que se denomina a sí mismo el Creador. Tenía en la mano el tronco podrido de un hombre muerto y lo llevaba alternativamente de los ojos a la nariz y de la nariz a la boca; una vez en la boca, puede adivinarse qué hacía. Sumergía sus pies en una vasta charca de sangre en ebullición, en cuya superficie aparecían bruscamente, como tenias a través del contenido de un orinal, dos o tres cabezas medrosas que se volvían a hundir con la velocidad de una flecha: un puntapié bien aplicado en el hueso de la nariz era la consabida recompensa por la infracción del reglamento, provocada por la necesidad de respirar otro ambiente, ya que después de todo esos hombres no eran peces. ¡Todo lo más, anfibios que nadaban entre dos aguas en ese líquido inmundo! Hasta que, no teniendo ya nada en la mano, el Creador, con las dos primeras garras del pie tomó a otro de los zambullidos por el cuello como con unas tenazas, y lo levantó en el aire, sacándolo del fango rojizo, ¡salsa exquisita! Con este hizo lo mismo que con el otro. Le devoró primero la cabeza, las piernas y los brazos, y, en último término, el tronco, hasta que, al no quedar nada, roía los huesos. Y así sucesivamente en todas las horas de su eternidad. A veces exclamaba: "Os he creado, por lo tanto tengo derecho de hacer con vosotros lo que quiera. No me habéis hecho nada, no digo lo contrario. Os hago sufrir por propio placer."

CantoII estrofa 12: "Si con una simple manifestación de tu pensamiento puedes destruir o crear mundos, mis débiles plegarias no te serán útiles; si cuando te place envías el cólera para asolar a las ciudades, o la muerte para arrebatar con sus garras, sin distingos, las cuatro épocas de la vida, no quiero anudar una amistad tan temible. No se trata de que el odio conduzca el hilo de mis razonamientos, sino que, por el contrario, tengo miedo de tu propio odio (...)"

-Las Mujeres: El lugar que le cabe a las mujeres está comprendido también en su relación a Dios.

La mujer maldoroniana es una mujer prostituta a la cual Maldoror compadece o una mujer traicionera y vengativa a la que Maldoror contempla.

Pichon Riviére interpreta en esto la relación edípica con la madre que una vez más Ducasse en algunas estrofas parece dar a leer manifiestamente.

En el Canto II estrofa 7 Pichon hace un análisis, transcribiendo una vez más, párrafos enteros como si fuera el contenido manifiesto de un sueño, y no un escrito, con palabras resaltadas en bastardilla que por nuestra parte reproducimos:

> "La estrofa comienza así: "*Hice un pacto con la prostitución para sembrar el desorden en las familias*". Relata Maldoror como se produjo ese pacto: "*Recuerdo esa noche que precedió a esta peligrosa asociación*". Maldoror vio ante él una tumba y oyó la voz de un *gusano de luz*, *grande como una casa* que le dijo: "*Voy a iluminarte. Lee la inscripción. No proviene de mí esta orden suprema*". La inscripción decía así: "*Aquí yace un adolescente que murió tísico, ya sabéis porqué. No roguéis por él*".

En el momento en que Maldoror se dispone a leer la inscripción ve una vasta luz color de sangre que se difunde por los aires hasta el horizonte y ante cuyo espectáculo sus mandíbulas castañetearon y sus brazos cayeron inertes. Se apoya entonces contra un muro en ruinas para no caerse, consigue leer la inscripción, jactándose después del valor que es necesario para esto. En ese instante aparece una *hermosa mujer* que se echa a sus pies. Maldoror, dirigiéndose a ella con cara triste, le dice: "*Puedes levantarte".* Y le tiende luego la mano con la cual *"el fratricida degüella a su hermana*". El gusano de luz, le ordena matar a la mujer con una piedra. Maldoror, extrañado, le pregunta por qué, el gusano le contesta: "*Ten cuidado tú, el más débil, porque yo soy el más fuerte. Esta mujer se llama* Prostitución".

"Con lágrimas en los ojos y furia en el corazón" sintió Maldoror nacer en él una *fuerza desconocida*. Tomó una piedra voluminosa, con gran dificultad la levantó hasta la altura de su pecho, la apoyó luego sobre el hombro y escaló una montaña hasta la cima, y desde allí *aplastó al gusano de luz. "Su cabeza* –dice Maldoror- *penetró en el suelo el grandor de un hombre; la piedra rebotó hasta la altura de seis iglesias. Fue a caer en un lago, cuyas aguas cedieron por unas instantes, remolinando, para formar un inmenso cono invertido. Luego la calma volvió a la superficie. La luz sanguinolenta dejó de brillar. La hermosa mujer desnuda exclamó entonces: '¡Ay de mí!, ¿qué has hecho?' 'Te prefiero a ti, porque tengo piedad por los desdichados. No es culpa tuya que la justicia eterna te haya creado',* le contesta Maldoror. La mujer hace ademán de irse, y dirigiéndose a Maldoror exclama: '*Algún día los hombres me harán justicia; no te digo más. Déjame partir para esconder en el fondo del mar mi infinita tristeza. Sólo tú y los monstruos horribles que pululan en esos negros abismos no me despreciáis. Eres bueno. Adiós, tú que me has amado*'. Maldoror contesta: *'¡Adiós! ¡Una vez más, adiós! ¡Te amaré siempre!...Desde hoy abandono la virtud'". 38*

Hace de esta estrofa dos lecturas simultáneas que, por otra parte, jalonan su interpretación de todos los cantos. Por un lado dice que el autor trata él mismo sus contenidos inconscientes. Por el otro, los analiza en términos de conflicto con "su propia conciencia", su superyó, su padre y a su vez, en un plano "más profundo", en el que el gusano, en este caso, o el puñal, estilete, etc,en otros, representaría su propio pene.

El superyó muestra los peligros de la sexualidad, de una sexualidad incestuosa ya que la inscripción que le hace leer el gusano, representa el riesgo de la masturbación: la tuberculosis y la muerte como castigo por ello, algo que el "ya sabéis por qué" da como universalmente conocido.

Maldoror es presa de espanto por el contenido siniestro que intuye en la situación –la amenaza de castración- y su brazo inerte en esta estrofa o el cabello que cae en el fragor del sexo en otra, representan las consecuencias de la castración, es decir la impotencia.

Es después de eso que aparece la mujer. Él se defiende atacando al padre y realiza el parricidio desde una montaña que representa el pecho de la madre, donde se inició en las prácticas del odio por la frustración oral.

La problematización del bien y el mal en Maldoror se pueden reducir según esta lectura de Pichon a "la percepción interna de la actuación permanente y disociada de los instintos de vida y de muerte". Pero lejos de acceder con la muerte del padre a las posibilidades sexuales normales, dice Pichon, se identifica con la mujer, la incorpora dentro de sí. Así se genera su homosexualidad, identificado con ella en la desgracia,

masoquisticamente. La mujer se va, es inaccesible genitalmente y aceptando su homosexualidad, Maldoror alivia su angustia de castración y abandona la virtud.

El inconveniente más grande de esta interpretación que, por lo mismo, deja de ser lectura Es que está dentro de los cánones de la moral victoriana que es a la que se dirige con esto Ducasse socarronamente.

Por otra parte, que Ducasse haga jugar el texto con experiencias eróticas que son su experiencia de vida y su hacerse a sí mismo, a través de la erótica con adolescentes, no se ajusta al cuadro que ubica esta relación como homosexualidad.

El adolescente aparece siempre cayendo en las garras de eros, victimizado o a punto de morir por ello y por lo mismo convirtiendo a su victimario en víctima con la intervención de la conciencia, ese fantasma amarillo, representante del Bandido Eterno. Por lo tanto Dios está comprometido en esto. La relación con las mujeres que se prostituyen o victimizan al hombre que frente a ellas no puede sostener su viril erección, sigue por lo tanto esta misma línea.

El Canto IV estrofa 3: es el que según Blanchot le hace un guiño al psicoanálisis, aunque en realidad los guiños están por todas partes.

Pichon hace un resumen del poema.

Se trata de un hombre colgado por sus cabellos, con las manos atadas a su espalda. En el momento que Maldoror observa, aparecen dos mujeres borrachas que cubren el cuerpo del colgado con alquitrán y comienzan a flagelarlo con látigos con cuerdas de plomo. El alquitrán es para que el plomo se adhiera más al cuerpo. Lo golpean durante dos horas, hasta que la fatiga les impide continuar y se retiran.

Ducasse pone en boca de la víctima palabras como " Me desarticulo con movimientos que sólo logran que la raíz de los cabellos se separe cada vez más de mi cabeza".

Se refiere a las mujeres como "los dos orangutanes hembras". Maldoror corta su cabellera y lo desata.

El tema de la cabellera o del cabello es recurrente en los cantos.

Pichon una vez más lo lee con el complejo de Edipo. Aquí Ducasse no es inocente en lo que da a leer, pero seguramente no es sólo eso.

Todo el canto IV está escrito con mucha ironía, aún en este hay una larga digresión donde toma al mismo escrito como objeto de esa ironía.

Además y por eso mismo, el guiño al psicoanálisis es un lanzamiento de hecho hacia la moral dominante. Una moral que, como la de su propio padre, sentaba las bases sobre la apariencia digna y culta, pero tenía su lado oculto por numerosas aventuras amorosas.

Lo que recalca Pichon es que estas situaciones edípicas que Lautréamont –Ducasse- elabora a través de este escrito se realizan siempre con elementos siniestros. Señala que los que adjudica a los otros –en este caso a su madre- son propios y una prueba de ello son los castigos a los que es sometido. La flagelación tiene que ver con la escena primaria, pero con inversión de la situación: la mujer es la que posee el látigo, el hombre es impotente.

El tema de la cabellera leída desde la castración y la impotencia aparece aquí como en otros poemas. Por ejemplo en el Canto IV estrofa 5 en el que Maldoror en una experiencia de despersonalización según Pichon, de tipo alucinatoria confunde su propia imagen en el espejo con otro sujeto escalpado - como él -. En el Canto IV estrofa 8 él escalpa al adolescente Falmer haciéndolo girar con velocidad tomandolo de los cabellos.

Prosiguiendo con el canto IV estrofa 3, el hombre le cuenta

"que su madre lo había llamado al anochecer a su cuarto y le había ordenado que se desvistiera para pasar la noche con ella en su lecho, y que, sin esperar una respuesta, la maternidad se había despojado de todas sus ropas, exhibiendo ante él los ademanes más impúdicos. Que entonces él se retiró. Además, por sus continuas negativas, se había atraído la cólera de su mujer, que acariciaba la esperanza de una recompensa si lograba inducir a su marido a que prestara su cuerpo para satisfacer las pasiones de la vieja. Ellas decidieron complotarse para colgarlo".

Pichon Rivère como decíamos, interpreta que son los propios deseos incestuosos de Lautréamont proyectados en la madre los que están en juego, siempre con elementos siniestros y una elaboración de la escena primaria. Pero si tomamos en cuenta el "si existo no soy otro" en realidad en el juego de las pasiones que plantea Ducasse-Lautramont precisamente si se trata de un juego, no deja afuera al otro.

Pichon Rivière siguiendo a Freud lo relaciona a lo siniestro y a la angustia de castración, Lo siniestro sin embargo, *no es* de las imágenes de los cantos, como manifiesta Pichon Rivière*, sin* la intervención del **lector**.

Hay entonces otra vía que los cantos abren con su erótica, la del lector, y que hacemos entrar aquí porque tiene que ver con el interjuego del que venimos hablando desde el principio de este análisis de los cantos.

Porque Ducasse convoca al lector, es contando con él que desarrolla su obra, de la cual forma parte importante. Él con su respuesta ha hecho que los tres asteríscos de su primer canto, se transformen en Lautréamont a partir del segundo. Y también con su respuesta transformará el diálogo lautreamoniano en la ironía ducassiana con la que sale a convocarlo en *Poesías.*

Pichon se ocupa de ello en relación a los comentaristas, y al reparar en la manera en que la lectura hace al texto, al lector y al autor en un mismo golpe, él mismo no queda fuera de ello. Su manera de implicarse y de ser su escriba no pudo soltar la mano de Lautréamont. Y es desde esa función de lector donde se apoya la angustia y lo siniestro. Ese lector es convocado, pero Ducasse-Lautréamont-Maldoror ya lo advirtió, corre sus riesgos. Puede pasar a ser partenaire de Maldoror en un juego erótico donde sólo reste con su propia angustia, el consumido apetito que lo llevó a ese lugar.

Si sortea ese lugar va a poder continuar su función y más aún hacerse su escriba, dejándo pasar lo que ella indica.

Para dar una muestra, la primera estrofa del Canto Quinto está por entera dedicada al lector. Cito:

> "Que el lector no se disguste conmigo si mi prosa no tiene la suerte de agradarle. Por lo menos afirmas que mis ideas son singulares. Eso que dices, hombre respetable, es verdad, pero sólo una verdad parcial. ¡Y qué fuente inagotable de errores y de engaños es toda verdad parcial!
>
> Pone el ejemplo de la bandada de estorninos, que obedecen a la voz del instinto y dice: no hagas caso de la manera extraña en que canto cada una de mis estrofas. Pero persuádete de que no por eso los acentos fundamentales de la poesía dejan de conservar su intrínseco derecho sobre mi inteligencia. No pido nada mejor que no generalizar hechos excepcionales, y, sin embargo, mi carácter entra en el orden de las cosas posibles. (...) Sabes aliar el entusiasmo con una frialdad íntima, espectador de humor concentrado; en fin, para mí resultas perfecto...Sin embargo no quieres comprenderme! (...)No llores más: yo no quería angustiarte ¿No es verdad, amigo mío, que en cierto modo mis cantos han despertado tu simpatía? ¿Quién te impide, pues, salvar los otros escalones? La frontera entre tu gusto y el mío es invisible; nunca podrás descubrirla, lo que prueba que esa frontera no existe.(...) ¿No se ha logrado injertar en el dorso de una rata viva, la cola separada del cuerpo de otra rata? Intenta, pues, del mismo modo, trasplantar a tu imaginación los diversos cambios de mi razón cadavérica. Pero sé prudente. En el instante en que escribo, nuevos estremecimientos recorren la atmósfera intelectual; solo se trata de tener el valor de mirarlos de frente (...)."

Las formulaciones de Pichon con respecto a las metamorfosis y al bestiario – como quiso llamarlo Gastón Bachelar- y también sobre lo bello, son trazadas con los mismos caracteres y de la siguiente manera:

-Bestiario y metamorfosis: En el canto IV estrofa 6 define la metamorfosis como "un mecanismo por el cual el poeta o creador expresa determinadas situaciónes psicológicas que deben ser interpretadas como el contenido de un sueño".: él convertido en cerdo, cisne negro,el hombre con aleta dorsal, etc.

Deja además expresa constancia de cómo el bestiario desplegado por Ducasse y las metamorfosis estan al servicio de manifestar lo referente a la libido, al sadismo, las tendencias, los "instintos". Sigue para ello a Gastón Bachelar aislando como elementos de agresión (que a su vez son de penetración o de trituración) la garra, dientes, pico pinzas (o de succión) las ventosas.

Así aparecen el tiburón, el piojo, el pulpo, la sanguijuela, la víbora, aves predadoras, el cangrejo, hay además animales mixtos como en los sueños.

Una muestra del papel que juega el bestiario en los cantos es la relación con la hembra de tiburón.

En el Canto II estrofa 13 Maldoror comienza diciendo que buscaba un alma similar, no podía seguir estando solo. Necesitaba alguien que aprobara su forma de ser, que tuviera sus mismas ideas. Y luego de una escena de contemplación voluptuosa de la muerte de varias personas que se debatían entre las olas del mar, en un naufragio, y de matar el mismo a un adolescente que iba alcanzando la orilla dice:

> “Se encuentran frente a frente, el nadador (Maldoror) y la hembra de tiburón salvada por él. Se miran a los ojos durante algunos minutos, y cada uno se asombra de encontrar tanta ferocidad en la mirada del otro. (...) se dejaron caer el uno sobre el otro como dos amantes, para abrazarse con dignidad y reconocimiento, tan estrecha y tiernamente como un hermano y una hermana. Los deseos carnales siguieron de cerca de esa demostración amistosa. Dos muslos inquietos se adherían fuertemente a la piel viscosa del monstruo como dos sanguijuelas, y los brazos y las aletas se entrelazaban alrededor del cuerpo del objeto querido al que rodeaban con amor, mientras las gargantas y los pechos pronto no formaron más que una masa glauca con exhalaciones de algas marinas. (...) se unieron en un acoplamiento prolongado, casto y horroroso... ¡Por fin había encontrado alguien que se me pareciera!

Canto IV estrofa 4: Este es para Pichon Rivière el poema que más profundamente revela la culpa, el masoquismo e inhibición, una vez más desplegado dentro de la problematización erótica.

Imposibilitado, inmóvil, su cuerpo se está metamorfoseando en vegetación viviente hasta la altura de su abdomen, sus pies son raíces. Anidan en él animales: [sapo]

> "Tened cuidado de que no se escape alguno, y vaya a frotar con la boca el interior de vuestra oreja”.

Pichon lee el evidente contenido sexual de esta frase, más aún cuando el sapo ha sido una de las formas en que metamorfoseó a Dazet. Transcribe el resto del párrafo: [el sapo y el camaleón que también anida, a veces]

> "chupan la grasa delicada que recubre mis costillas: ya estoy acostumbrado. Una víbora maligna ha devorado mi verga para tomar su lugar: esa infame me ha convertido en eunuco. ¡Oh!, si hubiese podido defenderme con mis brazos paralizados, pero creo que se han transformado en dos leños.(...)Dos pequeños erizos que no crecen más, arrojaron a un perro, que no los rehusó, el contenido de mis testículos, y después de haber lavado cuidadosamente la epidermis, se alojaron en su interior. El ano ha quedado obstruído por un cangrejo; envalentonado por mi inercia guarda la entrada con sus pinzas, haciéndome mucho daño. Dos medusas cruzaron los mares, saboreando una esperanza que no fue defraudada. Examinaron atentamente las dos porciones que forman el trasero humano, y adhiriéndose al contorno convexo, las han achatado en tal forma mediante uan presión constante, que los dos trozos de carne desaparecieron, quedando sólo dos monstruos surgidos del reino de la viscosidad, iguales en color, en forma y en saña. ¿No habléis de mi columna vertebral porque es una espada!".

-Frases sobre lo bello: Estas frases han hecho famoso el estilo lautreamoniano, fudamentalmente a partir de la acogida surrealista. También aislándolas en un solo conjunto, son la muestra del giro que su estilo va dando (gran parte de ellas corresponden al Canto VI) y que culmina y se continúa con el de *Poesías*.

> "Eres más bello que la noche (Canto I estrofa 9) Bello como el suicidio (Canto I estrofa 13)Bellas como esqueletos que deshojan *panoccos* de Arkansas.(Canto IV estrofa 5) Bello como los dos largos filamentos tentaculiformes de un insecto, o mejor, como una inhumación apresurada, o mejor todavía, como la ley de reconstitución de los órganos mutilados, y sobre todo, como un líquido eminentemente putrescible. Bello como un recuerdo sobre la curva descrita por un perro al correr detrás de su amo. Bello como la ley que detiene el desarrollo del pecho en los adultos. Bello como el temblor de las manos en el alcoholismo. (Canto V estrofa 2)

> "Bello como el vicio congénito de conformación de los órganos sexuales del hombre, consistente en la cortedad relativa del canal de la uretra, y la división o ausencia de su pared inferior, de modo que ese canal se abre a una distancia variable del glande en la parte baja del pene; o también como la canúcula carnosa, de forma cónica, surcada por arrugas transversales bastantes profundas, que se levanta en la base del pico superior del pavo, o mejor todavía, como la verdad siguiente: "El sistema de las gamas, de los modos y de su encadenamiento armónico no descansa sobre leyes neturales invariables , sino, por el contrario, es la consecuencia de principios estéticos que han variado con el desarrollo progresivo de la humanidad, y que variarán todavía "; y sobre todo, como una corbeta acorazada con torrecillas." (Canto VI estrofa 6)

> "Bello como la retractilidad de las garras en las aves de rapiña, o también como la incertidumbre de los movimientos musculares en las heridas de las partes blandas de la región cervical posterior, o mejor como esa ratonera perpetua, que apresta de nuevo cada animal atrapado (...), y, sobre todo, como el encuentro fortuito sobre una mesa de disección de una máquina de coser y de un paraguas". (Canto VI estrofa 3)

Según Pichon Rivière esta última frase que tanto han utilizado los surrealistas es incomprensible si no se aplica el método psicoanalítico a la interpretación.

> "Se ve que la máquina de coser representa la madre, el paraguas el pene, la mesa de disección la castración, y el encuentro fortuito representa el destino. El contenido latente aparentemente absurdo, representa el complejo de castración, que es la base, uno de los núcleos de la labor creativa de Lautréamont. Lo que deriva de la castración en realidad, lo bello es la homosexualidad. Cuando dice esa frase se refiera a Mervyn, que es el último personaje del libro, [un adolescente de dieciséis años y cuatro meses] que muere asesinado por Maldoror. (...) La idea de lo bello va siempre unida en él a la muerte, lo bello aparece como un revestimiento de la muerte. Es decir un revestimiento de lo siniestro, lo maravilloso como una superación de lo siniestro".

En el canto VI el autor manifiesta que los primeros cinco relatos constituían el frontispicio de su obra, el fundamento de la construcción, la explicación de su poética futura.

Para Blanchot en este canto esta plasmada la muerte de Ducasse con su "noche de diez años" 39 y las obsesiones que lo acompañaron durante los cinco primeros cantos. Pero a juzgar por lo que sigue, el que muere es Lautréamont y no Ducasse. Y para que no queden dudas Lautréamont dice en el canto VI:

> "Si la muerte pone término a la fantástica emancipación de los dos largos brazos que pertenecen a mis hombros, utilizados en el lúgubre aplastamiento de mi yeso literario, quiero al menos que el enlutado lector pueda decir: "Hay que hacerle justicia. Me ha cretinizado en forma. ¡Qué no habría hecho de haber vivido más tiempo! Es el mejor profesor de hipnotismo que conozco." Gravarán estas pocas palabras conmovedoras en el mármol de mi tumba, y mis manes quedarán satisfechos. "

Pichon lo dice así:

> "Este último canto representa en realidad la muerte de Lautréamont. Lo que el poeta va a hacer después ya no lo firma más Lautréamont; es el prólogo a sus *Poesías*, firmado por Isidore

> Ducasse, que tienen por finalidad negar todo, tranquilizar su conciencia, intentar demostrar que *Los cantos de Maldoror* son el resultado de un momento especial de su vida."

Así termina el *Psicoanálisis del conde de Lautréamont.* No compartimos esta aseveración de Pichon con respecto a las intenciones de tranquilizar *su* conciencia por parte de Ducasse, más bien creemos que intenta tranquilizar *las* conciencias de quienes tendrían la misión de acoger esos cantos y esas poesías. Pero este cometido lo realiza pasando al mismo tiempo y a través de la agudeza y la ironía que hacen brotar incesantemente en ellas otra cosa, haciendo decir lo contrario a aforismos famosos. En realidad, cambia en parte la forma pero el estilo es el mismo. Valga aquí sólo unos pocos ejemplos: una famosa frase de Pascal:

> "Las bellas acciones ocultas son las más dignas de estima. Cuando veo algunas en la historia, me siento muy complacido. Pero al fin no han estado ocultas, pues se las ha conocido; y aunque se haya hecho lo posible para ocultarlas, lo poco que de ellas ha aparecido echa a perder todo; pues lo más bello es haberlas querido ocultar."

Se metamorfosea en Lautréamont:

> "Las acciones ocultas son las más dignas de estima. Cuando veo tantas en la historia me siento muy complacido. De ningún modo han estado ocultas. Han sido conocidas. Lo poco que de ellas ha aparecido, aumenta su mérito. Lo más hermoso es que no se haya podido ocultar".

Con aforismos de Vauvenargues hace lo siguiente:

V: La desesperación es el mayor de nuestros errores.

L: La desesperación es el menor de nuestros errores

V: La moderación de los grandes hombres sólo limita sus vicios.

L: La moderación de los grandes hombres sólo limita sus virtudes. 40

A través del análisis de los *Cantos de Maldoror*, canto por canto, de los datos biográficos e históricos del autor, del engarce entre ambos, Pichon fue construyendo su caso Lautréamont. El no haberlo nombrado caso Lautréamont habrá sido su propia inclusión en el mismo y la manera de realizarlo.

Pichon realizó un curso en Uruguay titulado *Psicoanálisis del conde de Lautréamont* en 1946.. Lo que allí produjo con su público, hizo público a Lautréamont y a Ducasse, y se eclipsó.

> "La palabra crítica tiene algo singular: en la misma medida en que se elabora, se desarrolla y se afirma, debe borrarse cada vez más: al final se rompe. Y este acto de desaparecer no es la simple discreción del servidor, que después de cumplido su papel y ordenada la casa se eclipsa: es el sentido mismo de su realización el que hace que al realizarse, desaparezca 41."

Su hijo, Marcelo Pichon Rivière, cuando se pone a revisar los papeles de su padre, se encuentra con esas clases que consistían en textos sin revisar, guardados en sus cajones junto a una fotografía de la familia Pichon Rivière del verano de 1946, "como si el tiempo se hubiera detenido" allí.

Lo que se publicó después, fueron fragmentos de esas reuniones y sus permanentes diálogos con los que se prestaban a ser víctimas de "su pasión por la palabra dicha".

La obra de Pichon Rivière sobre el Conde de Lautréamont abarca el conjunto de su enseñanza.

Así lo atestiguan los que se hicieron sus alumnos "Lautréamont formó y forma parte de su enseñanza" dice uno sin saber lo que dice. Lautréamont formando la enseñanza de Pichon.

Si fuera así, y teniendo en cuenta que Ducasse a través de su obra tiene al sexo como "soporte de las iniciaciones del conocimiento. 42" Si en Lautréamont todo es erótica: su pasión criminal, su pasión amatoria, su juego discursivo, porque son las distintas formas que toma en él, su pasión en la búsqueda de sí. Si en ese "caso Lautréamont", al que Pichon se aplica, está contenido lo que entiende por experiencia creadora:"clarificar a los demás a partir de su propia clarificación 43". Entonces se podría decir que Pichon Rivière con Du- cas (se) y únicamente con Du-cas (se) pone en marcha una erotología psicoanalítica.

Notas

1 Manuel Serrat transcribe el acta de casamiento de Francisco y Celestine y allí figura María Bedonet.Cf. Manuel Serrat Prólogo a *Los Cantos de Maldoror* 1988 Ediciones Cátedra. Madrid.

2 Cf. F. Loustaunau Braidot *Lautréamont* Editorial Imago Allí figuran: el poeta como Isidore Lucien, su padre como François, su abuelo, Jean Louis, su madre Célestine Jacquette. No hay más datos familiares.

3 P. Rivière *El proceso creador Lo siniestro en la vida y en la obra del conde de Lautréamont* p.58 Las itálicas corresponden al original.

4 Cf . J. Allouch *Letra por letra* Edelp 1993

5 Z. Lema *Conversaciones con Pichon Rivière sobre el arte y la locura* p.52-53

6 Haciendo con esta escritura acto de la lectura de Ducasse como Du- cas (Del caso en español)

7 Pichon Rivière *Psicoanálisis del Conde de Lautréamont* p. 25

8 Isidoro Ducasse Conde de Lauteamont *Obras Completas* p.254-55

9 Ibid. P. 93

10 P. Riviere *El proceso creador* Op. Cit p. 40-41

11 Manuel Serrat en el prólogo antes mencionado revela que según datos recogidos en 1867, el 21 de mayo la prefectura de Tarbes había concedido, según consta en sus archivos, un pasaporte para Montevideo a Isidoro Lucien Ducasse y que el mismo había sido utilizado. En 1868 ya estaba en París.

12 M. Serrat Op. Cit p. 48

13 Z. Lema Op. Cit. P49

14 Leopoldo Lugones *Antología poética* Prólogo y selección Jorge Luis Borges Editorial Alianza Buenso Aires 1994 p.7

5 He aquí ambos poemas:

Lugones: Era un país de selva y de amargura, -un país con altísimos abetos,-con abetos altísimos, en donde-ponía quejas el temblor del viento.-Tal vez era la tierra cimeriana-donde estaba la boca del Infierno,-la isla que en el grado ocheta y siete-de latitud austral, marca el lindero-de la líquida mar; sobre las aguas-se levantaba un promontorio negro,-como el cuello de un lúgubre caballo,-de un potro colosal, que hubiera muerto- en su última postura de combate,-con la hinchada nariz humeando al viento.-El orto formidable de una noche-con intenso borrón manchaba el cielo,-y sobre el fondo de carbón flotaba-la alta silueta del peñasco negro.-Una luna ruinosa se perdía-con su amarilla cara de esqueleto-en distancias de ensueño y de problema;-y había un mar, pero era un mar eterno,-dormido en un

silencio sofocante-como un fantástico animal enfermo.-Sobre el filo más alto de la roca,-ladrando al hosco mar, estaba un perro.

Sus colmillos brillaban en la noche-pero sus ojos no porque era ciego.-Su boca abierta relumbraba, roja como el vientre caldeado de un brasero;-como la gran bandera de venganza-que corona las iras de mis sueños;-como el hierro de una hacha de verdugo-abrevada en la sangre de los cuellos.-Y en aquella honda boca aullaba el hambre,-como el sonido fúnebre en el hueco-de las tristes campanas de Noviembre.-Vi que mi alma con sus brazos yertos-y en su frente una luz hipnotizada-subía hacia la boca de aquel perro,-y que en sus manos y sus pies sangraban, como rosas de luz, cuatro agujeros;- y que en la hambrienta boca se perdía-, y que el monstruo sintió en sus ojos secos-encenderse dos llamas, como lívidos-incendios de alcohol sobre los miedos.

Entonces comprendí (¡Santa Miseria!)-el misterioso amor de los pequeños;-y odié la dicha de las nobles sedas,-y las prosapias con raíz de hierro;-y hallé en tu lodo gérmenes de lirios,-y puse la amargura de mis besos-sobre bocas purpúreas, que eran llagas;-y en las prostituciones de tu lecho-vi esparcidas semillas de azucena,-y aprendí a aborrecer como los siervos;-y mis ojos miraron en la sombra-una cruz nueva, con sus clavos nuevos,-que era una cruz sin víctima, elevada-sobre el oriente enorme de un incendio,-aquella cruz sin víctima ofrecida-como un lecho nupcial. ¡Y yo era un perro!.- (Op. Cit. P.17-18)

Darío: Yo fui un soldado que durmió en el lecho/ de Cleopatra la reina. Su blancura/y su mirada astral y omnipotente./ Eso fue todo./ ¡Oh, mirada! ¡oh, blancura y ¡oh, aquel lecho/ en que estaba radiante la blancura!/ ¡Oh, la rosa marmórea omnipotente!/ Eso fue todo./ Y crujió su espinazo por mi brazo;/ y yo, liberto, hice olvidar a Antonio/ (¡oh, el lecho y la mirada y la blancura!)/ Eso fue todo./ Yo, Rufo Galo, fui soldado, y sangre/ tuve de Galia, y la imperial becerra/me dio un minuto audaz de su capricho./ Eso fue todo. ¿Por qué en aquel espasmo las tenazas/de mis dedos de bronce no apretaron/el cuello de la blanca reina en broma?/ Eso fue todo./ Yo fui llevado a Egipto. La cadena/ tuve al pezcuezo. Fui comido un día/ por los perros. Mi nombre, Rufo Galo./ Eso fue todo.- (En *Ruben Darío Obras Poéticas Completas* Aguilar Madrid 1941 p.636

16 P. Rivière *El proceso creador* op. Cit. P.55

17 Ibid p.54

18 V. Zito Lema *Conversaciones con Pichon Rivière sobre el arte y la locura* p. 50. Ediciones Cinco 1992

19 P. Rivière *Psicoanálisis del conde de Lautréamont* Op. Cit p.18

20 Ibid p.19

21 P. Rivière *El proceso creador* Op. Cit. P. 55

22 Op. Cit p.21

23 Op. Cit pag. 46

24 ibid p.58

25 En la biografía por ejemplo pasa en el mismo párrafo de nombrarlo Isidoro a Lautréamont.

26 Son sus palabras.

27 P.Rivière *Psicoanálisis del conde de Lautréamont* Op. Cit. P.10

28 Op. Cit. P. 49

29 P. Riviere *El proceso creador* Op. Cit p.59

30 Blanchot M. *Lautréamont y Sade* Breviarios Fondo de Cultura Económica. Mexico 1990

31 El subrayado es mío

32 P. Rivière *El proceso grupal* Op. Cit p.171/72

33 Op. Cit p 71

34 Ibid. P.34

35 Isidoro Ducasse *Obras Completas* Op. Cit. P. 294

36 Conde de Lautréamont (Isidore Ducasse) *Obras Completas* Op Cit

37 El resaltado me pertenece

38 P. Rivière *Psicoanálisis del conde de Lautréamont* Op. Cit. P. 49-51

39 Blanchot M. Op. Cit

40 Isidoro Ducasse Conde de Lautréamont Op. Cit

41M. Blanchot *Lautréamont y Sade* p 9 Breviarios Fondo de Cultura Económica 1990

42 Foucault *Historia de la sexualidad* p.78 Ed. Siglo XXI 1995

43 V. Zito Lema Op. Cit p. 148

Lou Salomé:
en cualquier parte, en ninguna parte, pasando siempre de largo

Guillermo Delahanty

Para Jacqueline Bochar

El afecto insatisfecho vaga y
sólo se sacia en lo imaginario.
Julia Kristeva.

I. Introducción.

El presente ensayo es producto de una investigación de psicohistoria que toma en consideración a una personaje con su biografía focal. Es decir, no es una narración lineal de la historia de vida de Lou Salomé, sino que se expone su biografía a manera de cuadros escénicos, vinculares, con múltiples referencias a sus escenarios de amor y a su atmósfera artística y cultural. Es una psicohistoria que da cuenta de ciertos rasgos psíquicos de Lou como sujeto de género femenino. No se pretende reducir a la protagonista a un caso clínico, sino que es considerada como una mujer producto de su circunstancia histórica. Es tomar la estructura profunda del género como oposición binaria común a las representaciones psíquicas y culturales. Representaciones culturales colectivas (Benjamin, 1988). Otra meta es investigar la realidad subjetiva de su sentido interior, como un ser humano femenino histórico. Es importante señalar la advertencia de Binion (1982) de que en cualquier investigación histórica es posible que la propia subjetividad del investigador provoque sesgos sobre el material interpretativo. 2

El método consiste en un análisis de los documentos, diarios y cartas, testimonios y relatos en conexión con la figura principal del relato. La limitación más importante de un esbozo semejante sobre Lou Salomé es lo fragmentario del material y la imposibilidad de profundizar más allá de los márgenes de un artículo.

Nuestra intención de la psicohistoria sobre Lou Salomé consiste en contemplar la relación de los vínculos de los personajes que giraron alrededor de ella. Los vínculos que tocan los hilos de los encuentros en el espacio y el tiempo de los personajes en cuestión, sin necesidad de describir las diversas tramas de la vida de cada uno. Sin embargo, para analizar los puntos de contacto es imprescindible profundizar previamente en las biografías de cada personaje para mantener un referente de fondo que permita contemplar una visión de conjunto, no obstante a que la figura sea recortada transversalmente. En este sentido se revisaron textos sobre las historias de vida y obras de Nietzsche, Rilke, Freud y Tausk. Cada fragmento del lazo social es enmarcado en el contexto histórico-social del mundo que vivieron. También se revisaron los personajes que se conectaron con cada uno de ellos en base al campo de relación cultural del país de origen, por ejemplo, en el caso del vínculo de Lou y Rilke se hace referencia a Tolstoi. O bien, aparece algún personaje totalmente ajeno política, social e ideológicamente a Lou, como es el caso de Vera Zasulich, que por su condición rusa y su migración en periodos de sus vidas en el exilio, nos permite comprender porqué los rusos eligieron sitios como Suiza como refugio político por su neutralidad o como campo universitario. 3

En este estudio sobre Lou se hace énfasis en el vínculo, es decir, en lo inter-subjetivo con algunos trazos de lo inrasubjetivo que den cuenta del mundo interior. Lo intersubjetivo, o sea, la relación del sujeto con el sujeto y lo intra-subjetivo el mundo intrapsíquico. El campo intersubjetivo es la interacción de un sujeto con otro sujeto en el mundo subjetivo. La introspección y la empatía son instrumentos de la realidad subjetiva. Lo intersubjetivo es el espacio entre dos sujetos. La atribución de la realidad objetiva como algo concreto de la confianza subjetiva (Stolorow, Brandchaft y Atwood, 1987).

> "La teoría intersubjetiva ilumina la tensión básica entre el sí-mismo y el otro, pero esta tensión es solo un lado de la historia: el modelo intersubjetivo del sí-mismo y el otro se abstrae de la trama de la vida intrapsíquica, que tiene impresas la historia del individuo y la cultura con sus símbolos y fantasías, su drama del sujeto y el objeto" (Benjamin, 1988, p. 271).

Un misterio insondable de la creación del vínculo es el punto de unión derivado de la movilización y el encuentro al azar en diversos puntos cardinales, en un momento y circunstancia específicos. Es el fenómeno de propincuidad. En el tiempo y espacio se unen los ejes para crear un lazo. Es un vértice de fuerzas de energía que se conectan en un campo. Por ello, también es extraño así mismo que dos mujeres rusas como son Lou Salomé y Sabina Spielrein, que giraron alrededor de Freud y del psicoanálisis, nunca se encontraron. No coincidieron en las sesiones de los miércoles en Viena. Mientras Sabina concurrió los días del 11 de octubre de 1911 al 17 de marzo ó 27 de abril de 1912; Lou llegó y participó en las siguientes sesiones del 26 de octubre de 1912 al 6 de abril de 1913. Otro posible punto de encuentro serían los Congresos: Lou fue a Weimar en 1911 pero Sabina por una hinchazón de tobillo se quedó en Viena. Lou asistió al congreso de Munich en 1913, pero Sabina por su embarazo avanzado, no; en cambio Spielrein participó en los Congresos de la Haya en 1919 y de Berlin en 1922 y Salomé no. Sin embargo, Lou conoció un artículo de Spielrein: "La destrucción como origen del devenir" publicado en el *Anuario de Psicoanálisis* en el tomo IV de 1912. Sabina Spielrein procedente del Rostov sobre el Don, Rusia viaja a Zurich, de aquí a Viena, después a Berlin, luego es enviada desde el Congreso de la Haya a una misión de expansión del movimiento psicoanalítico a Ginebra, donde pasa un par de años y decide regresar a Moscú y participar en la Sociedad Psicoanalítica Rusa con Moshe Woolf, Vera Schmidt, Alexander Luria, entre otros para retirarse finalmente a su ciudad natal (Delahanty, 1990).

El mapa regional de Lou parte de San Petesburgo a Zurich, de aquí viaja a Roma. Prácticamente transita por varios países desde Suecia, Noruega, y finalmente instala su residencia en Gotinga, Alemania. Paga un semestre en Viena aprendiendo psicoanálisis. Posteriormente después de conocer a Rilke y Freud, solamente viajó para encontrarse con alguno de ellos o por motivos exclusivamente profesionales.

Hobsbawm describe que este tipo de circunstancias de la movilización en una región y los encuentros son productos históricos de la Era del Imperio. "En todos nosotros existe una zona de sombra entre la historia y la memoria; entre el pasado como registro generalizado, susceptible de un examen relativamente desapasionado, y el pasado como una parte recordada o como trasfondo de la propia vida del individuo" (Hobsbawm, (1987, p. 11). Es una zona con una longitud variable, oscura y vaga, una tierra de nadie en el tiempo. Es una zona de sombras. Y el azar juega un papel misterioso.

II. Orígenes.

Louise von Salomé, nació el 12 de febrero (31 de enero del calendario juliano) de 1861 en San Petesburgo, la ciudad más europea de Rusia. Su padre era un general del Zar. Su madre una mujer sumamente piadosa. Descendientes de familias franco-alemanas. Su confesión era a la Iglesia Evangélica Reformada. La lengua familiar era el alemán y de manera secundaria el francés. Los esposos Salomé crían a cinco hijos, todos varones excepto la más pequeña Ljola (su nombre en ruso). Su infancia, según la denominó ella misma, fue de una "soledad fantástica" en un mundo de hermanos. Este rasgo permaneció durante toda su vida. "En casa, y en cualquier estación del año, pronto volvía por completo el deseo de soledad", y escribía sus textos. Todos los hombres que conoció despertaron en ella la imagen fraterna. "El tipo ideal de feminidad absorbe todo lo que el varón desecha cuando huye la madre. La principal diferencia consiste simplemente en que para las niñas, los rasgos masculinos no son una amenaza a la identidad (como los rasgos femeninos para los varones), sino un ideal alcanzable. Pero para ambos sexos el límite edípico importante es el mismo: identificarse sólo con el progenitor del mismo sexo. Aunque la relación especular no se amolde exactamente a la vida real, el modelo edípico define el género como sólo esa complementareidad. Cada género sólo puede representar un aspecto de la relación polarizada sí-mismo/otro" (Benjamin, 1988, p. 211).

La atmósfera de San Petesburgo estaba nutrida del Romanticismo Alemán. Isaiah Berlin describe el cuadro sobre la elite intelectual rusa que asimiló a los autores como Kant, Schelling: "muchas actividades del espíritu humano están interelacionados, que el pensamiento artístico o científico de una época se comprende mejor en su juego recíproco de las actividades sociales, económicas, teológicas y jurídicas, desarrolladas en la sociedad en que viven y trabajan los artistas y los científicos" (Berlin, 1978, p. 274). En rigor, el mundo ruso estaba dividido por clases de manera profunda, por una parte la clase burguesa, europeizada y por la otra, el pueblo que carecía de un horizonte cultural amplía, su única preocupación fue que la autoridad fuese benévola y no tiránica. La pobreza era abismal, mientras la élite gozaba de privilegios, comodidades y dinero (Malia, 1978). Las relaciones de género, constituyen relaciones de clases (Nicholson, 1986). Lou tenía conciencia del desamparado. Por eso su admiración juvenil por la anarquista Vera Zasulich, quien vivía en San Petesburgo; es el único sesgo de izquierda ideológica, no como

movimiento político, sino como un asunto feminista. El clima social e ideológico. Lou perteneció a la identidad colectiva como grupo oprimido con actoras colectivas de la escena histórica desde la mitad del siglo XIX. Lou guardaba una foto de Vera en su *Neccesere*. 4

Lou ni ortodoxa, ni política, ni socialista, su adhesión a Vera tal vez está estaba en la línea de la praxis autónoma y de la liberación femenina en el mundo de la producción. 5

En la década de 1890 hubo un salto industrial muy importante en Rusia. Trotsky (1936) considera que hubo una transformación capitalista, un despertar del proletariado, de la conciencia del obrero, de la lucha de clases y de la entrega de la joven generación de estudiar a Marx. Evidentemente Lou se encuentra en otro círculo muy pequeño que recibió la influencia del pensamiento social de Tolstoi, que según Rosa Luxemburg, no obstante que reconoció en el escritor a un socialista utópico, su adhesión al cristianismo daba la espalda a las condiciones concretas de los grupos sociales, aunque en su obra revelase las condiciones o miseria de la población, el autoritarismo y la tiranía del gobierno; el pensamiento social de Tolstoi era la apuesta a la ética individualista. Para Trotsky (1908) su obra alimentó a la conciencia revolucionaria de los grupos del sectarismo popular, era un anarquista conservador. Perteneció al grupo de los populistas. "Los populistas eran rigurosos ateos, pero en su cerebro convivían el socialismo y los valores de la ortodoxia cristiana " (Berlin, 1978, p. 426).

III. Semblanza de Lou Salomé.

Lou podía guardar secretos. Encubrir las travesuras y pensar libremente los pensamientos más privados. En la atmósfera artística flotaba su sensibilidad a manera de fantasmagoría. La envolvía un aura de encanto casi indescriptible porque, de alguna manera, la cercanía-distancia como un juego magnífico, se sostenía suspendida.

Lou una muchacha bella, con su boca generosa. Labios sensuales. Espectacular, seductora, atractiva e inteligente. Sus enamoramientos eran fugaces. Era una mujer narcisista que giraba en si misma, y de la manera que se entregaba de la misma forma se alejaba, guardaba distancia y se refugiaba en su hogar, en su aislamiento. Freud explica este tipo de relación sobre el origen del enamoramiento en la mujer donde no existe un empobrecimiento libidinal del yo en beneficio del objeto. "Diversa es la forma que presenta el desarrollo en el tipo más frecuente; y con probabilidad más puro y más genuino, de la mujer. Con el desarrollo de la pubertad, por la conformación de los órganos sexuales femeninos hasta entonces latentes, parece sobrevenirle un crecimiento del narcisismo originario; ese aumento es desfavorable a la constitución de un objeto de amor en toda la regla, dotado de sobre - estimación sexual. En particular, cuando el desarrollo la hace hermosa, se establece en ella una complacencia consigo misma que la resarce de la atrofia que la sociedad le impone en materia de elección de objeto. Tales mujeres sólo se aman en rigor a sí mismas, con intensidad pareja a la del hombre que las ama. Su necesidad no se sacia amando, sino siendo amadas, y se prendan del hombre que los colma esa necesidad" (Freud, 1914, p. 86).

El vínculo intersubjetivo de Lou con los hombres está matizada dentro de los polos del narcisismo femenino y de la búsqueda de objeto libidinal en el campo de las relaciones vinculares. El campo intersubjetivo reorienta la visión del mundo psíquico "desde las relaciones de un sujeto con su objeto hacia un sujeto que se encuentra con otro sujeto" (Benjamin, 1988, p. 33). Y añade ulteriormente: "La dimensión intersubjetiva se refiere a la experiencia entre y dentro de los sujetos y no solo la experiencia interior" (Benjamin, 1988, p. 157). Jessica Benjamin toma en consideración la representación espacial y la experiencia femenina en el espacio interior descrito por Erikson. Este autor describe el espacio interior de la mujer en función de la estructura de su cuerpo. El espacio interior existe en un cuerpo ubicado en un espacio social y un período histórico específico. En las exploraciones configuracionales de los juegos con el test dramático de las niñas, en la experiencia clínica, en la observación de los animales y en las circunstancias históricas, no comprueban todavía una teoría pero si "Explican el ‘espacio interno’ como una configuración denotando una serie de ‘contornos’ concéntricos, desde el útero de origen y del cuerpo y presencia maternal, a los estilos de morada, y desde la calidad de la vida doméstica o comunitaria hasta el ‘sentir’ del universo" (Erikson, 1974, p. 372).

La relación intersubjetiva de los géneros en una relación de producción afectivo-sexual o reproducción. La reproducción se conecta con las reglas de parentesco, el contrato matrimonial y la actividad doméstica de alimentación y crianza de los niños. Lou renunció a la procreación de niños, levantó una interdicción a las relaciones sexuales de su matrimonio, "la esfera doméstico-íntima queda situada más allá de los límites de

la justicia siendo restringida a las necesidades reproductivas y afectivas del paterfamilias burgués…Todo un dominio de la actividad humana, a saber la nutrición, la reproducción, el amor y el cuidado, que en el curso de desarrollo de la sociedad burguesa y moderna pasa a ser el lote de la mujer, es excluido de consideraciones políticas y morales, y es relegado al ámbito de la 'naturaleza'" (Benhabib, 1987, p. 130).

IV - Dios-Padre.

"Mi padre me llevaba a menudo en brazos"

Lou conecta la raíz de su temprana relación con Dios con la función de su padre. Ella consideraba que tenía un dios personal, íntimo, propio, merced a sus caprichos y deseos y a la vez temible por su poder. Un vínculo infantil. Dios es representado públicamente de manera devota por los adultos, mientras que para la niña Él tenía un comportamiento privilegiado. "A mi padre y a mí nos había unido, en la más temprana niñez, una pequeña, secreta ternura" (Andreas-Salomé, 1931-1932, p. 40). El Dios de los padres transmitido a su hija.

La raíz de su concepto de Dios se remonta a su padre: "pese a su diversidad de contenidos, los recuerdos, como los sueños, tengan algo igual en su base, una intimidad del deseo, algo de aquella ternura que tenían para mi la boca y los ojos de mi padre, unidos a su vez a un poderío incuestionable, placentero o doloroso, aunque representado solamente por un cigarrillo y un triquitraque" (Andreas-Salomé, 1913, p. 23). Cuenta la siguiente anécdota: " Me veo, una niñita muy pequeña, de pie en mi cama con barrotes, un día en que mi padre, al volver de un banquete con uniforme de gala, quiere atraerme hacía él y por descuido roza mi espalda desnuda con su cigarrillo encendido. Claro que lancé chillidos asesinos, y cuando él, tiernamente asustado de su fechoría paterna, me cubre de besos todo el cuerpo, me doy cuenta -y enmudezco de satisfacción - de que sus ojos de un azul acerado están llenos de lágrimas auténticas." (Andreas-Salomé, 1913, p. 21).

La imagen del padre en Lou corresponde a la representación vincular en base a la separación temprana y al lugar predominante que ocupaba ella en relación a sus hermanos; una especie de princesa fijada en el trono y que los demás giraban alrededor de ella, rindiendo pleitesía, con admiración y servicio, pero posiblemente con una sobrecarga de envidia por parte de ellos. Según Adler (1918) "una niña única entre niños tenderá a desarrollarse de un modo muy femenino o con muchas cualidades masculinas. Frecuentemente toda la vida, se ve asediada por sentimientos de inseguridad y desaliento" (p. 465). La identidad genérica se desarrolla en el segundo año de vida y ya está bien establecida en el tercero…coincide con la fase de reacercamiento de Mahler (Benjamin, 1988, p. 128).

En la adolescencia comienza a asistir al catecismo con Gillot, el párroco de la iglesia. Leen juntos a Spinoza y Kant. De pronto, en su "ingenuidad" quedaba sentada en las piernas del instructor. Aquí se encuentra la raíz de su interés del erotismo y la religión. Evidentemente el vínculo de Lou con Gillot, de sentarse en sus piernas, se muestra un comportamiento de exhibición propio de su género (Tannen, 1994), o de seducción histérica como menciona Jacqueline Bochar. 6 Lou cumple el papel de una muchacha ingenua en función de una interacción, una mirada de reojo, una comunicación no-verbal, con un contenido erótico negado por ella misma. La proximidad física y la distancia sexual se expresan en el discurso, "el sexo, por así decirlo, se transmite debajo de la mesa" (Andreas-Salomé, 1910, p. 73).

Para que Lou, de 17 años, obtuviera su pasaporte para proseguir sus estudios en Suiza debía confirmarse. Entonces le pidió al predicador de la embajada holandesa que se realizase la ceremonia en Sandpoort, Holanda. Allí, en compañía de su madre, Ljola fue nombrada Lou porque el párroco nunca pudo pronunciar su nombre ruso. Lou entonces viaja a Zurich para estudiar teología protestante en septiembre de 1880. Estudia filosofía, historia del arte y filología.

V. Trinidad.

Lou conoció a Nietzsche por mediación de Paul Ree en Roma en 1882. Previamente al encuentro, Paul le escribió a Friederich de que había conocido a una muchacha rusa de 20 años. Ella fue a Roma acompañada de su dama de compañía, o sea, su propia madre, venía de estudiar teología y filosofía de Zurich. Según el amigo, sería muy interesante para él que la conociese. Nietzsche le escribe a Paul de Génova, el 21 de marzo de 1882, le envía saludos a la rusa y añade: "ansió esta clase de almas, si, saldré

pronto en búsqueda de esta presa: en vista de lo que quiero hacer en los próximos 10 años la necesito. El matrimonio es otro capítulo. Como mucho podría considerar un matrimonio de dos años" (Pfeiffer, 1970, p. 71). El primer encuentro de los tres fue en la Basílica de San Pedro. Juntos decid ieron formar una trinidad, una especie de coloquio para discutir asuntos filosóficos. Durante dos semanas permanecieron juntos en diálogos interminables. La idea era establecer un lazo de amistad pero ambos amigos se enamoraron de ella. Visitaron Orta donde Nietzsche quedó a solas con Lou y tal vez se besaron. Posteriormente se encuentran en Lucerna en mayo. Los tres se tomaron una fotografía, que es un testimonio excepcional. Ella vestida de negro como una monja, rubia, delgada y atractiva, en las manos las riendas y ellos jalando el carruaje. 7 Durante ese encuentro planearon reunirse próximamente en París o Viena, ambas ciudades que se quedaron en suspenso dentro de los planes de la trinidad. En realidad, el vinculo más fuerte fue entre Lou y Paul. Friederich deseaba un "compañero" para sus reflexiones y encontró en ella la posibilidad de alcanzar su anhelo de trabajar su pensamiento en un dialogo fructífero de estudio y trabajo; el filólogo profesor y guía de Lou. Leer y escribir para él por sus ojos enfermos porque estaba perdiendo la vista. Nietzsche le escribió a Lou de Naumburg a Hamburg, el 23 de mayo de 1882: "Cuando estoy completamente solo, digo frecuente, muy frecuentemente su nombre constituye la mayor alegría para mí". Y el 28 de mayo le dice que un solitario como él necesita acostumbrarse a las personas que más quieren, le suplica indulgencia y que sea complaciente. Ella le responde el 4 de junio que conviene esperar el encuentro en base a su plan inicial y a lo esencial de sus intenciones. El 18 de junio exclama el filólogo que desea ser depositado como un paquete en un cuartito de la casa de ella. Aproximadamente entre el 19 ó 29 de julio, Nietzsche le escribe a Lou: "cuando existe una confianza recíproca hasta las cartas pueden perderse". Lou contesta y le advierte el 2 de agosto, sobre el clima como un elemento de frustración del encuentro porque… "Resulta muy triste que debamos estar separados a causa de esa melancólica lluvia, que quizá dure todavía semanas, y que transcurra el mes de agosto y no lo hayamos aprovechado". Lou y Elisabeth, la hermana de Nietzsche estuvieron compartiendo en Bayreuth la música de Wagner en el verano.

Posteriormente Nietzsche y Lou se reunieron en Tautenburg del 7 al 26 de agosto. Ella como huésped con la hermana de Nietzsche y él en su refugio. Permanecieron juntos, gozando de la compañía mutua, después de resolver un malentendido por la cizaña de Elisabeth. Varios días juntos, todo el día conversando, de la mañana a la noche. "Pasamos horas hermosas en la linde del bosque donde se encuentra su refugio campesino y un banquito acogedor. Cómo reímos, soñamos y charlamos a la hora del crepúsculo, cuando los últimos rayos de sol nos rozan a través de las ramas" (lunes 14 de agosto). Ambos se identificaron como almas gemelas idénticas. Se parecen intensamente. En cambio, sentimentalmente, ella se encuentra lejos. No hay testimonio de ningún acercamiento físico entre ambos, pero podemos suponer que tal vez hubo escarceos físico, contacto a través de las caricias y besos, sin contacto sexual. Quizá por eso se explicaría la adhesión de Nietzsche por ella. Una viscosidad libidinal. Le propuso matrimonio. "el sentimiento más fuerte y afectuoso que he sentido por L y no había nada de este amor que perteneciera al erotismo". La relación afectiva más importante con una mujer fue con Lou. Ascetismo. Después se convirtió el asunto en una pesadilla. La hermana se encargo de envenenar la mente de su hermano y se gestó un complot de tipo paranoide. Lou se fue a encontrarse con Rée a Berlin.

El siguiente y último congreso de la Trinidad fue en Leipzig durante tres semanas del mes de octubre. Nietzsche, con urgencia abandonó abruptamente la ciudad el 15 de noviembre, y se dirigió a Basilea. Nietzsche se sintió traicionado por su amigo Paul Ree (1849-1901), quien tampoco trascendió en su relación de amistad con Lou, no obstante que ella vivió muchos días con la familia Ree y viajaban juntos a menudo y él se mantuvo a reserva a petición de ella. El día que se habían conocido él le pidió la mano a la madre para casarse con su hija Lou. Vivieron juntos en Berlín. Un camarada espiritual. El abandono de Paul fue abrupto. La ruptura se produjo porque ella se casó con Friedrich Carl Andreas. "La pareja es esa apuesta utópica para hacer duradero el paraíso perdido" (Kristeva, 1983, p. 199).

Lou y Carl eran amigos de Ferdinand Tönnies y Hermann Ebbinghaus. Tönnies le preguntó a Lou sobre FN y ella le contestó en 1888: "Nietzsche es uno de los seres mas ricos, más secretos y más ocultos que hayan existido. Imprevisto, surgido de las tinieblas, influyente - hasta tal punto que casi se tiene la sensación de que su espíritu entrevé una obra surgida de las ocultas tinieblas de una célula de locos, bajo la forma de una gigantesca máscara" (citado en Pfeiffer, 1970, p. 325).

Nietzsche comenzó a degradar a Lou, a reprocharle, a vituperarla; la acusó de que carecía de la delicadeza para tomar y dar. "Creo que nadie puede pensar mejor sobre usted, pero tampoco nadie peor" (carta escrita en diciembre de 1882). El se siente loco, toma opio, sufre jaquecas y la soledad lo ha trastornado. En realidad se decepciona de Lou. El malentendido con Lou se puede entender en los

términos de Deborah Tannen: el estilo conversacional es consecuencia tanto de la etnicidad como indicador de la misma. Para Kristeva existen rastros de lo femenino reprimido en el discurso simbólico masculino.

La visión del mundo misógino de Nietzsche era consecuente con la ideología burguesa, aunque un tanto excedida y denigrable por parte del filósofo. Es semejante la tesis negativa sobre lo femenino del filósofo Weininger (1903), en relación con su tesis sobre la emancipación de la mujer, "no es ni siquiera el deseo de alcanzar una paridad externa con el hombre sino que radica en la problemática aspiración de la mujer a ser internamente igual a él, a gozar de su libertad espiritual y moral, y a participar en sus preocupaciones y de su capacidad creadora. Pero lo que nosotros afirmamos es que la mujer carece de la necesidad, y, por lo tanto, de la capacidad de emanciparse. Todas las mujeres que realmente tienden a la emancipación, todas las que han alcanzado fama con justo derecho y se han hecho conocer por algunas de sus condiciones espirituales, presentan siempre numerosos rasgos masculinos, y una observación sagaz permite reconocer en ellas caracteres anatómicos propios del varón, un aspecto somático semejante al del hombre" (p. 75). 8 La ideología burguesa sobre lo femenino representaba a la mujer con las siguientes características: el protestantismo consideraba que los vínculos sexuales en el matrimonio debían de regirse por ciertas reglas.

Friederich Wilhelm Nietzsche Oehler, nació el 15 de octubre de 1844 en Rökken, cerca de Lutzen, pequeña ciudad de la pequeña ciudad de Turingia Sajona, unida a Prusia en 1815. Hijo de un pastor protestante, luterano. Su nombre de pila fue tomado del Emperador Wilhelm Friederich. A sus seis años de edad quedó huérfano de padre por una enfermedad del cerebro. Su vinculo con su madre fue distante y con su hermana Elisabeth, más estrecho aunque bajo el mandato de la mezquindad.

En el último manuscrito de Nietzsche *Mi hermana y yo,* describió el vínculo de incesto, de cómo ella se metía en la cama de Fritz y jugaba con su pene. Incluso hubo una práctica masturbatoria hasta la adolescencia. Por otra parte, describe su relación en un burdel con una prostituta exótica, que según él, fue la causa de su sífilis. Un día en el prostíbulo se sentó al piano. En el texto hay un elemento místico-erótico. Luterano. Es decir, la impresión de sensualidad de Lou, su cuerpo, su energía sexual y por otro lado la fe de Lutero, la transmisión de la Biblia, la religión. Éste hombre quedó marcado por la esfera religiosa: un pastor, místico, escribía como predicador temas sobre la moral, la cultura, el estado y la religión.

Nietzsche fue compositor de música. Cuando Lou lo abandonó, le dejó con su poema *Oración a la vida*, y en seguida él mismo lo musicalizó.

Oración a la vida.

Como el amigo ama al amigo
yo te amo, vida enigmática,
haya exultado en ti, o haya llorado,
Dolor o dicha me hayas dado.

Te amo a ti y a tus penas;
y si debes destrozarme
Me desprenderé de tus brazos
como del pecho amigo se desprende el amigo.

¡Con toda mi fuerza te abrazo!

Que tus llamas me prendan,
Que aún en las brasas de la lucha
Siga adentrándome en tu enigma.

¡Ser milenios! ¡Y pensar!

Cobíjame en tus brazos:
Si ya no puedes regalarme dicha
*Sea - aún te queda el dolor.*9

Nietzsche admirador y amigo de Wagner con quien estableció un vínculo de relación servil. El dominio del músico sobre el joven filólogo. Wagner se casó con Cosima, la hija de Liszt. Para Adorno (1963), Wagner era un teórico del racismo y del antisemitismo, su música es un impresionismo que registra la producción industrial retrógrada de la Alemania de fines del siglo XIX. Nietzsche ulteriormente prefirió la música de Brahms y esto no lo pudo tolerar el mismo Wagner.

Nietzsche estudió filología clásica en Bonn. Analizó la vida de Beethoven de acuerdo a la obra de Marx. Examinó las partituras de Schumann. Se matriculó en filosofía en la Universidad de Leipzig en 1865. Fue influenciado por la filosofía de Schopenhauer. Es asignado profesor a los 24 años y obtiene simultáneamente el doctorado en Basilea, Suiza, sin mediar ninguna tesis. En sus investigaciones filológicas incluyó la historia y la filosofía.

Cuando conversaba de un tema de su interes se veía encenderse una luz conmovedora en el trasfondo de sus pupilas, que de inmediato se extinguía. Triste y abrumado, su soledad se manifestaba por un humor sombrío, casi amenazador, de su interior un abismo, siempre solo, sin compartir su soledad, silencio y reserva. "Recuerdo cuando la primera vez que me dirigió la palabra, -era en la iglesia de San Pedro de Roma, en una mañana de primavera-, lo harto rebuscado de sus gestos y de su forma de expresión me sorprendió y me indujo un error sobre su ser" (Andreas-Salomé, 1894, p. 37)

Lou Salomé describe a Nietzsche: "sus ojos, medio ciegos, cubría sus rasgos con un encanto mágico, traslucían las emociones que nacían de <su propio pensamiento>" (p. 36). Mediana estatura, aspecto tranquilo, cabellos negros, modestamente vestido, rasgos finos y maravillosamente expresivos de su boca, cubiertos por un espeso mostacho, su risa leve, nunca al hablar elevaba su tono. Un solitario destinado a vivir al margen de los hombres. "Sus manos, en cambio, conquistaban las miradas. Eran incomparablemente hermosas y finas, y el propio N decía que revelaban su genio" (p. 36).

Establecía vínculos de amistad muy estrechos con los hombres. El número tres era permanente. Un triángulo, no, una trinidad como eco de la religión. Cosima - Wagner, Ree-Lou y otros pares que realmente refieren al vínculo primario madre - hermana.

Nietzsche en relación con su enfermedad, se quejaba de dolores de cabeza y de ojos. Cuando enfermó fue internado en la clínica universitaria de Jena 10 dirigido por Binswanger, padre de Ludwig el psicoanalista-existencialista. Sus signos clínicos era un síndrome que combinaba problemas de la sintaxis por un daño cerebral y delirios de grandeza como cuadro paranoide. En el estadio final de su padecimiento fue depositado junto con su material y confinado en casa de Elisabeth cuidado por ella y la madre en Turín, Italia. Nietzsche falleció, paralítico y demente de una pulmonía el 25 de agosto de 1900.

En el congreso de psicoanálisis de Weimar del 21 al 22 de septiembre de 1911, Ernest Jones y Hanns Sachs, visitan a la hermana de Nietzsche para rendir un homenaje al pensador.

No es posible verificar el testimonio de Nietzsche sobre la relación con una prostituta y el contagio posterior de sífilis que le causó la enfermedad neurológica. Jaspers diagnosticó con cautela como parálisis cerebral. En la Sociedad de los Miércoles de Viena se expone el caso Nietzsche: primero Hitschmann el 1 de abril de 1908 y segundo, Häutler el 28 de octubre de 1908. Freud fue cauto en proponer primero fundamentar el diagnóstico neurológico sobre la parálisis antes de cualquier interpretación psicoanalítica sobre el autor o sobre el influjo de su obra, no obstante añadió sobre el énfasis en la fijación materna y complejo paterno y el papel de Cristo en su adolescencia y su narcisismo relacionado con tendencias homosexuales.

Para Foucault, "El último grito de Nietzsche , proclamándose a la vez Cristo y Dionisios, no es en los confines de la razón y de la sinrazón, en la línea de fuga de la obra, el sueño común a ambas, finalmente alcanzado e inmediatamente desaparecido, de una reconciliación… es, más bien, el aniquilamiento de la obra, a partir del cual se vuelve imposible, y le es preciso a Nietzsche callarse; en ese momento, el martillo cae de las manos del filósofo" (p. 268). Para Foucault lo tiene sin cuidado la fecha exacta de la locura de Nietzsche que separa la razón de la sinrazón, la salud de la locura; en realidad las cartas de ese periodo y su obra inicial están emparentados. "La locura de Nietzsche, es decir, el derrumbe de su pensamiento, es el elemento que hace que su pensamiento se abra hacia el mundo moderno. Lo que le hacía imposible, lo hace contemporáneo; lo que le quitaba a Nietzsche, es lo que nos ofrece" (Foucault, 1964, p. 268). En términos de psicohistoria a mi me parece que es fundamental conocer el dato biográfico del inicio de la locura porque permite comprender el cuadro clínico.

VI. Freud y Nietzsche.

Lou no fue el puente entre Nietzsche y Freud como suponen algunos autores. Tal vez el vínculo vital por conocer personalmente a ambos despertó esa hipótesis. El Dr. Paneth, compañero de estudios de medicina de Freud, conoció a Nietzsche y le escribió bastante sobre él. Además, Freud le cuenta a Fliess sobre Nietzsche. Freud lo leyó en 1900, en rigor, tenía toda su obra pero no se atrevió a revisarla a fondo.

El escritor Arnold Zweig intentó vincular a Nietzsche con Freud. Después proyectó escribir una novela sobre el filólogo. Su propósito de escribir era para descubrir el abismo entre su carácter amable y tímido y las oraciones estruendosas de sus escritos, además de rescatarlo de la ponzoña de su hermana y de la apropiación nazi del pensamiento de Nietzsche y demostrar la aversión de éste hacia el antisemitismo. Para describir su timbre de voz, manera de vestir, modo de hablar, su porte y la impresión que causaba en los demás, solicitó la intervención de Freud para que Lou colaborase en el estudio y ella fue determinante en su negativa y descartó con espanto cualquier tipo de información al respecto. "A mi jamás quiso hablarme de él" le escribió Freud a Zweig el 11 de mayo de 1934. Y el 12 de mayo le dice que "durante mi juventud, Nietzsche significó para mi algo así como una personalidad noble y distinguida que me era inaccesible". Freud le advertía a Zweig de la dificultad de describir sobre el carácter de un sujeto sin conocer su constitución sexual que en Nietzsche era enigmática y de que en la patología de la parálisis los conflictos retroceden en la etiología.

VII. Lou y Carl Andreas.

Lou se casó con Carl Andreas, filólogo, estudioso del iraní, el 20 de junio de 1887, siete meses después de establecido el compromiso, en el lapso de su relación de amistad con Paul Ree que quedó muy herido. Lou tuvo una reacción muy extraña con su prometido, un día le hundió una navaja en el pecho con un movimiento sereno. En otra ocasión, tendida en un diván, el marido se acostó a su lado con una súbita decisión de sorprender y de conquistar, la despertó el tono de un leve sonido, sintió una despersonalización, sus brazos lejos de ella, y al abrir los ojos sus manos estaban estrangulando el cuello del esposo. "En la mujer parece como si todo desembocara en su propia vida interior, no hacia el exterior: dentro de su interior como en el ámbito de su propio círculo, como si no pudiera salir de ella sin herida o dolor como la sangre de la piel" (Andreas-Salomé, 1899, p. 21).

Permanecieron distantes sexualmente, no obstante que vivieron juntos 40 años. El nunca quiso saber de las relaciones de Lou, los viajes frecuentes de ambos y la cúpula de silencio entre ellos, mantuvieron un lazo peculiar. Una manera de no estar, ante el otro, en *face*, hasta de volverle en cierto modo la espalda, paradójicamente lograron una comunión con un simple respeto mutuo que ofrecía posesión y seguridad. Cómo se entiende la infidelidad de Lou. Escribió en un viejo diario esta frase que a la luz de la posterioridad le sorprendió: "Le soy fiel para siempre a los recuerdos; nunca se lo seré a las personas" (Andreas-Salomé, 1931, p. 134). Sin embargo, bajo la égida psicoanalítica interpretó la infidelidad de la manera siguiente, a manera de intelectualización: "seres que no son ‘fieles’, no por ello dejan a una persona por otra, *sino que se ven impulsados a regresar a sí mismos*, reapareciendo como si volvieran del espacio. Su infidelidad no es, en consecuencia, una *traición*" (Andreas-Salomé, 1912-1913, p. 129). Amaremos lo que no tenemos: "el objeto (de amor) es el objeto que falta" (Kristeva, 1983, p. 63)

Lou frecuentó en París a Wedekin en 1894. Tuvo un idilio alpino en una choza: comían queso, pan, bayas y bebían leche. Con Savelii escapó a Suiza. "Más luego me llegó la hora en que algo o alguien parece hacerme seña, una noche cualquiera y tengo que marcharme" (Andreas-Salomé, 1931, p. 93). Se escabulle en secreto, sin decir adiós, en plena noche. En Viena se conjugaba lo erótico e intelectual, aquí conoce a Arthur Schindler en 1895.

VIII. Ser una cosa entre las cosas.

Deja que todo te suceda:
la belleza y el espanto.
Rilke.

René Karl Wilhelm Johann Josef Maria Rilke Entz nació en Praga el 4 de diciembre de 1875. Familia cristiana. Vivió una infancia combinada de intimidad y angustia. Entrega de lo íntimo y salvaguarda de la

soledad en los vínculos posteriores. Su relación con su madre fue conflictiva, con fragmentos de recuerdos rotos, con necesidad de rehuir de ella. Lo vestía de niña en memoria de una hermana muerta de Rainer. Rilke Ingresó en la Facultad de Filosofía en la Universidad de Praga donde estudió filosofía, literatura alemana e historia del arte durante el invierno de 1895-96. Un semestre más adelante se cambia a derecho. Medio año después tiene la intención de seguir su impulso de creatividad literaria. Es el inicio de una vida errante. Incursiona en la poesía, dramaturgia. Comienzan a publicar sus poesías. Es el poeta del espacio interior del mundo. Permaneció estudiando historia del arte italiano. Estableció amistad con el escritor Jakob Wassermann. Quiso conocer a la famosa escritora Lou Salomé.

Lou y Rilke se conocieron en Munich el 12 de mayo de 1897 a través de Jakob Wassermann. El ya la había conocido por medio de su obra de ficción *Ruth* y de su biografía sobre Nietzsche. Entre los días del 6 al 8 de junio escribió Rilke:

> *A través de ti quiero ver el mundo, pues entonces no veo el mundo, sino tan sólo a ti, a ti, a ti.*
>
> *Yo te he visto siempre como se ve al que se adora. Yo te he oído siempre como si siempre hubiera de creer en ti. Yo te he anhelado siempre como se anhela al ser cuya simpatía nos arrastra. Yo te he deseado siempre como se desea al que se implora de rodillas.* (citado en Holthusen, 1958, p. 52).

Para ella: "El afecto erótico se culmina en la acción" (Andreas-Salomé, 1910, p. 104). Se estableció un vínculo muy profundo que duró tres años. "En la identidad de la mujer joven debe mantenerse abierto a las peculiaridades del hombre con quien se va a unir y de los hijos que va a criar, pienso que gran parte de la identidad de una mujer joven está previamente definida en su clase de atracción y en la naturaleza selectiva de su búsqueda del hombre (u hombres) que ella desea ser mirada" (Erikson, 1968, p. 354). Ella experimentó su primera relación sexual en Wolfratshausen, Valle de Isar durante el verano del 14 de junio a septiembre de 1897; "en la unión erótica perderse y estar totalmente allí son dos fenómenos que se dan juntos, como sin contradicción. La sensación de perderse creativamente, de quedar absorbido en el otro, suele estar a una distancia ínfima del ensimismamiento, o absorción en el sí-mismo." (Benjamin, 1988, p. 97).

En relación a la espera de un vínculo, Erikson establece la relatividad y la complementareidad del encuentro después de una expectativa anhelada y pacientemente esperada. "Una verdadera moratoria debe tener un término y una conclusión: la condición de mujer surge cuando la atracción y la experiencia han logrado seleccionar aquello que es admitido para dar la bienvenida al espacio interior 'para guardar'" (1968, p. 354). Lou se permitió la moratoria sexual, la intimidad, pero eludió la generatividad, sin crear hijos. Para Lou fue más importante la producción afectivo sexual que la reproducción (Nicholson, 1986).

El primero de octubre Lou regresó a Berlín y Rilke cambió de residencia a la misma ciudad por un año. Ella tomó cursos con George Simmel. Rilke escribe un diario de viaje para Lou cuando se traslada a Florencia. De nuevo en Praga y Berlin. Se traslada al Báltico. El 31 de julio de 1898 se fue a vivir con Lou y su marido a la Villa Waldfrieden en Schmargendorf, cerca de Berlin. Permanece hasta octubre de 1900. Después viajaron a San Petesburgo y Moscú en pascua de 1899 acompañados por Carl. Vive en casa de la familia Salomé del 4 de mayo hasta el 17 de junio. Regresa a Berlin y ambos preparan otro viaje de estudios a Rusia. Viven juntos cerca de Meinigen seis semanas. Un año después volvieron Lou y Rilke a Rusia el 7 de marzo de 1900, sin el marido. Del 9 al 31 de mayo en Moscú. Visitaron de nuevo a Tolstoi en las dos ocasiones. Permanecen viajando por Rusia, en Moscú desde el 6 hasta el 18 de julio. Regresan a San Petesburgo. Durante tres semanas él estudia en las bibliotecas mientras ella se va a Finlandia a visitar a unas amigas. Rilke quedó maravillado por la riqueza cultural y folklórica de Rusia. Lou inspiró a Rilke en su poesía de esa época. "habíamos estado hablando de lo frecuente que es que ese tipo de amantes extraiga el poder de su amor en un engaño, y que la fuerza del corazón surge tanto más poderosa y fértil cuanto menos legitimada está por su objeto" (Lou 1931-1932, p. 119). El 22 de agosto regresan en tren a Berlin.

La relación de amantes finalizó el 21 de febrero de 1901. "No se buscaban en nosotros dos mitades: la totalidad sorprendida se reconoció, con un escalofrío, en la increíble totalidad. Y así fuimos hermanos, pero como de tiempos remotos, antes de que el incesto se tornara sacrilegio " (Lou, 1931-1932, p. 124). Hacemos nuestra la pregunta de Kristeva: ¿No transporta cada cuerpo de mujer amada la propia sublimidad: la carencia mantenida de que lo sublime, la felicidad, la amada absoluta, podría existir, aun cuando los fracasos del camino arrojen una luz irónica sobre tal absoluto? (1983, p. 309).

Pero Rilke no podía permanecer en un lugar, como veremos mas adelante, y Lou debía regresar a su hogar a Gotinga con su marido así que los sucesivos encuentros amorosos fueron espaciándose en las siguientes regiones: Munich, Dresden donde conocen a Franz Werfel, y a otros pueblos y ciudades.

Lou le escribió a Rilke de Gotinga el miércoles 24 de junio de 1914 "tengo la impresión de que estamos, en alguna parte, estrechamente el uno al lado del otro (poco más o menos como en Dresde cuando, consultando el indicador, de repente nos entraron ganas de volver a Munich), apretados el uno contra el otro como niños que se cuchichean mutuamente algo doloroso o tranquilizador" (Pfeiffer, 1952, p. 29).

Es plausible suponer que ella tuvo escarceos, caricias y besos con los hombres que se enamoraron de ella. Cuando conoció a Rilke sucumbió a su pasión. Espacio interior del mundo con la embriaguez de la unión sexual. Suponemos en Lou que realmente era una inhibición intelectual sobre su sexualidad y no una represión sobre sus pulsiones. Lou escribió en 1934: "Si durante años fui tu mujer, fue porque tú fuiste para mí lo por primera vez real, cuerpo y ser humano indiferenciablemente uno, hecho indubitable de la vida misma" (Andreas-Salomé (1931-1932, p. 124). "Interdependencia interna de lo femenino-masculino. Flujo multigenerizado del campo social de la inter-subjetividad dinámica. El género del yo no se establece *a priori* ni en lo singular; la identidad de género sólo se mantiene en virtud de estar marcado por su Otro, que no es idéntico a él" (Cornell y Thurschwell, p. 235).

Rilke y Freud, cada uno por su lado visitaron la ciudad de Trieste. Freud que trabajó allí una temporada, lo representó en un sueño y Rilke en un poema. Freud conoció al poeta poco después de que Duino lo inspirara para crear su elegía. Lou es una especie de ángel entre ambos.

Rilke contrajo matrimonio con la escultora Clara Westhoff, en 1902 y tienen una hija Ruth (título de una novela de Lou). Ella es estudiante de Rodin con quien Rilke establece una relación de amistad, incluso trabaja como su secretario epistolar con él durante su estancia en París. Abandona mujer e hija de ojos azul oscuro, cabello negro queda bajo la tutela de los abuelos maternos. "cada uno de los cónyuges sabe respetar la soledad del otro" y de nuevo su vida se torna errante: París, Roma. "Vive permanentemente bajo la tensión de dos inclinaciones contrapuestas: por un lado la nostalgia de una vida sedentaria entre sus congéneres y en cercana convivencia con la naturaleza, y por el otro lado la necesidad imperiosa de la soledad y del retiro, de estricta independencia, y de vivir desarraigado" (Holthusen, 1958, p. 115). Rilke un ser errante. Una de las características de Rilke es su vida itinerante. Mudanzas continuas de ciudades; su residencia era móvil. Trasnochaba en múltiples lugares gracias a la generosidad de mecenas, casi todas mujeres. En el fondo Rilke anhelaba un hogar o una región (*Heimat*). "Significa para él la síntesis de las condiciones humanas dadas en una peculiar entrega confidencial o íntima" (Holthusen, 1958, p. 64). Sin embargo, se puede encontrar en esta disposición del poeta a los cambios como un proceso de identificación con Rodin cuando lo describe en una carta a Lou el 8 de agosto de 1903, sobre lo que comprendió del significado del hogar para el escultor: "La primera vez que fui a casa de Rodin…comprendí que su vivienda sólo era para él una pobre necesidad: un abrigo contra el frío, un techo para dormir. Le era indiferente y era lo que en el mundo pesaba menos sobre su soledad o su recogimiento. Es que en si mismo él encontraba un hogar: sombra y lumbre, refugio y paz" (Rilke Cartas a Rodin, p. 79) Entonces Rilke con su casa interior vaga por varios hospedajes: en Toledo, París, Rusia, Italia, Suecia. Más de cincuenta hogares como marco para su creatividad poética, se aislaba en su trabajo, en una casa en plena soledad. Liberado de la energía creativa y finalizado el proceso de escribir poesía volvía al contacto humano. En rigor, había construido un espacio interior del mundo (Wltinneraum), "Que no es menos la intimidad de las cosas que nuestra intimidad y la libre comunicación de una y otra, libertad poderosa y sin reserva donde se afirma la fuerza pura de lo indeterminado" (Blanchot, 1955, p. 126).

Comenzó a estudiar danés para leer a Kierkegaard. Viaja a Copenhague en 1904. Permanece algunos días en Gotinga en el verano de 1905 visitando a Lou. Después toma camino a Bélgica, Nápoles, Venecia, Capri, Leipzig, Aviñón, Africa, España.

Rainer tenía una enorme comprensión de sentir a la mujer. Un hombre sin casa que evadió retornar a la casa paterna. "Objetivar estas desesperadas confesiones de su doble interior" (Holthusen, 1958, p. 142). El 20 de enero de 1912 consulta a Lou sobre un posible tratamiento psicoanalítico. Y Lou lo disuade porque consideró que podría perturbar su veta poética. El poeta establece comunicación y amistad con varios artistas: Cézanne, Gide, Romain Rolland, Valéry. Rilke leyó la obra de Proust en 1913. Durante la guerra vivió en Nyon, Suiza. Conoce a Carl J. Burckhardt en Basilea. Emplea un lenguaje profético. Hindemith compuso música para uno de sus poemas en 1923.

Rilke se siente un hombre roto por la enfermedad de leucemia en septiembre de 1925 y muere el 30 de diciembre de 1926.

IX. Lo inconsciente como espacio interior.

Freud disfrutaba con la admiración de mujeres hermosas. La bella y deslumbrante Lou fue solo la más impresionante entre ellas (Gay, 1988). Freud pretendía de las mujeres todo: fuerza, ternura, carácter bullicioso e inteligencia. Los ojos de Freud inquisitivos, castaños brillantes, mirar desde las profundidades. Se enamoró dos veces, una a los 17 años con Gisela Fluss, de 15 años, a quien amó ardientemente, mientras visitaba su pueblo natal; y la otra Martha Bernays con quien procrearon seis hijos. Existe la sospecha, rumor difundido por Jung, de que Freud de involucró sexualmente con su cuñada Minna, pero no hay suficiente evidencia de esta suposición. Aún existen documentos íntimos de Freud bajo resguardo en cajas de seguridad (Kerr, 1993).

Lou conoció a Freud en el Congreso de Psicoanálisis de Weimar en otoño de 1911. Ella venía en compañía del psicoanalista sueco Paul Bjerre 11, quien escribió una historia del psicoanálisis. El 27 de septiembre de 1912 Lou le solicitó a Freud si podría asistir a sus cursos y a las reuniones de los miércoles, y, él contestó el 1 de octubre a que fuese a aprender lo poco del psicoanálisis que puede ser mostrado y comunicado.

Previamente a su llegada fue presentada su obra al grupo de los miércoles. Hugo Heller leyó un trabajo sobre Lou como escritora en una reunión del miércoles 23 de octubre de 1912. La estadía de Lou en Viena para estudiar con Freud comprendió del 25 de octubre de 1912 hasta el 6 de abril de 1913. Cuando llegó a Viena estudió también en el grupo de Adler 12. Freud le advirtió que no hablara de ambos en ninguna parte de los dos grupos.

Freud sostuvo a Lou como puerto de seguridad. En cambio, Sigmund, desde el primer momento, quedó encandilado de manera narcisista por ella e incluso cuando no asistía a alguna de sus reuniones él quedaba un poco desconsolado, extrañándola. "He adquirido el vicio de dirigir mi conferencia siempre a una determinada persona de entre los oyentes, y ayer tuve la mirada fija, como fascinado, en el asiento vacío que habían dejado para usted" (carta de Freud a Lou el 10 de noviembre de 1912). Lou en su "hotel tenía que dejar siempre la dirección de donde estuviera en ese momento, para, en el caso de tener Freud tiempo libre, acudir lo más rápidamente posible desde donde quiera que fuese" (Andreas-Salomé, 1931, p. 151). En el epistolario se reconoce la confianza de la comunicación, petición de fotos, anhelo de verse. Envío de flores y de su compañía al hotel a la una y media de la mañana después de una cena con la familia. Sin embargo, no se sabe a ciencia cierta si hubo o no ningún vínculo erótico a nivel consciente de parte de ambos. Es posible suponer que en lo intersubjetivo, en lo inconsciente, existieron fantasías eróticas. Freud encariñado de Lou, según él, sin la menor huella de atracción sexual, testimonio que escribió el 10 de febrero de 1937. A mi me parece que el **no** es una negación que significa lo contrario. Es plausible suponer que realmente se enamoró de ella pero que por su educación victoriana, su apego materno y su fidelidad a Martha no se atrevió a actuar su deseo.

Es importante señalar que el tipo de vínculo de amor de Lou con los hombres y las maneras de aproximación de ellos a ella, las actuaciones en el escenario idílico, la distancia física y la cercanía erótica se enmarca en el estilo de pasiones de la burguesía del siglo XIX, como lo describe Peter Gay (1984). Quizás a Lou no le impresionó Freud como un hombre atractivo por la rigidez corporal, solamente quedó cautivada por su genialidad. Era un hombre rutinario, cauto, con un horario rígido, predecible, un esclavo del reloj y sometido al deber del trabajo. Durante esta temporada ella estableció un tórrido romance con Tausk, que permanecieron juntos los seis meses dedicados a estudiar con Freud. Ella sexualmente prefería hombres volátiles, aves errantes como Rilke y Tausk.

Bajo la égida freudiana Salomé escribió sobre la mujer, intentando conciliar la posición de Freud a su propia vivencia interna femenina, en este sentido encuentra que la mujer sintetiza la pulsión de la agresión del yo con la sexualidad. "Lo femenino… consigue ver realizado…su más profunda paradoja: vivir lo más vital como lo más sublimado…en las transferencias del amor, la esencia femenina-univoca permanece, durante toda la vida,…a aquella fusión originaria con el todo en la cual descansábamos antes de que nos entregaran a nosotros mismos y el mundo se nos fuera abriendo en una serie de figuraciones individuales" (Andreas-Salomé, 1914, p. 48).

Lou se dedicó toda su vida a la profesión del psicoanálisis, el psicoanálisis para ella era un método práctico de cura. Según Marie Moscovici, Salomé era perspicaz, pertenecía al grupo de los fundadores, mujer de extraordinaria independencia de espíritu, discípula ardiente de Freud, poco preocupada por ortodoxia alguna le escribía que el psicoanálisis no podría ser otra cosa sin su nombre. Freud le insistía que cobrara lo suficiente para vivir, en algunas ocasiones él le regalo dinero. 13 Anna Freud se hizo amiga de ella y pasaba prolongadas temporadas de visita, además estuvo en un proceso analítico con Lou. Realmente se hizo amiga de la familia Freud, que estaba muy estructurada, y, cada vez que visitaba Viena llegaba a casa del profesor.

X. Hermano animal.

Lou y Tausk se conocieron en la reunión del miércoles 30 de octubre de 1912 cuando Lou llegó al seminario de Freud y solamente encontró a un rubio testarudo, de ojos azules, atractivo, de 33 años. Conversaron sobre Buber y un comentario suyo causó resistencia en ella. El siguiente sábado 2 de noviembre, asistió al curso de Freud y notó la llegada de Tausk, con bata blanca, procedente de la clínica psiquiátrica. Tausk le regaló los *Anales*, llevándoselo al hotel. Después de cada sesión es acompañada por Tausk y Federn. Lou asiste al curso de Tausk sobre psicoanálisis. El martes 19 de noviembre de 1912. "He hablado frecuentemente con Tausk, y siempre ha resultado agradable, sin saber mucho de él. Lo recuerdo sobre todo por una de sus observaciones…me llenó tan plenamente como si yo misma hubiera efectuado la intervención." (Andreas-Salomé, 1912-1913, p. 40). Diariamente durante el mes de diciembre visita con Tausk el ambulatorio de neurología de 9 de la mañana a la 1 de la tarde, vestida con bata blanca. "Aquí en Viena, Tausk me ha inducido a asistir a pesar del trabajo, del cansancio y de la falta de tiempo; frecuentemente no es más que media hora; y siempre me impulsa a reír el que nos brindemos a ello." (Andreas-Salomé, 1912-1913, p. 102) . Se reunían a estudiar juntos, tomando notas. Tausk le pareció el más interesante de los discípulos de Freud. De regreso a Viena del 21 de agosto al 5 de septiembre de nuevo con Tausk, en su casa, es recibida con flores y una atmósfera cálida. En el Congreso de psicoanálisis en Munich del 6 de septiembre al 3 de octubre de 1913, Lou llegó acompañada por Rilke para presentarlo a Freud y Tausk se sentó junto a Freud quien abiertamente lo rechazaba. Tausk abandonó al segundo día el congreso.

Viktor Tausk Roth nació en Zsilina, Eslovaquia, el 12 de marzo de 1879. El padre periodista. La madre, muy hermosa, era una *yddische mamme*. La familia, judía, se trasladó a Croacia. El lenguaje era el alemán. En 1892 en Sarajevo. El niño también aprendió croata, latín, griego, más tarde francés, italiano. Aquí estudió para abogado. En 1897 a Viena donde se casó con Martha Frisch, pariente lejana de Martin Buber, pero cristiana por parte de madre. Militaba como socialista, era marxista y feminista. Tuvieron dos hijos.

Tausk con doctorado en Derecho, fue juez en Sarajevo. Se cambiaron de residencia a Mostar. Los esposos se separaron y se trasladaron a Viena en 1905. Tausk se estableció en Berlín en 1906. Se dedicó a escribir cuentos, obras de teatro, dibujar, tocar el violín y dirigir obras escénicas y como periodista para ganarse la vida.

Viktor era muy brillante y amante de Lou. Era un hombre que no toleraba la dependencia femenina y se alejaba de la mujer. Sus enamoramientos eran múltiples y fugaces. Cuanto mas amaba más era su dependencia y su crueldad. Rompía los vínculos. En Berlín se relacionó con una bailarina Lea Rosen. Otra mujer Ilse Zimmermann. Vivió una fase depresiva. Escribió una carta a Freud sobre un artículo y éste lo invitó a estudiar en Viena psicoanálisis. Se trasladó en otoño de 1908. Estudió medicina. Se tituló en 1914. El grupo de los miércoles lo recibió con entusiasmo y Freud fue generoso con donarle dinero.

Médico militar en la guerra en Lublín en 1915 y en 1916 trasladado a Belgrado. Aquí vivió un romance con una viuda joven y bella. Noviembre de 1918 en Viena. Se somete a análisis con Helene Rosenbach Deutsch en enero de 1919, seis días a la semana por tres meses, supervisada por Freud. Éste le exigió a Helene dejar su análisis o abandonar a Tausk. Se enamoró de una chica 16 años menor que él, Hilda Loewi, concertista de piano. Tausk, un hombre siempre enamorado. El 26 de marzo de 1919 le escribió Tausk a Lou: "Desde el Congreso de 1913 apenas e hablado con una sola persona. Mi soledad es ahora total. He cumplido 40 años y deseo una compañera para las postrimerías de mi vida. ¿Sabes de alguna que valga la pena conocer?".

Tausk se suicida el 3 de julio de 1919. Freud demora en enviar la noticia. Lou responde el 25 de agosto: "¡Pobre Tausk! Lo quería. Creía conocerlo y, sin embargo, nunca hubiera pensado que se suicidaría". La conmovía su sensación interna de desamparo.

XI. Desenlace

Lou vivía en Gotinga, en el piso de arriba de la casa y Andreas en el de abajo en compañía de la ama de llaves. Se cree que tuvo una hija con ella. Lou a la edad de 76 años murió con diabetes en la noche del 5 de febrero de 1937. Freud le escribió a Max Eitingon el 24 de febrero de 1937: "La muerte de Lou parece extrañamente irreal…nos parecía tan ajena a cualquier tipo de tiempo". Freud escribió en un obituario: "Era evidente que sabía dónde es preciso buscar los reales valores de la vida. Quien se le acercaba recibía la más intensa impresión de la autenticidad y la armonía de su ser, y también podía comprobar, para su asombro, que todas las debilidades femeninas y quizá la mayoría de las debilidades humanas le eran ajenas, o las había vencido en el curso de su vida" (Freud, 1937, p. 299).

XII. Narrativa de la escritora Lou Salomé.

Lou como autora escribió con el seudónimo de Henry Lou varias obras. Cuando Lou escribe con un seudónimo; "el seudónimo es un dominio que esconde un secreto. Lo que se deja ver (la cristalización fantasiosa), pero también el nombre inventado por su propio autor que es el seudónimo) permite guardar para sí, en la noche impersonal de la pulsión, la innombrable huella de una oscura pasión" (Kristeva, 1983, p. 318). Escritora, aventurera del psiquismo, "llegan al extremo de la noche donde nuestros amores no se atreven a arriesgarse" (Kristeva, 1983, p. 330).

Para estudiar la estructuración de la novela como una transformación, la consideramos como un dialogo de múltiples textos o mejor dicho, como una intertextualidad" (Kristeva, 1970, p. 94). La noción de transformación diacrónica nos va a permitir, por un lado, definir la especificidad del discurso llamado literario como una intertextualidad, es decir, que tome cuerpo añadiendo a la superficie de su propia estructura definida por relación sujeto/destinatario, el espacio de un texto extraño, al que modifica…la noción de transformación diacrónica nos autoriza a añadir, al modelo generador del texto novelesco, el mecanismo de la intertexualidad. (Kristeva (1970, p. 95). El enunciado es ambivalente. "El enunciado del otro está representado por el enunciado del narrador" (Kristeva, 1970, p. 131). El pasado de la enunciación histórica para transformarlo en su pasado psicológico. Así era la estructura de la novela psicológica del siglo XIX (Kristeva, 1970, p. 251).

En lo que sigue se realizara una interpretación de la visión del mundo femenino de Lou con dos narraciones. "La mujer es siempre la paradoja de sí misma en cuanto que por su actividad creativa la vida misma está constantemente actuando en ella" (Andreas-Salomé, 1910, p. 96).

En *Fenitschka*, una joven rusa vestida con un sencillo vestido negro con aire de monja. La visión del mundo de Lou se expresa en el relato como cuando dice que el personaje femenino trata a los hombres fraternal y asexual como si fuesen hermanos en el mundo. La mujer libre que lucha por sus derechos por el estudio atrapa los conocimientos y una vida llena de emociones. Para Fenia la finalidad de la vida no es el hogar, familia. Ama de casa, niños. Los espacios de la narración son: Moscú - Zurich - París -Zurich - Smólensk.

Fenitschka o Fenia Iwanowana Betjagin, nacida en Moscú, viaja a Zurich para estudiar un doctorado y en unas vacaciones en París, conoce a Max. Ella se muestra ingenuamente confiada ante el avance seductor de él. Están primero en un café y después deambulan por la calle por horas. Él la invita a tomar un café a su hotel y allí la acosa sexualmente, ella reacciona serenamente fría, con dignidad y sale del cuarto. Regresa a Rusia y un año después Max la visita en ocasión de la boda de su hermana con un barón. La visión del mundo que expresa es que el conocimiento crea emoción, que las mujeres están obligadas a guardar asuntos secretos y los hombres a mantener una prudencia discrecional. Hay elecciones azarosas. El amor da paz. Hay un juego erótico de ella hacía él cuando le planta un beso en la boca considerándolo un amigo - hermano. Es un encuentro que como polilla gira alrededor del farol y de pronto se lanza hacia afuera en un torbellino centrífugo, se queda sola, sin su amante, sin su amigo.

Fenia dice: "Cuántas dudas y tormentos, cuánto trabajo y cuántas modificaciones se producirán en el alma antes de que una persona se implante tan profundamente en otra, tan profundamente que ambos continúen creciendo necesariamente con una misma raíz si quieren crecer de verdad" . Toda expresión lingüística tiene un momento dual, momento simbólico y momento semiótico. El primero "nombra la función referencial de la expresión lingüística, el modo en que ésta se sitúa a quien habla en relación con una realidad que está fuera de él o de ella. Lo semiótico nombra los aspectos inconscientes, corporales de la expresión lingüística, tales como el ritmo, tono de voz, metáforas, juegos de palabras y gestos " (Young, p. 110).

En el relato *Una divagación*:

La narradora pregunta: "¿Qué es la persona esencialmente aparte de aquello en lo que la transformamos y arreglamos a nuestro gusto?" Los espacios son: Hogar---Sanatorio Psiquiátrico - París -- Sanatorio Psiquiátrico.

Adine, es una pintora que abandona en Rusia a un joven médico psiquiatra que trabaja en un sanatorio para enfermos mentales, para dedicarse al arte como pintora y se va de Rusia a residir a París. En relación con la justificación para no casarse dice: "Todo aquello que me enamora es tan sutil, tan volátil y extravagante que no se presta para un matrimonio".

El vínculo con el psiquiatra era de un sometimiento increíble, para ella no era amor, sino algo oscuro, más pulsional, siniestro. Una demencial auto humillación y auto sumisión. El médico "Pero en los cristales de sus gafas se reflejaba la luz clara de la mañana y me acordé de que muchas veces en la realidad sólo había visto este centelleo en las gafas que cubría realmente la expresión de los ojos que creía intuir detrás". Con Benno se había despertado en ella un delirio erótico y estético"

El médico en un arranque pasional comenzó a besarla, "Y mientras yo cedía ante sus besos disparatados, se despertó en mí una emoción desconocida, muy tierna y casi maternal, la entrega de una madre, que sonriendo desnuda de su pecho hinchado da alimento al niño que llora".

Es sorprendente el modo en que la escritora narra la representación de la relación erótica con la soledad: "Para abrirse a la participación sensual del otro, seguramente es necesario sentir amor por él pero en cierto extremo de la pasión amorosa, ésta se torna en un egoísmo tan inconsciente que de este estado ya no se extienden fibras sensoriales al mundo exterior, aunque sea el mundo de los sentimientos de la persona amada. Por esto es posible que simplemente no se reciba ni se perciba la perturbación de una discordia. La pasión amorosa es como la última y más extrema soledad".

Apuesta por un vínculo de igualdad y compañerismo, bondad, sencillez, con todo, comprensión. Plantea la pregunta sin responder de qué realmente hay una tendencia de la mujer a la humillación.

En la literatura se narran situaciones triangulares de los vínculos de amor, el juego erótico de Lou de establecer tríadas por una parte es consecuencia de una visión del mundo de la burguesía decimonónica y por otra es derivado de su conflicto edípico desplazado al lugar que ocupaba con los hermanos en un nivel, aunque en otro nivel profundo es consecuencia del complejo edípico, el padre una figura señera. Jessica Benjamin considera que la ausencia del padre en la niña apuntala una fijación paterna cuyo significado es la búsqueda permanente del objeto perdido. "En los rasgos de carácter de mujeres que han tenido muchas experiencias amorosas, sino cree poder pesquisar fácilmente los saldos de sus investiduras de objeto. El carácter del yo es una sedimentación de objetos resignados, contiene la historia de estas elecciones de objeto" (Freud, 1923, p. 31). No es casual que Lou estableció vínculos con hombres inestables en el tiempo y el espacio como Nietzsche, Rilke y Tausk. "Si el deseo es voluble, está loco por la novedad, es inestable por definición"(Kristeva, 1983, p. 201).

Y paradójicamente podría permanecer ligada de manera estable con hombres sin la liga erótica como el esposo Andreas y Freud. Hombres con un estilo de vida predecible, confiable en el devenir de los acontecimientos y viviendo en un escenario estable. Aunque Andreas viajase a menudo a sus investigaciones filológicas.

Es plausible suponer que el discurso compartido de Lou con Nietzsche, Rilke, Tausk y Freud está enmarcado sobre la base de las diferencias étnicas culturales. La formas de comunicación rusas, alemanas, checas, austríacas son diferentes. Además es importante señalar la diferencia de género. Lou pertenencia a la clase sexual femenina escribía su discurso con expresiones de dominio o de solidaridad.

El estilo del lenguaje alemán en su formalidad, distancia en el nombramiento de la persona de la carta y la aceptación íntima o cercana del tú (*Du*). Para Lou el trato del tú era banal, en cambio, el usted estaba relacionado a ella de modo íntimo. "La diferencia cultural no se limita a los niveles burdos y patentes de la lengua del país de origen y la lengua nativa, sino que también existe en los niveles subculturales de la herencia<étnica, la clase, la región geográfica, la edad y el genero" (Tannen, 1994, p. 31).

En relación con la figura materna Lou describe literariamente lo que Julia Kristeva entiende en la primaria relación afectiva madre-niña en términos lingüísticos, tiene un elemento dual: momento simbólico y momento semiótico, "la maternidad abre un horizonte: una mujer rara vez traspasa (aunque no necesariamente) su pasión (amor y odio) por otra sin haber ocupado el lugar de su propia madre, sin haberse convertido ella misma en madre y, sobre todo, sin el largo aprendizaje de la diferenciación de los iguales que le impone el cara a cara con su hija" (Kristeva, 1983, p. 230); y añade en otro lugar que el narcisismo oralizará el lenguaje para "cargarlo de latencias gozosas de una lengua arcaica, materna. Ecolálica, vocalizadora, cantante, gestual, muscular, rítmica. La apariencia narcisista comporta pues, necesariamente, una modificación del lenguaje. Y de ello se pueden sacar premisas para todo el arte. Auténtico o fabricado, el arte de todas formas, comporta su momento narcisista, su parte necesaria de apariencia, de falsedad si se quiere, con la que desafía al universo de los valores consagrados, se burla de ellos y nos seduce mediante un prisma de facilidad y de placer. Se hace amar…" (Kristeva, 1983, p. 110). ¿Lou, en el fondo, buscó a través de su existencia a un vínculo inconsciente con su madre? "Así como para el ser materno, toda vida parece nacer de lo nacido en su seno, esto también revive en todo, reaparece en todo lo viviente bajo miles de disfraces, renovado, transformado" (Andreas-Salomé, 1917, p. 113). Y para Lou lo que realmente subyace en la fusión sexual es la conexión entre el erotismo y la religión como una unión por el goce por la vida, la dicha corporal o espiritual. Tal vez sea una apuesta al misticismo.

Notas

* en el primer encuentro tu imagen inicialmente brilló, pero, por ciertas circunstancias, de pronto se desvaneció sin desaparecer y quedó en la penumbra dibujando tu silueta, bajo la bruma, en silencio, con resguardo, sin dique; y de repente, ya sin ataduras, emergió resplandeciente, iluminando mi existencia

2 Un historiador formado en investigación psicoanalítica como Peter Gay no admite ningún encuentro posible entre historia y psicoanálisis, con otras palabras, critica la rama de psicohistoria por las interpretaciones "silvestres" de los investigadores, sin embargo, en su obra biográfica de Freud, implementa el instrumento de interpretación psicoanalítica sobre algunos de los rasgos de carácter de su personaje.

3 Suiza fue un refugio para los socialistas, compañeros de ruta como Plejanov, Axelrod, Lenin entre otros. Para resaltar en la línea de genero: Rosa Luxemburg (1870-1919) nacida en Zamoc, Polonía, bajo el dominio del zarismo ruso, estudió en la Universidad de Zurich desde 1889 a 1898 para huir de las condiciones de opresión femenina, antisemítismo e intolerancia religiosa. Primero estudió ciencias naturales y en el siguiente año se matriculó en economía, filosofía y derecho. Una mujer socialista y feminista, fundadora de la Liga de Espartaco, un partido marxista. Durante la guerra de 1914-1918 sentenciada por un tribunal de Frankfurt estuvo presa tres años y medio aproximadamente en Berlín. Fue asesinada por su ideología política en la República de Weimar, Alemana.

4 Vera Zasulich (1849-1919) primero trabajó como oficinista, varias veces estuvo presa por su praxis política contra el zar. Se asiló en Londres y Suiza y de regreso a Rusia trabajó en una imprenta clandestina, enseñaba a leer a los obreros, seguidora del populismo ruso cuyas metas eran la justicia e igualdad social. Aprendió el marxismo e intercambió cartas con Marx. En Ginebra fundó, con Plejanov y otros camaradas, un núcleo de propaganda marxista: El Grupo de Liberación por el Trabajo. Cf. Leon Poliakov (1985), *De Gengis Kan a Lenin*. Barcelona, Muchnik Editores.

5 En cambio, otra joven mujer judía rusa, contemporánea de Lou, nacida en Kosovo, la anarquista, Emma Goldman (1869-1940) quedó sorprendida por el tipo de la protesta política de Vera contra el régimen ruso a través del acto heroico de la rusa al intentar asesinar al tiránico prefecto de policía en 1878; fue un acontecimiento en que la joven

generación quedó sorprendida. La atmósfera del tiempo vibra entonces para las personas con un don excepcional. Cuando Emma Goldman estudiaba cursos de obstetricia y enfermería en Viena alrededor del año de 1895 asistió a una conferencia de Freud sobre la represión sexual y su efecto sobre el pensamiento y acciones humanas, escribió su impresión sobre el conferenciante: "su sencillez y seriedad y su mente brillante se combinaban para darle a uno la sensación de ser guiado desde un sótano oscuro a la luz del día" (p. 203). Al mismo tiempo descubrió los libros de Nietzsche y quedó muy entusiasmada por la magia de su lenguaje y la belleza de su visión. También la música de Wagner le fascinaba. Emma Goldman se encontraba en la Universidad de Clark cuando Freud dictó sus conferencias en 1909 y armó un escándalo en la mesa de trabajo sobre educación que causó su expulsión del encuentro. Cf. Emma Goldman, (1931). *Viviendo mi vida*. Salamanca, Kadmos.

6 Comunicación personal en un día de febrero del 2000.

7 Existe una película en la cual Dominique Sanda interpreta el papel de Lou en relación a la trinidad con sus dos amigos.

8 Es notable un acontecimiento de la disputa de plagio en relación a la tesis de la bisexualidad en que se fundamenta Weininger. Su amigo Swoboda, psicólogo, le comunicó sobre la bisexualidad escuchada en un comentario de su analista Freud, quien a su vez la había tomado, sin ningún reconocimiento, de su amigo Fliess, quien generó la tesis de la bisexualidad. Cuando apareció el libro de Weininger se armó un escándalo que hasta Freud mismo envió una carta abierta al periódico dirigido por el crítico Karl Kraus. Cf. Jones (1953-1957)).

9 Es curioso que más adelante Lou leyera este último párrafo del poema a Freud, consciente de su padecimiento del cáncer, entonces después de la lectura ella se puso a llorar desconsoladamente y Freud la rodeo con sus brazos.

10 Mismo sanatorio donde fue internada en 1882 Bertha Pappenheim (Anna O).

11 Poul Bjerre (1876-1965), hijo de un emigrante danés nació en Göteborg, Suecia. Estudió medicina en Estocolmo, se dedicó a la hipnosis y a la sugestión e introdujo el psicoanálisis en los países nórdicos. Se casó con la suegra de su hermano y fue amante de Lou Salomé en agosto de 1911 a mayo de 1912, durante 9 meses. La conoció en Alvastra, un sitio de reunión de intelectuales y como escribió un libro sobre Nietzsche a quien admiraba establecieron el vínculo. Fue un lazo turbulento. Ella lo abandonó en Viena y lo describió como un sujeto con depresión, puritano y advenedizo. En realidad era extravagante, esteta, místico, filósofo, escultor y poeta. Cfr. Ëlisabeth Roudinesco y Michel Plon (1997). *Diccionario de psicoanálisis.* Buenos Aires, Paidós

12 Lev Trotsky se estableció en Viena de 1907 a 1914. Trotsky frecuentó la amistad de Viktor Adler, Otto Bauer y Max Adler y conoció a Alfred Adler a través de su amigo Joffe que se analizaba con él. La esposa de Alfred Adler, una mujer muy bella, Raissa Timofeyewna Epstein, (1873-1962) procedente de Rusia para estudiar medicina en la Universidad de Viena. La familia Adler documentó sus recuerdos de los hijos de Trotsky. No tenemos información que Lou y Lev se conociesen en Viena mientras participaban ambos en el mismo territorio, cercanos en la región del psiquismo y lejanos en lo político. Al revolucionario ruso no le interesó Suiza, solamente permaneció un par de meses en Zurich para trasladarse en seguida a París de 1914 a 1917, fecha en que regresó como participante activo en la revolución de Octubre. Cf. Sobre la relación de Trotsky con el psicoanálisis véase mi libro *Psicoanálisis y marxismo*, México, UAMX, 1987.

13 Sobre la cuestión del fenómeno de los honorarios en la clínica psicoanalítica véase mi artículo "El dinero y el psicoanálisis", *Imagen Psicoanalítica*, #2, 1993, pp. 35-44.

Bibliografía.

Adler, Alfred (1918), "Otras situaciones en la serie de hermanos", en: Heinz L. Ansbacher y Rowena R. Ansbacher (Comps) (1956), *La psicología individual de Alfred Adler*. Buenos Aires, Troquel.

Adorno, Theodor. W. (1963). *Versuch über Wagner*. Frankfurt, Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1947). "Wagner, Nietzsche and Hitler". *Kenyon Review, # 9*. pp. 155-162.

Alpern Engel, Barbara y Clifford N. Rosenthal (Comps). *Cinco mujeres contra el zar*. México, Editorial Era.

Andreas-Salomé, Lou (1894). *Nietzsche*, Bilbao, Zero.

Andreas-Salomé, Lou (1898). *Fenitschka/Una divagación*. Barcelona, Icaria.

Andreas-Salomé, Lou (1899). "El ser humano como mujer", en: Ernst Pfeiffer (Comp). *El Erotismo*. Barcelona, Pequeña Biblioteca.

Andreas-Salomé, Lou (1910). "El erotismo" en: Ernst Pfeiffer (Comp). *El Erotismo*. Barcelona, Pequeña Biblioteca.

Andreas-Salomé, Lou (1912-1913). *Aprendiendo con Freud*. Ernst Pfeiffer (Comp). [1958].Barcelona, Laertes.

Andreas-Salomé, Lou (1913). "Sobre el culto temprano a Dios", en: Ernst Pfeiffer (Comp). *Obras psicoanalíticas*. Barcelona, Tusquets.

Andreas-Salomé, Lou (1914). "Sobre el tipo de mujer", en: Ernst Pfeiffer (Comp). *Obras psicoanalíticas*. Barcelona, Tusquets.

Andreas-Salomé, Lou (1917). "Psicosexualidad", en: Ernst Pfeiffer (Comp). *Obras psicoanalíticas*. Barcelona, Tusquets.

Andreas-Salomé, Lou (1931-1932) [1951]. *Mirada retrospectiva*. Ernst Pffeifer (Comp). Madrid, Alianza Tres.

Appignanesi, Lisa y John Forrester (1992). *Las mujeres de Freud*. Buenos Aires, Planeta.

Assoun, Paul-Laurent (1980). *Freud y Nietzsche*. México, Fondo de Cultura Económica.

Benhabib, Seyla (1986) "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en: Seyla Benhabib y Drucilla Cornella (Comps). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.

Benjamin, Jessica (1988). *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires, Paidós.

Berlin, Isaiah. (1978). *Pensadores rusos*. México, Fondo de Cultura Económica.

Binion, Rudolph (1982). *Introducción a la psicohistoria*. México, Fondo de Cultura Económica.

Blanchot, Maurice (1955). *El espacio literario*. Buenos Aires, Paidós.

Cornell, Drucilla y Adam Thurschwell (1986). "Feminismo, negatividad, intersubjerividad.", en: Seyla Benhabib y Drucilla Cornella (Comps). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.

Delahanty, Guillermo (1987), "Bertha Pappenheim: soledad socializada o cura de conversación". *La Nave de los Locos*. No. 12, p. 25-28.

Delahanty, Guillermo (1989), "Visión del mundo de Freud y Mahler". *Estudios Judaicos*, No. 6, pp. 37-49.

Delahanty, Guillermo (1990), "Sabina Spielrein: juego sucio o amargo lamento", *La nave de los locos*, No. 15, pp. 14-17.

Delahanty, Guillermo (1999). *Notas de psicoanálisis y literatura. La visión del mundo en Kafka, Genet y Beckett*. México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.

Erikson, Erik H. (1968). "Womanhood and the Inner Space", en: Jean Strouse (Comp). *Women & Analysis. Dialogues on Psychoanalytic Views of Feminity*. New York, Laurel Edition.

Erikson, Erik H. (1974). "Once More the Inner Space: Letter to a Former Student", en: Jean Strouse (Comp). *Women & Analysis. Dialogues on Psychoanalytic Views of Feminity*. New York, Laurel Edition.

Fischer-Dieskau, Dietrich (1974). *Wagner y Nietzsche. El mistagogo y el apóstata*. Madrid, Contrapunto Altalena.

Foucault, Michel (1964). *Historia de la locura en la época clásica*. México, Fondo de Cultura Económica.

Freud, Sigmund (1914). *Introducción al narcisismo*. Obras Completas. Vol. Buenos Aires. Amorrortu.

Freud, Sigmund (1923). *El Yo y el Ello*. *Obras Completas*. Vol. XIX, Buenos Aires. Amorrortu.

Freud, Sigmund (1937). "Lou Andreas-Salomé", *Obras Completas*, Vol. XXIII, Buenos Aires. Amorrortu.

Freud, Ernst L. (comp), *Freud, Sigmund/Arnold Zweig Correspondencia (1927-1939),* Buenos Aires, Granica

Gay, Peter (1984a). *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud. La educación de los sentidos.* México, Fondo de Cultura Económica.

Gay, Peter (1984b). *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud. Tiernas pasiones* . México, Fondo de Cultura Económica.

Gay, Peter (1988). *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Paidós.

Grappe, Georges (comp), *Rainer Maria Rilke cartas a Rodin*. Buenos Aires, La Pléyade.

Hobsbawm, Eric J. (1987). *La Era del Imperio (1875-1914)*. Barcelona, Crítica.

Holthusen, Hans Egon (1958). *Rainer Maria Rilke*. Madrid, Alianza Editorial.

Jones, Ernest (1953-1957). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Madrid Biblioteca Nueva.

Kerr, John (1993). *La historia secreta del psicoanálisis. Jung, Freud y Sabina Spielrein*. Barcelona, Crítica.

Kristeva, Julia (1970). *El texto de la novela*. Barcelona, Lumen.

Kristeva, Julia. (1983). *Historias de Amor*. México, Siglo XXI.

Luxemburg, Rosa (1918), "El pensamiento social de Tolstoi", en: *Escritos sobre arte y literatura*. La Habana, Editorial Arte y Literatura.

Malia, Martin E. (1978), "La adultez dividida: Rusia y León Tolstoi", en: Erik H. Erikson (Comp), *La adultez*. México, FCE.

Markus, Georg (1989). *Freud. El misterio del alma*. Barcelona, Espasa.

Moscovici, Marie (1990). *La sombra del objeto. Sobre la inactualidad del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.

Nicholson, Linda (1986). "Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía", en; Seyla Benhabib y Drucilla Cornella (Comps). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.

Nobecourt, Jacques (1983). " Freud y el Triskeles", en: Jean Piel (Comp). *Los misterios de Trieste*. México, FCE.

Peters, H. F. (1962). *Mi hermana, mi esposa. Una biografía de Lou Andreas-Salomé*. Buenos Aires, Paidós.

Pfeiffer, Ernst (Comp) (1970). *Documentos de un encuentro*. Barcelona, Laertes.

Pfeiffer, Ernst (Comp) (1952). *Correspondencia Rainer Maria Rilke/Lou Andreas-Salomé*. Barcelona, Hesperus.

Pfeiffer, Ernst (Comp). [1966]. *Correspondencia Sigmund Freud/Lou Andreas-Salomé*. México, Siglo XXI.

Rella, Franco (1983). "El castillo de Duino, lugar de nacimiento de las Elegías de Rilke", en: Jean Piel (Comp). *Los misterios de Trieste*. México, Fondo de Cultura Económica.

Roazen, Paul (1969). *Hermano animal*. Madrid, Alianza Editorial.

Roazen, Paul (1971). *Freud y sus discípulos*. Madrid, Alianza Universidad.

Stolorow, Robert D., Bernard Brandchaft y George E. Atwood (1987). *Psychoanalytic Treatment. An Intersubjetcive Approach*. Hillsdale, The Analytic Press.

Tausk, M (1973). "Viktor Tausk as seen by his Son". *American Imago*, 30: 323-335.

Tannen, Deborah (1994). *Género y discurso*. Barcelona, Paidós.

Trotsky, Lev (1908), "León Tolstoi", en: *Literatura y revolución* (1923), México, Juan Pablo Editor.

Weininger, Otto (1903), *Sexo y carácter.* Barcelona, Península.

Psicoanálisis y antropología

Presentación de la sección "Psicoanálisis y Antropología"

Sara Elena Hassan

No es la primera vez que desde Brasil nos llegan propuestas de colaboración que localizan su problemática en la interfase Antropología-Psicoanálisis. Esto nos sugiere la hipótesis de un apelo o tentativa de sistematización frente al gigantismo y heterogeneidad de datos que llegan de lo social, sin que se pierda el sujeto. Representativo, tal vez, de un un inasible miscigenado en el pais del Manifiesto antropofágico. Los estudios llegan sobre el tema nos confrontan, en ambos casos, a tesis universitarias: pero no es excepcional que estos trabajos salgan, en general, de masters y doctorados. Por que razón de necesidad, nos preguntamos?

En este contexto, ***Leôncia Cavalcante Teixeira*** abre vias para pensar la cuestión de la violencia en sus vertientes antropológicas y del psicoanalisis. Apelando a autores como Clastres y Deleuze la autora se permite ejercitar varias articulaciones posibles. Sería, tal vez, alguna idiosincrasia de la sociedad brasilera la que propicia este tipo de enfoque en legítima tentativa de dar cuenta de las modalidades particulares de violencia en un mosaico social tan diverso que incluye desde formas de vida neolíticas hasta modalidades mas contemporáneas?

El tema del individualismo contemporáneo preocupa a ***Rosaura Oldani Felix***, quien articula algunas cuestiones del psicoanálisis con el trabajo antropológico de Dumont. El punto de articulación elegido es la función paterna y más precisamente, su declinación. El advenimiento del judaísmo y del cristianismo son ubicados como fragilizadores de esa función.
En los diálogos del CR apareció el problema de precisar bien qué es Dios en este análisis, pues Vishrú y Alá también proveen de una fuerte estructura patriarcal a sus fieles, y en esas sociedades la tradición comunitaria parece ser mas fuerte.

Articulações entre Antropologia e Psicanálise: Mauss, Lévi-Strauss, Clastres e Freud

Leônia Cavalcante Texeira

Este artigo visa a análise do lugar da violência nas posições teóricas de Mauss, Lévi-Strauss, Clastres e Freud. As articulações entre Antropologia e Psicanálise não se dão sem problemas, porém são buscadas no sentido de iluminar o tema pela via da transdisciplinaridade. Aqui são vislumbradas questões relativas à troca em Mauss, à Lei em Lévi-Strauss, à guerra em Clastres e à dívida em Freud. O acento é posto na gênese da cultura em cada um dos autores.

1.1 Na interface entre Antropologia e Psicanálise

Foucault, em **As Palavras e as Coisas** (1), chama nossa atenção para os riscos de encarar as ciências humanas sem reflexão sobre seu estatuto na atualidade, o que poderia nos levar a complicadas antropologização, psicologização e sociologização do saber. É importante ressaltar que o autor aponta, brilhantemente, a instabilidade das ciências humanas, não se contentando em indicar apenas seus pontos de acréscimo ao saber em geral, porém colocando entre parêntesis a reificação desses saberes de modo conformista e totalitário. Essas disciplinas foram gestadas no espaço da episteme do século XIX, no qual o homem constitui o objeto nuclear dos discursos.

Quando se reporta à etnologia e à psicanálise, Foucault as coloca em lugar de destaque, não por terem conquistado um status científico distinto das demais disciplinas nesse campo, porém por, justamente, não se deixarem aprisionar pelas pretensões - ilusórias - de atingirem, mesmo que um dia, o rigor científico das ciências exatas. O autor continua esclarecendo que tal fato tem relação com o espaço que elas ocupam e com a função que têm no terreno da episteme, já que trazem em si "*um perpétuo princípio de inquietude, de questionamento, de crítica e de contestação daquilo que, por outro lado, pode parecer adquirido*".

A psicanálise, com a noção de inconsciente como núcleo do psíquico, coloca-se em uma posição transgressora frente aos saberes modernos e à filosofia, abrindo outras possibilidades de discursos que apontam para "*uma região onde a representação fica em suspenso, à margem dela mesma, aberta, de certo modo ao fechamento da finitude, desenham-se as três figuras pelas quais a vida, com suas funções e suas normas, vem fundar-se na repetição muda da Morte, os conflitos e as regras, na abertura desnudada do Desejo, as significações e os sistemas, numa linguagem que é ao mesmo tempo Lei*". O autor acentua que é propriamente a mitologia freudiana, no que ela foge às restrições impostas pelos domínios dos saberes iluministicamente fundados, que propicia a ascensão do outro como figura fundamental de constituição subjetiva, que não se dá, prioritariamente, por apreensões conscientemente mediadas, mas por outra via de experienciação: a do inconsciente. É, pois, em um distinto registro que se coloca a psicanálise, daí Foucault escrever "*que nada mais estranho à psicanálise que alguma coisa como uma teoria geral do homem ou uma antropologia*", já que o universal só pode ser pensado como o percurso no qual o singular se constitui.

No que se relaciona à etnologia, apesar de esta se referir ao estudo de culturas sem história - é esse o modo como é definida pela tradição evolucionista e etnocêntrica -, é justamente o ressaltar da história que ela evidencia. Não a história cronológica e linear, porém evidenciadora das singularidades das culturas: são as diferenças que se ressaltam, tanto no interior de uma cultura como entre culturas. É também o contato da etnologia com outros campos de saber - a biologia, a geografia, a economia, a filologia -, que merece destaque, concluindo Foucault que *"... como a psicanálise, interroga não o próprio homem tal como pode aparecer nas ciências humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem; como a psicanálise, ela atravessa todo o campo desse saber num movimento que tende a atingir seus limites*" (2). É pelo assumir a alteridade que a antropologia afirma seu lugar nas ciências do homem.

O debate entre antropólogos e psicanalistas se dá desde o começo do século, quando Freud publica Totem e Tabu e lança sua hipótese sobre a gênese da cultura sustentada pela construção do mito da horda primitiva. A Etnopsicanálise e a Análise Institucional passaram a representar o campo teórico em que se tenta fazer essa articulação de uma maneira não marcada, predominantemente, por conflitos entre ambos os domínios, mas apreendendo-os positivamente com vistas ao estudo de possibilidades de leitura e de intervenção na realidade social. A primeira buscava se constituir em um distinto campo que tinha a

preocupação fundamental de, a partir da inspiração da psicanálise, estudar os problemas psicopatológicos relacionados às culturas em que são gestados (3). Atualmente, a Análise Institucional, de origem predominantemente francesa e argentina, cumpre a função de lidar, a partir da consideração desses saberes, com as questões institucionais tratadas através de conceitos psicanalíticos como o inconsciente - *inconsciente institucional* e alianças inconscientes - e o sintoma - *sintoma institucional*. Mesmo considerando tais propostas como merecendo seu lugar e reconhecendo as possibilidades que abrem para um mais claro diálogo com outros campos e mesmo seus resultados na investigação da vida institucional, entendo que é possível e até necessário lidar de outro modo com os encontros e desencontros entre Psicanálise e Antropologia.

Retomo Foucault ao situar a psicanálise e a etnologia como saberes que se defrontam e se confrontam, em "*um profundo parentesco e simetria*" (4). Ele denuncia os espaços que sempre ficaram à margem dos saberes hegemônicos ocidentais, porém constituindo campos de possibilidades para que o homem possa ser pensado pela positivação de saberes que escapam à consciência, por encontrarem-se *fora* do homem. Assim, ambos os campos podem ser considerados como paradigmáticos para as ciências humanas em geral.

Tal proposta pode ser melhor apoiada pelo quadro que pinta Musumeci (5) ao analisar os aspectos mais particulares da história desse debate, o qual define como se sustentando em "*percalços e mal-entendidos*" que se alastram pelas críticas fermentadas por cada uma das disciplinas contra a outra. Versando sobre o mau uso dos conceitos e métodos de trabalho quando estes são importados sem o cuidado necessário, sobre a não humildade de uma área frente a outra, e até sobre a impossibilidade mesma de trabalho neste campo de fronteira, a autora, após desenvolver considerações a partir da referência a autores como Freud, Bastide, Pulman, Benedict, Malinowski, Jones, Bock, afirma que "*talvez o repensar os próprios obstáculos desse percurso, com visões menos autocentradas e autoritárias que as usuais, seja hoje uma das vias possíveis de aproximação das duas 'tribos' competidoras, ambas canibais, arrogantes e narcisistas, mas, malgré elles, eternamente fascinadas uma pela outra*" (6).

A noção do outro, inapreensível em sua totalidade, é que possibilita obter uma perspectiva de nossos valores e crenças. É a diversidade da cultura humana - contrária a idéia de monocultura -, e a não ilusão de que há estágios discretos e homogênios na evolução dos primitivos até nós que permitem a relativização das noções científicas nas quais nos apoiamos.

Quando lido com Mauss, Lévi-Strauss e Clastres, não é com a intenção de encontrar na antropologia o sustento para a ficção da horda primitiva de Freud. Eles aguçam, com suas interessantes contribuições, as idéias sobre a relação entre a gênese da cultura e do sujeito com a violência.

1.2 - Mauss e a Lógica do Dom

O Ensaio sobre o Dom (7) de Marcel Mauss é considerado uma obra das mais importantes no campo da etnografia, tratando do tema das prestações totais. Já na introdução, o autor apresenta o conceito de prestação total como uma forma primitiva de contrato, que se dava pela troca de presentes - obrigatórios e voluntários - e não sob a forma de assinatura.

Como fenômeno social total, Mauss denomina os tipos de fatos sociais nos quais são expressas a riqueza e a variedade das instituições religiosas, jurídicas, morais, políticas, familiares, econômicas, estéticas e morfológicas; ou seja, diferentes domínios da vida social são agenciados: a sociedade funciona de modo sistemático nele. Partindo da questão sobre as origens dos sistemas econômicos, Mauss, a partir de um estudo minucioso sobre alguns casos que elege como paradigmáticos - *Kula* e *Potlatch* - estabelece a troca como razão das sociedades arcaicas, constituindo-se na própria condição do social. Enquanto seu motor, trocar significa entrar em comunicação, sendo esta da ordem da coerção, isto é, o dar-*receber-retribuir* impõe-se como uma lei que ordena o mundo social, erguendo-se fortemente sobre a idéia de reciprocidade.

Assim, vale marcar o quanto que esse sistema de trocas, ao sustentar a vida social, fá-lo por meio de sanções voluntariamente experienciadas. Essas trocas são, de fato, trocas de rivalidades, estando sempre as facções presentes em luta. É pela necessidade de obter honra, prestígio e poder que se troca: a própria etimologia latina da palavra dom - *domus- i* -, remete-nos a duas conotações: dom eqüivalendo a dominar e a donativo, dádiva, dote natural, merecimento, vantagem, privilégio.

Nesse sentido, a moral do dom ergue-se como um princípio de justiça, produzindo, pela sustentação permanente do paradoxal caráter obrigatório e voluntário da troca, um sentimento amigável entre as partes. Pensar uma sociedade sem o dom, é pensar em um estado contínuo de guerra, o que inviabilizaria a própria vida social. A dádiva evita a violência bruta pela criação de alianças: dádivas trocadas e obrigação absoluta de retribuição. Trata-se de um vínculo jurídico criado pela transmissão de algo que, no regime de direito arcaico, carrega uma alma, ou melhor, é alma: "*presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si*" (8). Esse ponto coloca-se como fundamental na concepção maussiana, já que é a partir da tese de que as coisas não são inertes, de que carregam a alma de seus donos e, principalmente, o espírito da floresta, que se firma o caráter obrigatório da retribuição. A retribuição é o meio delas retornarem à sede de sua essência espiritual, daí aceitar algo de alguém significar colocar-se sob sua ascendência mágica e religiosa. Tal vínculo pode ser bastante penoso, obrigando a fazer circular esses objetos que sempre tendem a retornar à origem.

Figuram-se, então, as três obrigações que compõem o complexo da prestação total: o dar - demarcando a generosidade obrigatoriamente voluntária que é necessária para a afirmação como superior pela obtenção de prestígio; o receber - marcado sempre pela não liberdade de não solicitar hospitalidade, de não receber presentes, de não contratar; e o retribuir - suportado pelo compromisso que se faz ao assumir as duas outras responsabilidades em relação à manutenção do vínculo social. Quanto aos motivos do receber, é interessante notar que embora seja perigoso por ser o indivíduo colocado em uma posição de inferioridade, não receber perfigura-se como algo demolidor do lugar social daquele que é convocado a fazer elo, pois implica assumir o medo do desafio e do compromisso, tendo efeitos catastróficos no social. Assim, embora o ato de receber signifique a superioridade do doador, não fazê-lo é negar-se a participar do processo de ritualização nuclear neste regime de trocas que é o fundamento da vida social: é jurar guerra.

No mesmo patamar social daquele que doa, está o que destrói seus excedentes, implicando em produzir na natureza uma abundância que aparece no social. Então, já está prevista no regime de permuta a afirmação de honra de quem destrói e também como sacrifício aos espíritos dos mortos e aos deuses - a mais-valia expressa-se aí enquanto prestígio e não enquanto acumulação material de bens para posse própria. Aliás, o não saber dar, o não convidar para participar de alianças significam não assumir um lugar digno, pois como afirma Mauss ao estudar o Potlatch: "...*perder o prestígio é como perder a própria alma*" (9). Quanto mais se dá, mais nobre se é: a dádiva não é acumulada, mas doada e destruída. Assim, a economia dos primitivos não está centrada no lucro, mas na perda (10). Ainda em associação ao ato de doar destruindo, Kaufmann (11), realça a "*solidariedade da esfera da morte com a da troca*", a partir da escrita de Mauss, fazendo-a repercutir nas idéias apresentadas pela antropologia estrutural de Lévi-Strauss - **Estruturas Elementares de Parentesco** - e nas concepções de Freud quanto ao campo simbólico das grandes instituições culturais - Direito, Arte, Religião. Kaufmann profere que um certo hiato é assim mantido entre a constituição do simbólico para a psicanálise e a organização simbólica pressuposta pela etnografia.

Referindo-se à sanção da obrigação de retribuir, esta é tão funesta quanto a de não dar, pois quando se aceita uma dádiva - o que não se coloca como opção - um compromisso é estabelecido, constituindo-se vínculos por dívidas. Toda dádiva deve ser retribuída com juros, de modo usurário. A troca, então, implica a dívida, que implica um espaço de tempo e é sustentada pelo empenho da palavra daquele que honra o compromisso de estar em um dos vértices da cadeia do *dar-receber-retribuir*. A tessitura da vida social se constrói por trocas permanentes, pela constante circulação de bens. Os vínculos decorrentes da dívida, que se desdobra através do tempo, possibilita uma memória coletiva que inclui os indivíduos e as coletividades envolvidos na dinâmica da reciprocidade, daí os bens trocados possuírem um valor socialmente contaminado, envolvendo desafio, compromisso, honra, dívida, crédito e memória.

O valor não é relativo, em termos materiais, ao bem que circula, mas ao movimento de troca: coisas de diferentes valores são trocadas e o que é trocado depende do contexto em que é significado. O mais relevante é ter vários parceiros com quem trocar. O imperativo sociológico que se impõe é o da permuta, só que não é imperativo pelo caráter policialesco, porém como transcendente que se encarna na rede social e a legitima, posicionando seus membros em lugares socialmente especificados de acordo com a trama coletiva. Nesse sentido, a chefia ocupa um espaço bem diferenciado da definição de autoridade que cultivamos hoje; sendo um lugar não do poder coercitivo, o chefe possui três atribuições básicas: dar sem restrições, fazer a paz e ser o detentor do poder da oratória.

O regime social marcado pela dádiva-troca define-se, então, pelas regras de reciprocidade obrigatória entre coletividades, não envolvendo gratuidade, mas coerção permanentemente traduzida no valor que anima os objetos-dádiva. O dom é o fundador da vida social, envolvendo honra e um particular uso do tempo, no qual circulam bens (12). É o ato de fazê-los circular que suporta o estado de sociabilidade, significando sua ausência o estado de guerra. A sociedade está presente no indivíduo, não podendo se pensar com Mauss, em um dualismo indivíduo-sociedade. O que os primitivos visam, com todo esse complexo e interessante sistema de permuta, é a manutenção de alianças, de relações consistentes e duradouras, e não a simples troca de bens visando sua acumulação.

A estrutura triangular do sistema de dons sustenta um estado de paz necessário à vida social. Tal estado pode ser rompido com a não concretização da circulação e a não constituição de créditos e de dívidas, o que resultaria na não manutenção de um compromisso por um período de tempo, inviabilizando a construção de registros mnêmicos. A humanidade se perderia, já que o estado de guerra irrestrita - campo da natureza - não possibilitaria a comunicação entre coletividades. É a mútua obrigação da troca, enquanto fenômeno social geral, que cria vínculo entre pessoas e grupos, possibilitando tanto os fatos intrasociais - coesão social, autoridade, disciplina, tradição, educação -, como os intersociais - paz, guerra, civilização. Portanto, embora Mauss afirme que da festa passa-se imediatamente para à guerra, caso um dos elos da tríplice amarração do sistema de dádivas seja rompido, o que prepondera é a eficácia simbólica da reciprocidade obrigatória. É nela que se impõe o todo social, a circulação - comunicação, e o espírito da floresta - o *hau.* O *hau* como categoria nativa, une as três obrigações: dar, receber e retribuir. O que circula é a comunicação entre os homens: as coisas são signos de troca.

1.3 Lévi-Strauss e a estruturante lógica da Lei

Lévi-Strauss segue o mesmo fio condutor de Mauss ao analisar as sociedades a partir da noção de fato social total, reconhecendo, segundo Cazeneuve (13), que o "***Ensaio sobre o Dom*** *inaugura uma era nova para as Ciências Sociais*". Porém, o autor questiona a tese maussiana de que seria o *hau* a categoria mítica que uniria as três obrigações sobre as quais se ergue todo sistema de troca, ou melhor, de comunicação. Lévi-Strauss aponta que Mauss quase atingiu o entendimento sobre a fundação do social a partir de sua desvinculação do estado natural, contudo diz que ele se perde, logo no início de suas análises, ao propor três obrigações, ao invés de perceber as relações constantes imersas nas leis inconscientes. Este seria o fundamento das análises morfo-estruturais que foram apropriadas por Lévi-Strauss no seu estudo das relações elementares de parentesco.

Atestando que a troca é o denominador comum das relações e divergindo de Mauss por este enfatizar as três obrigações - *dar-receber-retribuir*, ele concebe que o *hau* não passa de uma categoria de explicação secundária: como o nativo responde sobre sua prática. Buscando as relações de profundidade subjacentes a esse modo de exercício social, Lévi-Strauss não discerne obrigações, somente uma síntese que já existe a priori ao movimento de troca. Como existe no plano do pensamento simbólico, não há necessidade de nenhum "*cimento mítico*", como propõe Mauss.

A noção lévistraussiana de troca ergue-se como Lei, marcando a passagem da natureza à cultura. Na família, locus elementar do social, a eficácia da regra é sustentada, marcando em toda sociedade uma interdição para além das diferenças locais. Sperber (14) proclama a proibição e não a regra como universal: é pela interdição que o social é possível, possibilitando a regra muito mais do que impossibilita. A Lei abre para um campo diferenciado do da natureza: no momento que se instaura a Lei, instaura-se também a alteridade, a diferença, o outro.

Diferentemente de Mauss, é o tabu do incesto que dá origem ao social, sendo as relações de parentesco já dadas arbitrariamente - as uniões são retardadas por regras apriorísticas - e não sustentadas na hélice do *dar-receber-retribuir.* A troca impõe-se como Lei de parentesco, cujas regras regem a rede de relações matrimoniais por um princípio universal de reciprocidade. As relações associadas à reciprocidade constituem a força do tecido social (15), já que a noção de permuta é o ponto fundamental das formas de aliança. É a troca de pessoas, bem como a interdição do incesto e a conseqüente comunicação regrada que fazem com que as alianças futuras tenham relação com as passadas. Tais vínculos firmam um elo entre as gerações que são regidas por regras limitadoras, porém variáveis em extensão e em severidade. A separação entre natureza e cultura se dá pela proibição do incesto. O simbólico, portanto, cria o social através da noção de reciprocidade experienciada enquanto regra.

1.4 Clastres e a Cruel Lógica da Guerra

Clastres, diferenciando-se fortemente da perspectiva de Lévi-Strauss e, em parte da de Mauss, ressalta que as obrigações de *dar-receber-retribuir* não constituem um regime de troca propriamente dito, mas um regime de sanções sociais rigorosas que antecedem os possíveis acordos, nunca pacíficos. Tal sistema apóia-se em um temor exagerado, em um conflito forte e generalizado que só é neutralizado parcialmente pelo dom. A guerra consiste em um estado primeiro que é sempre contrariado pelo estado da dádiva, daí o recusar dar eqüivaler a declarar guerra.

Clastres em ***A Sociedade Contra o Estado*** *(16)***,** trabalha com a instituição da chefia, cujo objetivo principal é o de impedir que de dentro das sociedades ameríndias emerja um poder central, tendo o chefe que apresentar quatro atributos que são os que lhe definem em tal posição: generosidade - ser capaz de dar; oratória - ser capaz de falar bem; mediação - ser capaz de fazer a paz; e poligamia - ter direito a várias mulheres. Ele dá bens materiais e palavras, recebendo mulheres (17). Como a mulher é o bem mais precioso, o chefe adquire uma dívida com a sociedade que não pode ser paga.

A sociedade constrói essa relação para impossibilitar a posse do poder pelo chefe: ele sempre vai dever à sociedade pelas mulheres que recebe e pelo mérito e prestígio de ocupar o lugar da chefia, só podendo desfrutá-lo caso não exerça autoridade. Assim, não se trata de troca, segundo Clastres, já que o chefe é colocado em uma posição de exterioridade frente ao esquema de circulação de bens, estando os demais membros da sociedade imbuídos em relações marcadas pela *troca* - crédito e dívida - infinita, porém não impossível de ser paga. É bom salientar que o chefe é colocado à parte e não sobre os demais, sendo todos esses artifícios criados para afastarem a possibilidade de um Estado centralizador e de acumulação de bens: é a sociedade contra o Estado e não sem Estado. A sociedade não permite que o prestígio do chefe se transforme em poder. Segundo Clastres, a ausencia de poder não significa a ausencia de poder político.

Outro ponto que nos desperta atenção é a tortura, pela qual a justiça se faz através da inscrição da lei na superfície do próprio corpo. Visando codificá-lo (18), a dor - que para ser efetiva tem que alcançar seu nível máximo - testa a resistência pessoal daquele que diz pertencer à coletividade. É pela urgência de provar o merecimento, submetendo-se à ação que lhe é imposta pelo padecimento silencioso de seu corpo, que o indivíduo é inscrito no social: "*tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém"* (19), significando que "*para ser um dos nossos...*". É assim que uma memória é produzida, uma memória do corpo. O corpo é uma memória que lembra, para sempre, sua pertinência no grupo, é a inscrição de uma lei que jamais poderá ser esquecida. O corpo marca o tempo: "*pelo sofrimento, aprende-se*" (20). A lei não se situa separada da sociedade, ela está inscrita no corpo.

Assim, pelos dispositivos de conjuração do Estado - chefia e tortura/dor -, os primitivos encontram-se imersos em um regime de crueldade, porém não de terror A evitação de um centro de poder é o que sustenta essas sociedades, daí desejarem sempre se manter fragmentárias, múltiplas, recusando a unidade do Estado. Tal fragmentação expressa o estado de guerra contínuo em que vivem, contudo é justamente esse estado de *alerta* que propicia a unidade interna dessas sociedades, através desses fortes artifícios sociais de manutenção do pertencimento social de seus membros que carregam em seus corpos a marca dessa inserção. "*O Estado é uma crueldade mais terrível que a dor no corpo*!" (21), daí para manterem-se contra esse tipo de organização unitária, utilizarem-se da guerra como um poderoso dispositivo pelo qual mantêm-se sempre fragmentárias. A partir da união interna rivalizam continuamente com outras sociedades, sendo por esse mecanismo de guerra que se sustentam, bastando a si mesmas. A guerra é, pois, a marca das relações sociais, sendo permanentemente fundada e incentivada na escassez dos recursos, levando à caça e à expansão territorial. Por não se relacionar com a miséria, a violência pela guerra inclui a caça também ao homem, desde que ele seja considerado inimigo.

A este ponto da análise, trago à discussão o ponto de vista de Jameson (22), quando, ao debater a "*cultura e a libido*", ressalta que os grupos em si, bem como a relação inter-grupal, são caracterizados pela luta, pela violência: são a inveja e a vingança que fazem marcas, na disputa pela honra e pelo prestígio. São elas os motores, de fato, da sociabilidade. Pensar em grupo é considerar o conflito e, até mesmo nas palavras de Jameson, o ódio grupal.

As sociedades primitivas têm que ritualizar sempre seus feitos de guerra que, cada vez mais, tendem a ser mais espetaculares. É pela guerra que as relações sociais primeiramente se mantém. Somente depois as

trocas e as alianças são possíveis como meio de relação com outras tribos, sendo as sociedades que ditam quando e o que é plausível de ser trocado. Assim, Clastres derruba o mito de que os primitivos sejam pacíficos, positivando a guerra como meio de efetivação do social. A violência, efetivada pelo guerrear, está no jogo das relações sociais, constituindo o modo primeiro pelas quais elas se constituem. É a violência que suporta o laço social. A questão da crueldade para os primitivos não vem do Estado, mas do próprio campo social, visando produzir um homem capaz de agir por meio de suas próprias forças que lhe foram outorgadas pela introjeção ritualística das leis da cultura na matéria de seu corpo. Tal processo consiste mesmo em uma pedagogia da dor formadora de um homem forte. A justiça está ligada à crueldade, não passando pelo regime de terror do Estado. Toda sociedade, antes de ser troquista, produz uma memória do corpo para que seja codificadora de uma memória do/no social.

A violência e a guerra, concebidas como desvio, não são condizentes com as interpretações de Clastres que concebem a constituição social como permanentemente em conflito. Compartilhando da mesma tese, encontram-se Deleuze e Guattari (23): "*a sociedade não é troquista, o socius é inscritor: não intercambiar, porém marcar os corpos, que são da terra*". Os primitivos são socius-inscritores, produzem-se socialmente pelas marcas cruelmente feitas sobre seus corpos, só assim podendo ser considerados homens.

Deleuze (24) e Guattari apoiam-se nas teses de Nietzsche desenvolvidas em ***Genealogia da Moral*** *(25)* e ***Para além do Bem e do Mal*** *(26)*. Nesses livros, o sistema de aliança-dívida se constitui no trabalho pré-histórico da humanidade. É a dívida (27) que assume lugar gerenciador das decorrentes trocas, ordenadas por uma mnemotecnia cruel.

A dor não se constitui em barbárie, porém somente quando sobrecodificada por instituições como o Estado. É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que "*o grande livro da etnologia moderna é menos o* ***Ensaio sobre o Dom,*** *de Mauss, que* ***A Genealogia da Moral****, de Nietzsche. Ao menos deveria sê-lo. Pois a* ***Genealogia****, a segunda dissertação, é uma tentativa e um fracasso sem igual para interpretar a economia primitiva em termos de dívida, na relação credor-devedor, eliminando toda consideração de intercâmbio ou de interesse à inglesa*" (28). É assim que o homem torna-se capaz de aliança, a partir da relação credor-devedor, na qual os dois pólos são forjados pela memória que os projeta para o futuro, assegurando as relações pelo empenho da palavra: a honra sustenta a postergação da dívida e a fabricação da memória instauradora de toda filiação.

Portanto, Clastres e Deleuze-Guattari pensam os atos instauradores do social e da cultura como de violência, de afirmação da vida socialmente pensada pelo guerrear. É a guerra concebida como atividade de homens, ou melhor, são os homens pensados a partir da guerra como acontecimento humano por natureza e não como mera atividade ocasional. É pelo constante rivalizar que o homem se lança no futuro e que pode ser pensada a construção de uma história através do compromisso assumido pela promessa de efetivação de um ato - pagamento da dívida. É, então, um regime de dívida simbólica que faz instaurar e operar o social, estando-se sempre na posição de credor-devedor da história.

A leitura que Clastres faz de Mauss não indica a troca como fundamento do laço social, embora não a menospreze. Ela indica que é pela violência que tanto se inscreve cruelmente o socius na corporeidade, como que se afirmam, por conquistas exterminadoras, umas sociedades perante outras.

Sahlins (29) tece comentários enriquecedores sobre o **Ensaio sobre o Dom** de Mauss, salientando a filosofia política deste texto a partir da consideração de que "*a guerra de cada homem contra cada outro, Mauss substitui a troca de todos entre todos*". Esta perspectiva questiona o *hau*maussiano como razão - cimento mítico - do sistema de trocas, sendo o dom o modo primitivo de busca pela paz que, no plano das sociedades modernas é representado pelo Estado. O dom é a "*paz* " que confronta a natureza da sociedade primitiva - guerra, fragmentação e fragilidade internas: "*em tempos de crueldade e de hostilidade exageradas, é suscitada uma generosidade igualmente exagerada*".

1.5 Freud e a transgressiva lógica da dívida

Freud lança sua hipótese sobre um momento inaugural da cultura a partir da construção do que denomina 'mito científico', tomando como ponto de sustentação a etnologia, o que, citando Mezan (30), "*não pode ser dissociado de sua finalidade essencial, de natureza propriamente psicanalítica*". Nesta mesma perspectiva, pensamos que a questão nuclear, em ***Totem e Tabu*** *(31)*, gira em torno da inclusão do terceiro, apontando para a questão da paternidade: é um mito sobre o assassinato do chefe da horda primitiva e da assunção

deste como Pai, constituindo-se como metáfora esclarecedora às descobertas de Freud em sua clínica e às sucessivas elaborações teóricas de sua teoria das neuroses. É este também o núcleo, escreve Jones (32), da mais forte condenação dos antropólogos em relação à Freud: "*o horror despertado pelo que era considerado uma sugestão monstruosa e improvável teve infeliz resultado de várias outras contribuições de Freud para a antropologia social serem quase completamente ignoradas por trinta ou quarenta anos*".

Nesse texto, Freud ergue o tabu do incesto como pedra angular da sociedade, constituindo esse temor e seu derivado - a exogamia - marcos da passagem do estado de natureza (33) ao de cultura, do homem anárquico ao seu ingresso na ordem social. Passagem então marcada pelo pacto fundador que se firma entre os irmãos. O alvo primordial deste ato fundador consiste na obstacularização da onipotência característica daquele que antes ocupava o lugar de líder e que, pelo compromisso assumido entre seus súditos, é dele destituído pelo seu brutal assassinato por esses, passando a ocupar um lugar de Pai, Pai não real, mas mítico. É a partir da impotência dos súditos frente à onipotência absoluta do chefe - detentor de todas as terras e de todas as mulheres -, que eles se unem no planejamento e efetivação de um crime, visando ocupar tal lugar de privilégio. Porém, o que sucede ao ato de assassinato é a afirmação da impossibilidade deste lugar vir a ser ocupado por alguém em particular: é a busca pela onipotência que o coloca como necessariamente impossível, possibilitando a gênese de uma comunidade de iguais - os irmãos se identificam na culpa e no remorso pelo assassinato -, como escreve Freud.

O que leva à cultura, portanto, é a confluência da dualidade onipotência do chefe/impotência dos súditos com a posterior transformação da figura do chefe da horda em Pai. Através da irmandade assumida pelo partilhar em conjunto desejos e atos, há o estabelecimento da Lei primeira: ninguém mais pode tudo, somente a partir das leis, agora fundamentais, é que podem os sujeitos se situar. "*A força desse corpo unido opõe-se então como 'Direito' à força de qualquer indivíduo, que é condenado como 'força bruta'. A substituição do poder de um único homem pelo poder de união de alguns constitui o passo decisivo em direção à civilização. Sua essência reside nas circunstância de que os membros da comunidade tenham restringido suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo não reconhecia essas restrições. O primeiro requisito de uma cultura é, portanto, a justiça, ou seja, a garantia de que, uma vez feita, uma lei não será quebrada em favor de algum indivíduo*" (34). Então, o pai primevo freudiano passa a sustentar o estatuto metáforico de nó instaurador da cultura e da civilização, é pelo crime primordial que a Lei universal é inaugurada e engendrada.

Enfatizamos que tal construção mitológica anuncia formalmente o desamparo humano, já que é a partir do outro, antes não reconhecido enquanto tal, que se constitui o sujeito e o socius. Concomitantemente em um mesmo movimento de derrocada real da onipotência - no caso das especulações sobre a vida dos selvagens - e derrocada psíquica, quanto ao sujeito psicanalítico. É a brutalidade e a violência do desamparo, entendido em termos psíquicos e sociais - inevitável pela precariedade vital do homem - que irrompe levando à abertura para a alteridade.

Assim, com a construção do mito da horda primeva, Freud afirma a função do terceiro (aquilo ou aquele que faz romper a onipotência), já evidenciada em sua maior fonte de dados - a prática clínica. Freud ergue o que para a psicanálise vem a se constituir em sua ética: o campo do desejo. Dito de outro modo, a lei da proibição do incesto e do assassinato - pilares da história freudiana - fica melhor postulada enquanto Lei do desamparo, desamparo que não é abolido pela relação dual. Entendida como uma ética da Lei, quando não opera, pela não entrada de um terceiro, faz preponderar a onipotência e todos os seus efeitos psíquicos e sociais, podendo culminar na morte orgânica, pela não sustentação da vida psíquica (35).

Pensar uma ética é a via que Freud afirma para construir sua noção de sujeito que, impreterivelmente, já se faz social pelo assujeitamento à Lei. A violência se coloca como constitutiva, sendo o sujeito pensado como social através da operação simbólica que incide sobre a onipotência originária. O desejo é, então, instaurado como desejo sempre de outro desejo. É imposição de voltar-se para fora, mesmo sendo o desejo, no fundo, desejo de retorno à situação de onipotência: é a persistência deste como desejo impossível que se impõe como condição de vida.

A experiência da impotência e do desamparo de que padece o homem do nascimento à morte, leva ao movimento de idealização do outro enquanto passível de acolhê-lo e de garanti-lo. Contudo, esse diferente, mesmo sendo magnificado, ocupa também o lugar de quem persegue. É sempre ambivalente a relação de que Freud fala: aquele que protege é o que persegue e amedronta. É o sofrimento permanente e a constante lembrança da insuficiência primordial pela morte que marca a aliança entre homens, daí o

desejo apontar sempre para a proteção contra o sofrimento e a morte e para o alívio da culpa. É pelo pacto primordial que o sujeito e o social se constituem, tendo a operação da Lei primordial a função de corte, de separação, de proibição: é o Édipo freudiano - a pedra angular da estruturação intrapsíquica e do processo civilizatório.

As palavras de Lacan citadas a seguir, lidas a partir da lembrança do que Freud nos ensina em **Totem e Tabu**, alertam-nos que é a nostalgia do Pai primordial que deve nos marcar enquanto espaço dos limites e dos efeitos de nossos atos, no lugar das nostalgias narcísicas que Lacan tão bem resume:

> "*Se fosse preciso definir a forma mais abstrata onde a gente a encontra (a estrutura da imago do seio materno), nós a caracterizaríamos assim: uma assimilação perfeita da totalidade ao ser. Sob essa fórmula de aspecto um pouco filosófico, a gente reconhecerá estas nostalgias da humanidade: miragem metafísica da harmonia universal, abismo místico da fusão afetiva, utopia social de uma tutela totalitária, todas saídas da obsessão do paraíso perdido de antes do nascimento e da mais obscura aspiração à morte*" (36).

A Lei primeira se firma não degradando ou aniquilando o desejo, mas estruturando-o, integrando-o no circuito de intercâmbio social. O processo de corte à onipotência como o modelo através do qual é possível qualquer articulação desejante, irrevogavelmente, impelido pela falta de um objeto que a satisfaça, sendo essa satisfação total proibida - desde e para sempre - para que se constitua o humano. É pela função do Pai nos mitos de Édipo e de **Totem e Tabu** que Freud ergue a falta como mitológica, o que sempre supõe, como diz Lacan (37) o "*desejo ao segundo grau, desejo de desejo*", pois o incesto fundamental, o incesto filho-mãe, está para sempre interditado. O Pai sempre nos alerta, seu Nome inscreve-se perpassando a cultura e o sujeito.

Assumidas essas questões, fica claro o porquê de Freud não diferençar a psicologia do indivíduo da psicologia das massas, pensando a psicanálise enquanto ética, o que leva ao pressuposto de que o sujeito ergue-se como social.

Quando indicamos que esse ato fundador do sujeito e do social afirma-se por sua violência - "*agressivização primordial*", segundo Jerusalinsky (38), enfocamo-lo como ato de transgressão, já que transgride a ordem natural inscrevendo o sujeito como marcado pela estranheza com a qual o Outro lhe confronta. O inconsciente já traz esta estrangeirice como constitutiva do si em que tenta se apoiar e justificar seus desejos e atos.

Ao postular que *um dia...,* Enriquez (39) escreve que "*Freud inaugura sua teoria do fundamento do social e da cultura*", sendo **Totem e Tabu** um "*livro fundador", por "abrir um novo campo no pensamento freudiano".* Após esse texto, Freud mergulha na investigação do narcisismo, onde trabalha com rigor a problemática da identificação, apesar desse conceito já ter sido introduzido, em 1911, com o caso Schreber. A possibilidade do socius, a partir do conceito de narcisismo, pode ser entendida em função da tendência narcisista que imprime a marca do rechaço a qualquer coisa que seja diferente, apontando para as diferenças constitutivas do sujeito, o que dificulta sobremaneira a constituição do grupo, já que algum projeto em comum se faz necessário para que a intolerância primordial, marca da onipotência, possa ser ultrapassada, pelo menos em termos. Nesse sentido, a cultura se apoia em um estado de hostilidade e de ódio. A aceitação do diferente e do estranho não é algo simples, pois que ele não é posto como semelhante. A dificuldade sempre marcará os laços sociais. Estes laços são sustentados pela ambivalência afetiva, já presente em ***Totem e Tabu***, porém exacerbada no Homem dos Ratos 1 - chegando a assustar Freud a força do ódio experienciado neste processo transferencial - e radicalizada em ***Além do Princípio do Prazer****.*

Pensar a gênese do sujeito e da cultura a partir de um ato de sangue, de um crime, traz conseqüências éticas diversas das postuladas pelo senso moral comum, como a da impossibilidade de felicidade. Freud faz do crime edípico o paradigma de todos os atos criminosos cometidos pelo homem, daí a violência irredutível do desejo.

É a partir da tese de um ato inaugural de violência que o complexo edípico pode ser articulado, efetivado por uma comunidade de iguais e não por um núcleo centralizado de poder. É o ódio compartilhado e o desejo de matar que gera a irmandade como possibilidade de alguma coesão grupal.

É a perenidade do desejo violento de parricídio pelo desejo violento de incesto que funda o laço social pela possibilidade de filiação. Seguindo o mito freudiano, os irmãos só podem assim ser chamados quando o chefe da horda se transforma em Pai Morto, em Pai Mítico: são o desejo de morte, o assassinato, o repasto totêmico, a culpabilidade e a renúncia à guerra total, que os fazem irmãos. Somente se pode falar em grupo regrado e coeso pelo compromisso de todos de não se tornarem o Chefe, o Um de antes, mas de abrirem mão de certos desejos e, assim, poderem realizar outros. Enfim, é pela violência que a renúncia à onipotência faz aliança.

Seguir, brevemente, todas essas pistas sobre a questão da gênese da cultura e da violência na obra freudiana, parece tornar sensível o lugar de importância de ***Totem e Tabu***, ressaltando, mais uma vez, que apesar de abordar o advento do social e das instituições, não merece ser pensado somente por esse viés. A redução de sentido dessa leitura parece não fazer justiça à Freud, já que este vai delineando a gênese do sujeito, enfatizando os impasses e avanços com os quais se defrontava quanto à relação entre civilização e sexualidade, núcleo da teoria das neuroses. Assim,***Totem e Tabu*** merece ser, de fato, lido como texto de psicanálise - permeado de questões problematicamente abordadas, é claro! -, mas texto de psicanálise, inserindo-se na obra freudiana em um movimento de elaboração teórica que se inicia desde 1898 com ***Sexualidade e Etiologia das Neuroses***, perpassando **Os Três ensaios para uma Teoria da Sexualidade** - 1905, **Comportamentos Obsessivos e Práticas Religiosas** - 1907**, Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna** - *1908,* **O Homem dos Ratos** -1909, **Uma recordação de Infância de Leonardo da Vinci** -1910, **O Moisés de Michelângelo** -1913**, *Psicologia das Massas e Análise do Eu*** - 1921**, *O futuro de uma Ilusão*** - 1927, **O Mal-Estar na Cultura** -1930**, *Por que a guerra?*** - 1933.

Portanto, para contextualizar, no momento de **Totem e Tabu**, Freud ainda não havia forjado os conceitos de superego e de pulsão de morte, embora estes já se situem virtualmente no seu arcabouço teórico, tanto na tão acentuada ambivalência e culpabilidade - ambas inconscientes - que ele reconhece nos primitivos e em nossas fantasias neuróticas, como também na construção do material clínico do paradigmático Homem dos Ratos, no qual é aflorado o ódio em sua potência de força amedrontadora.

Quanto ao superego, herdeiro do Complexo de Édipo pela introjeção da proibição do incesto, é dele que deriva o mais elevado da vida ética, isto é, "*o princípio da interiorização das normas sociais, e portanto da humanização do pequeno animal engendrado pelo homem e pela mulher", "agindo à sombra do anonimato proporcionado por sua origem pulsional*"(40): "*a agressividade do superego, a violência e a brutalidade com que exerce sua tarefa de guarda pretoriana do desejo não admitem outra explicação no quadro da segunda teoria das pulsões: ele é uma das formas pelas quais Thânatos mostra seu poder, embora mediada pelas tortuosas veredas de Eros*".

Uma antropologia que não busca retirar o caráter fundamental da aliança como força motriz do social, porém que a situa sobre uma ambivalência que é impossível de ser extirpada do humano. É essa violência, expressa pelas práticas sociais de crueldade e de destruição, que estaria em um estado primeiro, originário. Tais práticas são objeto de investimento de Clastres, embora Mauss se reporte, várias vezes, a termos como guerra, rivalidade, antagonismo, batalha...

A malha conceitual na qual se insere e se afirma a ambivalência inconsciente na qual nos constituímos pode até tentar se aproximar da riqueza da clínica - pensada, talvez, como espaço privilegiado de experienciação da diferença -, contudo Freud é radical quando atribui o mesmo estatuto de importância aos saberes populares - mitos, lendas, contos de fadas, acalantos -, à vida cotidiana e sua sabedoria corriqueira tão menosprezada, à arte - e ao saber dos poetas, dos pintores, dos prosadores, dos artesãos. O que nos inspira nele é sua humildade para *escutar* todas essas construções humanas - o termo parece *cair* melhor que culturais - com similar delicadeza e atenção. Nosso palpite é que é através dessa mesma postura, seria interessante reconhecê-lo como leitor de saberes formalizados em áreas disciplinares afins, na busca por outras fontes que lhe trouxessem maior agudeza no refinamento contínuo do trabalho em que consiste a análise, permitindo-lhe uma sutileza maior na escuta das questões tão caras ao humano.

Penso que a Psicanálise, a Antropologia, a Sociologia e a Filosofia podem mutuamente se orientar no sentido de uma atualização do debate sobre a natureza, a cultura e a violência, dando feição a uma exasperação em face do momento atual de intenso mal-estar, mesmo quando se tenta combatê-lo com ideologias de modernização como vitória da razão sobre a barbárie como alheia a nós.

O homem sempre fez e faz guerras (41), guerreia para se constituir como homem pela afirmação da alteridade, já que o inimigo tem que ser reconhecido como diferente para poder ascender a esse lugar. Talvez partir de tentativas de pensar o humano exilando-o dessa sua potência, seja bastante perigoso, já que teríamos de sustentar um momento originário ou estruturas sociais apriorísticas assentadas sobre o privilégio de atributos que moralmente consideramos positivos, despindo-os do caráter conflitivo que as análises das práticas sociais primitivas e atuais denunciam: a violência esteve e está aí.

Mauss e Lévi-Strauss, ao lidarem com a noção de troca como articuladora da cultura - embora o façam de modo diferente por partirem de distintos pressupostos de análise, partem do princípio de que a troca é fundadora e só na sua não efetivação é que irrompe o estado de guerra. É como se a violência correspondesse a um segundo momento, sendo a troca o que sustenta a cultura.

Em Mauss, a troca se coloca como fundadora do social. Contudo a possibilidade permanente da irrupção maciça da guerra já parece apontar para um estrato primeiro sobre o qual a cultura se ergueria, o da violência. Lembro que é Lévi-Strauss quem coloca, em sua leitura estruturalista, a troca como fundamento do humano, já estando esta presente nas regras aprioristicamente estruturais e estruturantes do social. É como se em Mauss, a sustentação dada pela troca se mostrasse sempre frágil, já que ela própria é marcada por forte rivalidade e atos de afirmação de superioridade por parte de quem doa e de resignada humilhação por parte de quem recebe, o que pode ser interpretado como uma denúncia da potência da guerra presente - mesmo que submersa - na gênese do humano. A guerra total, em Mauss, parece corresponder a um estado de isolamento e de estagnação, embora ele não tenha hipotetizado sobre uma gênese histórica da cultura. Já em Clastres, a guerra é, explicitamente, o fundamento do social, é o dispositivo de aliança. É pelo guerrear que as coletividades se comunicam entre si, sendo pelo preparar-se continuamente para a luta, que os indivíduos mantém-se em um estado relacional.

Clastres ressalta predominantemente as questões que, na obra de Mauss e na leitura lévistraussiana, parecem não aflorar com clareza e importância suficientes: dívida, crédito, promessa, honra e produção de memória. O homem de que fala Clastres é um homem marcado pela violência como constitutiva, como produtora e sustentadora do seu caráter de humanidade.

Os olhares que a antropologia e a psicanálise nos emprestam, sensibilizam-nos para articular conceitos - presentes em ambas, porém com força e sentido distintos - a partir de suas contribuições, considerando a troca maussiana como fundamental, mas assumindo-a sobre bases originariamente conflitivas e, portanto, marcadas por uma potência avassaladora que impulsiona aquele que vai se reconhecer homem na e frente à cultura. O solo de fundação do sujeito humano - psicanaliticamente afirmado como da demanda impossível de ser satisfeita, portanto como distinto do indivíduo - é marcado pela culpabilidade e pela dívida simbólica. Esse é o sujeito a que já nos referimos no mito primordial freudiano e na lenda grega que Sófocles lhe empresta, sendo, portanto, fundado nesse regime de culpa e dívida míticas, do qual não pode renunciar sob pena de pôr em risco seu estatuto de humanidade: é a dívida pelo assassinato do chefe da horda - marca da morte necessária para que, por um ato, se dê a cultura e o sujeito - e o peso que este carrega por esse crime de quem é sempre agente-cúmplice.

Freud mesmo se diz "*um conquistador*", um "*aventureiro, com toda a curiosidade, ousadia e tenacidade que são características de um homem dessa espécie*" (42). Assim não deve soar estranho seu grande interesse pela Antropologia, especialmente pela Arqueologia, materializado pela representativa e bem cuidada coleção de peças antigas oriundas das artes egípcia, greco-romana e chinesa, e pela biblioteca sobre antigüidades. Outra pista denotadora do seu respeito por esse campo de estudo pode ser encontrada em inúmeras passagens de sua obra, nas quais se utiliza de metáforas arqueológicas para tentar exprimir suas concepções sobre o psiquismo e sobre a atividade analítica, ressaltando o reconhecimento do passado, das lembranças, da memória, do esquecimento, da rememoração, do presente, do sonhar e do fantasiar, das lendas e mitos.

Freud propõe, com grande lucidez, a problemática da violência, tratando-a com uma fineza extraordinária ao situa-la não fora da cultura, mas na gênese do social e do sujeito, sempre confrontada com o programa da coesão e do amor. Este conflito consiste no núcleo da moral - uma das criações culturais mais elevadas - destinada a controlar a violência e torná-la produtiva, criadora de novas possibilidades de vida. Vale observar que estamos lidando com o dualismo pulsional característico dos últimos trabalhos de Freud - vida/morte. Tal perspectiva nos propicia a apresentação requintada que Freud elabora do superego - instância sede do sentimento de culpa -, como descendendo do Édipo e como lugar de forte crueldade e

intolerância para o sujeito, já que carrega os mais altos valores e ideais morais, incompatíveis com a condição do homem, causando permanentemente mal-estar. O sentimento de culpa exprime a ambivalência afetiva, o conflito entre amor e ódio, tornando-se, paulatinamente, mais forte.

Freud indica ser Eros a mais poderosa força motriz do gênero humano, sendo o que suporta a resistência à destruição e a valorização de Ananké (necessidade) como sua eterna incentivadora. Escreve Freud (43): "*os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua angústia. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois poderes celestes, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário*".

Assim, a entrada na cultura e na sociedade é marcada pelo signo da perda, da falta. O programa de ser feliz mostra-se irrealizável. Isso não quer dizer que a cultura só possa ser dita pelas terríveis restrições que traz à sexualidade e à agressividade. Ela impõe, certamente, suas rigorosas condições que são o que a possibilita como também, concomitantemente, o sujeito. A convivência permite vínculos, apoio, reforço e, principalmente, o amor e o trabalho - seus progenitores: a cultura é fruto de Eros, do desejo de coesão, de união, de ligação, de constituir unidades cada vez maiores.

A psicanálise não é inimiga da cultura, entretanto reconhece o seu necessário caráter paradoxal, enquanto provedora do sujeito pela coesão que promove e enquanto maior arma contra ele próprio pela possibilidade sempre presente de ruína dos esforços humanos para a coesão: é esse caráter de paradoxo que inscreve a psicanálise fora das tentativas supostamente não conflitivas das retóricas ocidentais modernas. Essas tentativas ora se sustentam sobre a reconciliação plena com um estado originário tomado como ideal e perdido, ora de falência da cultura, ora da ascensão de ilusões totalitárias.

Notas

(1) Foucault, M. **As Palavras e As Coisas**, São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 390-391.

(2) Ibid, p.395.

(3) Como representantes, merecem ser lembrados: Didier Anzieu, René Kaës, François Laplantine e Éugéne Enriquez.

(4) Op.cit. nota 1, p. 195.

(5) Musumeci, L. "Totens e Tabus nas relações Antropologia/Psicanálise, ou O Sentido de um Retorno a Malinowski**",** Dados - Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v.34, n.2, 1991, p. 219-248.

(6) Ibid, p.219.

(7) Mauss, M. "Essai sur le Don. Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïches" In**: Sociologie et Anthropologie**. Paris: PUF, 1997.

(8) Ibid, p.161.

(9) Ibid.

(10) Ibid, p.206.

(11) Kaufmann, P. **Psychanalyse et Theorie de la Culture**. Paris, Denoël-Gonthier, 1974, p. 178. "

(12) Bens, neste sistema de trocas, diferem das coisas inanimadas das sociedades capitalistas, pelo caráter impessoal e a atitude calculadora inerentes à noção de eqüivalência monetária presentes nestas. Outra forte diferença é a não possibilidade de se pensar em termos de público e de privado em relação ao regime de trocas como lugar virtual, no qual todas as práticas sociais se dão.

(13) Cazeneuve, Jean. **Sociologie de Marcel Mauss**. Paris: PUF,1968, p.110.

(14) Sperber, Dan. **Estruturalismo e Antropologia.** São Paulo: Cultrix,1970, p.16.

(15) Nesse sentido, pode ser feita a analogia entre troca de bens - Mauss, troca de mensagens - Lingüística, troca de mulheres entre grupos - Lévi-Strauss.

(16) Clastres, P**. A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

(17) A mulher é o bem fundamental de circulação: uma mulher só pode ser paga com outra mulher. Somente os caçadores, os grandes guerreiros e os chefes têm direito à poligamia. Nesse sentido, o que o chefe dá não corresponde ao bem que recebe, ao privilégio de desfrutar do maior bem em circulação.

(18) Não existe lei sem escrita, nem escrita sem lei. A lei necessita de uma superfície sobre a qual seja escrita e em um primeiro momento, a escrita não se relaciona com a fala de modo justaposto.

(19) Op. Cit. Nota16, p. 129-30.

(20) Ibid, p.127.

(21) Ibid, p.128.

(22) Jameson, F. "Novos Estudos de Cultura", Novos Estudos CEBRAP, n.39, jul.1994, p. 30.

(23) Deleuze, G. e Guattari, F. **El Antiédipo : Capitalismo y Esquizofrenia**, Barcelona: Barral editorial, 1973, p. 191.

(24) Cf. Deleuze, G. **Nietzsche e a Filosofia** , Porto, Rés, s. d..

(25) Nietzsche, F. W**. Genealogia da Moral** (1887), In: Os Pensadores - Obras Incompletas**,** v.2, Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1987.

(26) Nietzsche, F. W. **Para Além do Bem e do Mal** - Prelúdio de uma Filosofia do Porvir (1885**-**1886), In: Os Pensadores - Obras Incompletas**,** v.2, São Paulo: Nova Cultura, 1987.

(27) Em alemão *Schuld* significa tanto culpa, quanto dívida.

(28) Op. Cit. nota 23, p.84.

(29) Sahlins, Marshall. **Age de Pierre, âge d'abondance: l'économie des societés primitives,** Paris, Gallimard, 1976, p. 221-227.

(30) Mezan, R. **Freud, Pensador da Cultura,** 5a ed. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 319.

(31) Freud, S. **Totem e Tabu - Alguns Pontos de Concordância entre a Vida Mental dos Selvagens e dos Neuróticos** (1913 [1912-1913]), ESB, v.XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

(32) Jones, E. **A Vida e a Obra de Sigmund Freud**, Rio de janeiro: Imago, 1989, p. 328-329.

(33) Como estado de natureza se especula, por uma operação lógica e não cronológica, o momento primeiro marcado pela permissividade total, momento de caos primordial em que não se pode falar de socius, já que não há leis de ordenamento que possibilitem relações sociais estabilizadas e simbolizadas. Ë claro que é um estado não determinável tanto em termos cronológicas, como em termos de suas características, funcionando, porém, como recurso norteador necessário para se poder pensar em um estado de coisas que sirva como referente externo ao que caracterizamos como de civilização e/ou cultura. Enriquez (Enriquez, E**. Da Horda ao Estado - Psicanálise do Vínculo Social**, 2a ed., Rio de Janeiro: JZE, 1991, p. 30-31) escreve que "é necessário colocar um acontecimento na origem de todas as coisas", talvez, supomos, seja o que nos permite pensar, a partir daí, em um lugar que comporte tudo que escapa à lógica reinante no momento posterior à marca da origem. Acreditamos que é nesse sentido e sustentados por tal raciocínio que especulamos sobre um estado de natureza no qual reina a violência absoluta, a satisfação plena e imediata das pulsões: "...o Tempo primevo só conheceu as relações de força e as relações sexuais".

(34) Freud, S **O mal-estar na Cultura** (1930[1929]), ESB, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1980, p. 116.

(35) A onipotência primitiva em Freud corresponde ao eu-ideal, à plenitude. Sendo pela identificação que o sujeito se constrói em vistas do ideal de eu. O trabalho com essas noções não se constitue em nosso objetivo.

(36) Lacan, J. **Complexos Familiares**, p. 35.

(37) Lacan, J. **O Seminário: livro 7 -A Ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: JZE, 1991, p.24.

(38) Jerusalinsky, A . **Somos todos violentos?** In: Psicanálise em Tempos de Violência - APPOA, ano VI, n.12, Porto Alegre: Artes e Ofícios, p. 9.

(39) Enriquez, E. **Da Horda ao estado - Psicanálise do Vínculo Social**. Rio de Janeiro: JZE,1991, p.28.

(40) Freud, S. **Notas sobre um caso de neurose obssessiva** (1909), ESB, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

(41) Guerra não é entendida somente como luta armada, como negócio, arte, administração limitar; mas como lutas políticas, étnicas, religiosas, familiares, incluindo quaisquer fenômenos que se caracterizem pela tendência à luta, à disputa, ao conflito, à discórdia, à peleja, à destruição.

(42) Freud, S. **O Estranho** (1919), ESB, v..XXVII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

Referências Bibliográficas

Cazeneuve, Jean. **Sociologie de Marcel Mauss**. Paris: PUF,1968, p.110.

Clastres, P**. A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

Deleuze, G. e Guattari, F. **El Antiédipo : Capitalismo y Esquizofrenia**, Barcelona: Barral editorial, 1973, p. 191.

Deleuze, G. **Nietzsche e a Filosofia** , Porto, Rés, s. d..

Enriquez, E. **Da Horda ao estado - Psicanálise do Vínculo Social**. Rio de Janeiro: JZE,1991, p.28.

Foucault, M. **As Palavras e As Coisas**, São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 390-391.

Freud, S. **Notas sobre um caso de neurose obssessiva** (1909), ESB, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

Freud, S. **Totem e Tabu - Alguns Pontos de Concordância entre a Vida**

Mental dos Selvagens e dos Neuróticos (1913 [1912-1913]), ESB, v.XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

Freud, S. **O Estranho** (1919), ESB, v..XXVII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

Freud, S **O mal-estar na Cultura** (1930[1929]), ESB, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1980, p. 116.

Jameson, F. "Novos Estudos de Cultura", Novos Estudos CEBRAP, n.39, jul.1994, p. 30.

Jerusalinsky, A . **Somos todos violentos?** In: Psicanálise em Tempos de Violência - APPOA, ano VI, n.12, Porto Alegre: Artes e Ofícios, p. 9.

Jones, E. **A Vida e a Obra de Sigmund Freud**, Rio de janeiro: Imago, 1989, p. 328-329.

Kaufmann, P. **Psychanalyse et Theorie de la Culture**. Paris, Denoël-Gonthier, 1974, p. 178. "

Lacan, J. **Complexos Familiares**, p. 35.

Lacan, J. **O Seminário: livro 7 -A Ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: JZE, 1991, p.24.

Mauss, M. "Essai sur le Don. Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïches" In**: Sociologie et Anthropologie**. Paris: PUF, 1997.

Mezan, R. **Freud, Pensador da Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 319.

Musumeci, L. "Totens e Tabus nas relações Antropologia/Psicanálise, ou O Sentido de um Retorno a Malinowski**",** Dados - Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v.34, n.2, 1991, p. 219-248.

Nietzsche, F. W. **Para Além do Bem e do Mal** - Prelúdio de uma Filosofia do Porvir (1885**-**1886), In: Os Pensadores - Obras Incompletas**,** v.2, São Paulo: Nova Cultura, 1987.

Nietzsche, F. W**. Genealogia da Moral** (1887), In: Os Pensadores - Obras Incompletas**,** v.2, Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1987.

Sahlins, Marshall. **Age de Pierre, âge d'abondance: l'économie des societés primitives,** Paris, Gallimard, 1976, p. 221-227.

Sperber, Dan. **Estruturalismo e Antropologia.** São Paulo: Cultrix,1970, p.16.

Função paterna e individualismo
Dumont e Lacan

Rosaura Oldani Felix

...os sábios da história antiga, os patriarcas e os pais da raça
apresentam em suas vidas leis não escritas,
que Moisés passou mais tarde a escrito...
Neles, a lei consuma-se e torna-se pessoal 2
...[Moisés] inspirado pela lei e, assim, um homem régio.3
...veio aquele que era verdadeiramente rei e sacerdote [Cristo]
, ... tendo em vista a fragilidade humana... separou os ofícios dos dois poderes mediante funções e dignidades distintas... na intenção de que suas próprias [gentes] sejam salvas por uma humildade salutar...4

O objetivo deste trabalho é realizar uma primeira aproximação entre o discurso psicanalítico e a antropologia de Louis Dumont. Não temos a meta de, neste momento, esgotarmos as possíveis articulações que possam ser realizadas sobre o tema. No entanto, como nosso maior objetivo é analisarmos a ideologia individualista e a constituição do sujeito, consideramos ser fecunda a aproximação destes dois campos de saber, que em princípio, são distintos, mas que buscam compreender os fundamentos do sujeito contemporâneo.

Em primeiro lugar é fundamental que levemos em consideração as diferenças entre as duas abordagens em questão, e que precisemos de que maneira pretendemos aproximá-las. O que acreditamos ser de importância capital para podermos aplicar o discurso psicanalítico na análise da cultura é utilizarmos as concepções por ele formulados da maneira como Lacan os postulou, isto é, através da análise estrutural, que busca formalizar o campo a ser analisado, escapando aos psicologismos tão comuns nas ciências humanas

Em nossa dissertação de mestrado esboçamos aquilo que nos parece ser o ponto de encontro entre a constituição subjetiva e a cultura. Partimos da hipótese freudiana sobre o mito da horda primeva, elaborada em Totem e Tabu (Freud, 1912/13) 5. Ali demonstramos como tanto este mito quanto o mito de Édipo respondem ao mesmo fim, isto é, inserir o sujeito em um universo simbólico, conferindo-lhe um lugar, através da identificação assim tornada possível. Mostramos como esta estrutura de mito a qual Freud recorreu tanto para explicar a passagem do estado de natureza para o estado de cultura, quanto para explicar a constituição do sujeito particular, é da mesma ordem da estrutura da fantasia, inserindo o sujeito em seu universo simbólico.

Acompanhamos as análises que Lacan realizou de três personagens -- Antígona, Hamlet e Sygne --, mostrando como a subjetividade constituiu-se diversamente em momentos históricos distintos. Sendo Sygne considerada por Lacan o modelo do herói moderno, podendo-se articular sua constituição com a que elabora como a estrutura do mito individual do neurótico. Estas análises foram realizadas no sentido de demonstrar o estreito vínculo entre a ideologia e a constituição da subjetividade, tendo sido feita através do estudo das variações da figura paterna, ou melhor dizendo, das encarnações função paterna.

O que tornou-se cada vez mais evidente para nós, ao aprofundarmos o estudo dos mitos constitutivos, era que o papel desempenhado pelo pai, tanto no mito da horda primeva como no de Édipo, era de operar a equação simbólica. Sendo assim, não há por que ao pensarmos em função paterna, ligá-la de maneira inflexível ao pai. Mesmo porque, Lacan em diversos momentos de sua obra aponta a fragilidade desta figura, chegando mesmo a dizer que não há pai a altura de sua função (Lacan, 1970).

A posição do pai real tal como Freud a articula, ou seja, como um impossível, é o que faz que o pai seja imaginado necessariamente como privador. Não são vocês, nem ele, nem eu, que imaginamos, isso vem da própria posição. De modo algum é surpreendente que reencontremos sem cessar o pai imaginário. É uma dependência necessária, estrutural, de algo que justamente nos escapa, o pai real. E o pai real, está estritamente fora de cogitação defini-lo de uma maneira segura que não seja como agente da castração.

...A castração é a operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo. E é óbvio que ela determina o pai como esse real impossível que dissemos. 6

Nesta passagem do mesmo seminário Lacan aponta claramente para a função específica do "pai", operar a castração, sendo que esta nada mais é que efeito do significante. Em seguida ele irá examinar mais um dos textos de Freud, Moisés e o monoteísmo (Freud, 1938), trabalho central para a compreensão da função paterna. O que pode-se perceber é que tanto Freud quanto Lacan, quando tratam deste tema recorrem a análises que escapam e muito a figura do pai. Buscam sempre situações culturais no lugar de situações "familiares". Aqui cabe lembrar que Freud sempre afirmou que a história do indivíduo repete a história da espécie.

Se então tomarmos a função paterna como aquilo que introduz o operador lógico que sustenta o simbólico, função da castração, seu suporte imaginário pode ser o pai, o rei, o deus, etc.. Há vantagem em se considerar desta forma a função paterna, pois ao compreendê-la como uma estrutura lógica, podemos aplicá-la a várias situações, e principalmente, podemos sair do registro do indivíduo para o da cultura de maneira segura.

Compreendemos, então, que a função paterna é aquilo que vai permitir que se ordene a constituição subjetiva. Isto se realiza porque, seja qual for a ordem - indivíduo ou cultura -, teremos mitos que explicam a falta de gozo (Miller, 1992). Esta função em nossa cultura é, ou melhor, foi sustentada pela figura do pai, que como Lacan nos fala há muito está desgastada, estamos diante de uma situação que denominamos de declínio da função paterna, que preferiria substituir por declínio do pai, já que vimos acima que o que ocorre é uma modificação do agente que sustentará a função da castração. É em torno desta idéia de declínio que Lacan constrói o mito individual do neurótico, que seria a contrapartida do mito coletivo no homem de hoje, e que analisa as três tragédias.

Nossa hipótese de trabalho é - considerando os argumentos de inúmeros autores, entre os quais Lacan, Koyré e o próprio Dumont, nossa cultura surge com o judeu-cristianismo, que nos levou ao desenvolvimento do pensamento científico e a ideologia individualista, que é a marca distintiva do Ocidente e do homem contemporâneo - que a própria inauguração da nova crença, o judaísmo, abre o caminho para o processo de fragilização da função paterna (entendida como as encarnações do operador da castração). Veremos a seguir como se organizavam as culturas que não compartilham de nossa ideologia judaíco-cristã.

REPRESENTAÇÕES DA FUNÇÃO PATERNA

É interessante vermos como nas sociedades antigas que têm outra crença no lugar do judaísmo a paternidade não estava referida e encarnada em uma pessoa. Primeiramente porque a concepção7 era compreendida como um ato que unia poderes naturais a poderes sobrenaturais: os laços se realizavam por adoção, e tinham por objetivo fornecer aos indivíduos uma função na pólis.8 Nas sociedades de tipo tribal ainda encontramos esta mesma estrutura, isto é, os cuidados com os indivíduos em idade de assumir uma função social são encargo de outros membros que realizam sua inserção; o indivíduo não pertence a seus pais, mas ao grupo, e como tal terá que ocupar uma posição social 9.

Nesse tipo de organização vemos que a função de interdição é efetivamente realizada por um Outro que não está encarnado, é representado pelo *socius*, o que permite que o indivíduo venha a se realizar como sujeito ao ocupar um lugar nessa cultura. Segundo Vernant 10, a noção de individualismo na Grécia Antiga estava ligada à inscrição da marca individual (do nome próprio) em uma função social, em conseguir ingressar na história de seu grupo, poder ser cantado pelo *aedo.*11 Em outras palavras, o sujeito emerge quando o indivíduo se insere como significante em um universo simbólico. Detienne, nos mostra em Os mestres da verdade na Grécia Antiga 12, que para ser reconhecido, escapar a *lethé* (esquecimento), o indivíduo dependia da palavra verdadeira, *alethéa*, que era proferida pelo poeta, pelo rei ou pelo oráculo, únicos possuidores deste poder. Portanto, podemos entender que a função paterna, era operada por um destes detentores da palavra eficaz, pois é somente a partir deles que o sujeito toma existência. Assim, temos confirmado que a função de operador lógico é exercida por outros que não o pai biológico, o qual nestas culturas não detinha poder algum sobre os filhos, esta função era exercida por representações institucionais da sociedade (Estado, religião, e a poesia que ocupava o lugar do podemos chamar de história).

Somente com o surgimento do judaísmo, onde houve um rechaço de todo esse saber de ordem sexual que não confundia herança com biologia, é que a paternidade passa a ser encarnada em uma pessoa. No entanto, o indivíduo, apesar de estar vinculado diretamente a um pai identificado e nomeado, mantém sua relação com o grupo. Isso é sustentado através da herança, ou seja, o indivíduo que recebe um nome é encarregado de sua transmissão, da mesma forma que deve manter as tradições de seu povo.13 Aqui já há uma mudança considerável de registro: entra-se no registro antropológico; começa a se esboçar o campo do indivíduo, o Outro encontra uma encarnação fora das instituições sociais, um nome que o situa como indivíduo, apesar de ainda manter um vínculo forte com a história de um povo.

Com o advento do cristianismo, vemos que são abolidos todos os laços que não sejam de indivíduo a indivíduo; não há mais um nome a ser transmitido, nem a pertença a uma raça. Ser cristão é uma opção individual, e a paternidade fica de vez vinculada a uma pessoa individual. Não há herança, cada um deve buscar seu pleno desenvolvimento para alçar ao reino de Deus.14 Nessa configuração, a religião e, por conseguinte, a própria paternidade não ocupam a posição que sempre detiveram, isto é, de unir o indivíduo ao *socius*; este laço é definitivamente rompido. É a religião do indivíduo, que o desobriga de qualquer relação ao grupo a que pertence.

LOUIS DUMONT

Aqui cabe introduzir o pensamento de Dumont sobre o individualismo, para quem esta é uma ideologia impossível, já que para ele a estrutura se organiza não somente com a oposição significante, mas também através de uma diferença de valor que denomina de hierarquia. A mesma idéia de impossibilidade desta ideologia está presente na psicanálise, já que esta sustenta que a constituição do sujeito se dá em torno de um operador lógico que definimos como função paterna, que permite ordenar o universo simbólico. Para Dumont o que ocorre é um reviramento da estrutura que passaremos a explicar, para posteriormente podermos verificar as articulações entre este e a psicanálise.

Método:

Dumont rompe com a noção de "senso comum" e "ideológica" que temos sobre o conceito de indivíduo monádico e substantivo. Parte das formulações de Lévi-Strauss sobre estrutura e de sua aplicação da lingüística a antropologia. Começou sua pesquisa com o estudo da sociedade de castas da Índia, inclinando-se, posteriormente, a buscar universais do pensamento, acreditando poder encontrar em outras sociedades de forma macroscópica o que na nossa é indefinido ou inaparente. Seus últimos trabalhos seguem uma linha que se caracteriza pela desmontagem da noção de indivíduo a partir de uma anterioridade do todo à parte chamada holismo, mais observável nas sociedades hierarquizadas, consideradas por ele como universal (como princípio inerente a todo pensamento).

Para Dumont o método é o comparativo estrutural, portanto sempre de sistemas de diferenças, nunca de elementos isolados, mesmo porque, para ele, os elementos são sempre manifestações derivadas do todo anterior e nada substantivo. *"Eu acredito que a hierarquia não é, essencialmente, uma cadeia de mandamentos superimpostos, nem uma cadeia de seres de dignidade decrescente, nem mesmo uma árvore taxionômica, mas uma relação que pode sucintamente ser chamada de "englobamento de contrários"".15* A idéia de englobamento do contrário nega a complementariedade do significante, dos pares de oposição, modifica profundamente o pensamento estruturalista, negando também o individualismo.

Esses pressupostos, Dumont, os retira da obra de Mauss, principalmente a ênfase que este atribuía a diferença. Dessa ênfase distingui dois aspectos:

Um aspecto geral: Mauss recusa deter-se no que as sociedades teriam em comum, negligenciando suas diferenças. Seu "fato social total" é, por definição, um complexo específico de uma dada sociedade, impossível de se sobrepor a qualquer outro. Isto é, não existe fato sociológico independentemente da referência à sociedade global em questão.

O aspecto mais importante: entre as diferenças, há uma que domina todas as outras. É aquela que separa o observador, como portador das idéias e valores da sociedade moderna, daqueles que ele observa. Isto é,

é imprescindível esforçar-se por construir aqui e lá fatos comparáveis; para verdadeiramente compreender as culturas a serem estudadas.

Em suma sua idéia de método é a seguinte:

... só se pode falar de "espírito humano" a partir do instante em que duas formas diferentes são incluídas numa mesma fórmula, em que duas ideologias distintas se apresentam como duas variantes de uma ideologia mais ampla. Esse movimento de inclusão, sempre a renovar, aponta o espírito humano simultaneamente como seu princípio e como seu limite. 16

Se se considera os sistemas de idéias e valores, pode-se ver os diferentes tipos de sociedades como representantes de outras tantas opções diferentes, entre todas as alternativas possíveis. Isto não basta para consolidar a comparação, para formalizá-la. Cumpre, então, levar em conta, em cada sociedade ou cultura, a importância relativa dos níveis de experiência e de pensamento que ela reconhece, ou seja, usar os valores mais sistematicamente do que têm sido feito, isto porque, o nosso sistema de valores determina toda a nossa paisagem mental. Em outras palavras, a hierarquia interna da cultura é essencial para a comparação.

Assim para ele o princípio hierarquizante pressupõe a noção de ***valor***, isto é, se partirmos do todo não substantivo, para criarmos qualquer oposição classificatória temos que supor um ***valor diferencial*** que marque a relação entre seus dois pólos. Com isto ele esclarece algumas questões fundamentais, como por exemplo: predomínio da mão direita. Partindo-se de um todo corporal que é antecipado na linguagem pelo nome próprio, só justifica a classificação de suas partes através de uma assimetria, ou ***valor diferencial***, por haver tal nomeação que se coloca então como marcada no pensamento pelo predomínio motor de uma das metades, uma hierarquia em que direita engloba esquerda representando-a, e portanto, no seu encompassamento esquerda representará direita. *"As mãos não podem ser iguais numa situação qualquer porque elas são sempre vistas em relação a um todo que as define e as organiza.17"* Isto também responde à questão da assimetria observada por Levi-Strauss nas organizações dualistas.

O mesmo ocorrerá em todo o universo do discurso, isto é, em todas as atividades e em todo o pensamento humano.

Fig. 1[18] : propõe que de uma oposição colocada como dois opostos que se eqüivalem, sua soma (complementariedade) preenche o universo do discurso.

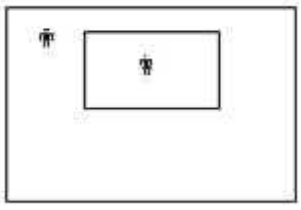


Fig. 2[19]: oposição hierárquica, um dos opostos é coextensivo com o todo o universo do universo do discurso e o outro é colocado dentro do primeiro como um retângulo mulher contido em homem. Mulher pertence a homem e ao mesmo tempo dele difere.

Para Dumont:

> *... a mais clara formulação é conseguida por combinar e separar os modelos em dois níveis. No nível superior há unidade, no segundo há distinção, como na fig. 1 há complementariedade ou contradição. A hierarquia consiste na combinação das duas proposições concernentes aos diferentes níveis. Mas tão logo nós tenhamos incluído os dois níveis temos um escândalo lógico, porque não existe ao mesmo tempo identidade e contadição. 20*

É nesse escândalo que Dumont insere o ambíguo, o inefável em qualquer classificação, esse ser e não-ser simultâneos que impediu por muito tempo a compreensão do sistema de castas, pois o pensamento moderno tende a refutá-lo.

A noção de encompassamento é difícil de ser compreendida. O encompassamento, isto é, quando há níveis ele pode se inverter, se revirar, e o valor englobador troca de lugar com o englobado que passa a representar o todo do universo do discurso. O encompassamento só ocorre no segundo nível, pois este é determinado pelo primeiro nível, que é sempre prevalente e anterior, isto é equivale ao todo. Para melhor compreendermos vejamos o exemplo que Dumont utiliza .

Englobamento de mulher por homem (Dumont, 1985:370): Adão, isto é, o homem como espécie é criado num primeiro nível -- no Gênese, versículo 24: eles serão apenas uma carne --, num segundo é criada a mulher de uma parte de Adão, tornando-se Adão homem e Eva mulher, como marca da diferença sexual, tendo sua unidade assegurada devido à sua referência ao nível 1. No entanto, havendo simultaneamente os dois níveis, isto é, o englobamento de mulher por homem, a mulher é e não é, ao mesmo tempo, idêntica a si mesma, isto é, no primeiro nível só há o homem (espécie) aí estando as mulheres incluídas, no segundo nível mulher e homem, como diferentes sexualmente, se opõem e se complementam. No entanto, no encompassamento, efeito imprescindível dessa lógica, ela ocupa todo o universo do discurso englobando homem, possível somente no nível 2, pois é necessário que o nível 1 se mantenha, para garantir a unidade.

No nível 1 mulher está contida em homem (mulher $\supset$ homem, ou homem $\subset$ mulher), sendo o conjunto igual a homem (homem $\cup$ mulher = homem). No nível 2 temos a disjunção de homem e mulher (homem $\cap$ mulher), podendo neste nível mulher encompassar homem, por exemplo: no direito sobre os filhos; mantendo-se no entanto, no nível 1 em posição inferior. No nível 2 a relação de inferioridade observada no nível 1 (homem engloba mulher), pode inverter-se, mas esta relação só é possível se preservarmos o nível 1 intacto, já que ele é que equivale ao conjunto homem (homem$\cup$ mulher = homem).

> *... Essa relação hierárquica é muito geralmente aquela que existe entre um todo (ou um conjunto) e um elemento desse todo (ou desse conjunto): o elemento faz parte do conjunto, é-lhe nesse sentido consubstancial ou idêntico, e ao mesmo tempo dele se distingue ou se opõe a ele. É isso que designo com a expressão englobamento do contrário.21*

A oposição hierárquica como foi definida, a relação entre englobador e englobado, ou entre conjunto e elemento, é para ele tão indispensável para o pensamento estrutural como a oposição distintiva ou relação de complementariedade da antiga posição.

Individualismo

Como Dumont, a partir deste método, pensa a sociedade Ocidental Moderna, ou individualista? Ele parte do princípio que a configuração individualista de idéias e valores, tão familiar para nós, não existiu sempre nem apareceu de um dia para o outro. Fez-se remontar a origem do individualismo a uma época mais remota, segundo, sem dúvida, a idéia que dele se fazia e a definição que se lhe dava. Deve-se poder, numa perspectiva histórica, desvendar a gênese da configuração em questão em suas principais articulações.

Ele postula que algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não é exatamente o mesmo que para nós. "*O pedigree do individualismo moderno é duplo: uma origem ou aceitação de uma certa espécie, e uma lenta transformação numa outra espécie*."22

Sua hipótese para o surgimento do individualismo é a seguinte: o indivíduo aparece na sociedade tradicional holista, como indivíduo-fora-do-mundo (em oposição a ela, como uma espécie de suplemento)

de maneira semelhante ao renunciante da sociedade da Índia, e lentamente se transforma em indivíduo-no-mundo. Para ele algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos, e a religião foi o fermento na generalização e evolução da fórmula.

Ele parte da idéia do renunciante indiano, que se constitui em um indivíduo-fora-do-mundo, isto é, diferentemente de nós que vivemos em sociedade, ele se coloca fora dela, para propor que o individualismo moderno surge desta mesma separação. O que se depreende do ensinamento de Cristo é que o homem é um indivíduo-em-relação-com-Deus, o que significa essencialmente que é um indivíduo-fora-do-mundo. O cristianismo encontra solo fértil para se propagar porque introduz o mesmo tipo de indivíduo que os helenistas (na figura do sábio, aquele que renuncia a sociedade, portanto um indivíduo-fora-do-mundo, mas que mantinha um tipo de relação com esta bastante particular). A verdade para os gregos só era dada ao sábio que renuncia, da mesma forma que ao renunciante indiano.

> *...Decorre dos ensinamentos de Cristo e, em seguida de Paulo, que o cristão é um indivíduo-em-relação-com-Deus. Existe, diz Troeltsch, "individualismo absoluto e universalismo absoluto" em relação a Deus. A alma individual recebe valor eterno de sua relação filial com Deus e nessa relação se funda igualmente a fraternidade humana: os cristãos reúnem-se no Cristo, de quem são membros. Essa extraordinária afirmação situa-se num plano que transcende o mundo do homem e das instituições sociais, ainda que estas procedam também de Deus. O valor infinito do indivíduo é, ao mesmo tempo, o aviltamento, a desvalorização do mundo tal como existe: é postulado um dualismo, estabelece-se uma tensão que é constitutiva do cristianismo e atravessará toda a história.23*

O que decorre deste ensinamento é uma relativização da ordem mundana, já que se subordina aos valores absolutos. Inaugura-se uma dicotomia ordenada. "*O individualismo extramundano engloba reconhecimento e obediência quanto às potências deste mundo. "24* Graficamente pode-se visualizar da seguinte maneira: dois círculos concêntricos, sendo o maior a representação do individualismo-em-relação-com-Deus, e o menor a aceitação das necessidades, deveres e obediências no mundo, isto é, a inserção em uma sociedade pagã.

> *... O que acontecerá na história é que o valor supremo exercerá pressão sobre o elemento mundano antitético que ele encerra. Por etapas, a vida mundana será assim contaminada pelo elemento extramundano até que, finalmente, a heterogeneidade do mundo dissipa-se por completo. Todo campo estará então unificado, o holismo terá desaparecido da representação, a vida no será concebida como suscetível de harmonizar-se totalmente com o valor supremo, o indivíduo-fora-do-mundo se converterá no moderno indivíduo-no-mundo. Está aí a prova histórica do extraordinário poder da disposição inicial.25*

Segundo Dumont a Igreja é que sustentará esta situação de pressão que permitiu a lenta transformação. Mas ela também se constitui em um instrumento intelectual que possibilita o pensar as instituições mundanas a partir da verdade extramundana. Os primeiros padres buscaram nos estóicos a idéia de uma Lei da Natureza.

> *...a idéia diretora é a idéia de Deus como Lei da Natureza universal, espiritual-e-física, que reina uniformemente sobre todas as coisas e como lei universal do mundo ordena a natureza, produz as diferentes posições do indivíduo na natureza e na sociedade, e torna-se no homem a lei da razão, a qual reconhece Deus e, assim, é una com ele... A Lei da Natureza comanda, pois, de uma parte, a submissão ao curso harmonioso da natureza e ao papel atribuído a cada um no sistema social; e, de outra, a elevação interior acima de tudo isso, a liberdade ético-religiosa e a dignidade da razão, a qual, sendo una com Deus, não poderia ser perturbada por nenhum evento exterior ou sensível.26*

No mundo, então, reina Deus, isto é, a Lei da Natureza, ou a razão, desta forma, a natureza no homem converte-se em razão. Assim a vida depois de Cristo é uma mescla: inaugura uma transição entre os homens ainda não resgatados do Antigo Testamento e o cumprimento da esperada promessa com o retorno do Messias. No meio desse processo, os homens só têm o reino de Deus em si mesmos.

Resumindo sua proposta Dumont escreve:

> *...O indivíduo como valor era então concebido como alguém situado no exterior da organização social e política dada, estava fora e acima dela, um indivíduo-fora-do-mundo em contraste com o nosso indivíduo-no-mundo. ... os primeiros séculos da história da Igreja mostravam os primórdios da adaptação ao mundo desse estranho ser. No começo, sublinhamos a adoção da Lei da Natureza dos estóicos como um instrumento racional para a adaptação à ética mundana dos valores extramundanos. ...Inicialmente, o Estado está para a Igreja como o mundo para Deus. ...Depois que a conversão do imperador e, em seguida, do império impuseram à Igreja uma relação mais estreita com o Estado, Gelásio I desenvolveu uma fórmula lógica da relação a que podemos chamar uma diarquia hierárquica. ...Depois, no século VIII, produz-se uma mudança dramática. Por uma decisão histórica, os Papas rompem seu vínculo com Bizâncio e arrogam-se o poder temporal supremo. ...A Igreja pretende agora reinar, direta ou indiretamente, sobre o mundo, o que significa que o indivíduo cristão está agora comprometido no mundo num grau sem precedentes.27*

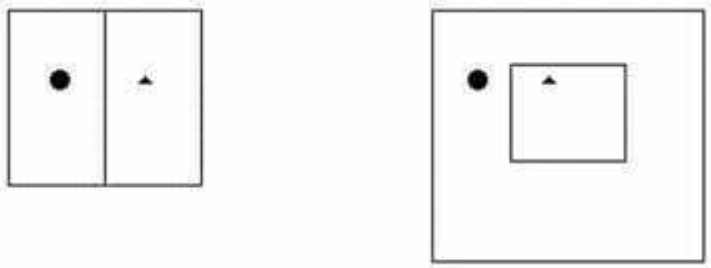
vontade Essa lenta transformação alcança seu ápice, segundo Dumont, com Calvino. Com ele o elemento mundano antagônico desaparece. Unificando o campo completamente, isto é, agora o indivíduo está no mundo. O que clarifica esta inversão são três elementos fundamentais da doutrina calvinista: concepção de Deus como vontade, predestinação e cidade cristã como o objetivo precípuo da do indivíduo.

> *Para Calvino, Deus é essencialmente vontade e majestade. Isso implica uma distância: Deus está, neste caso, mais longe do que precedentemente. Lutero expulsara Deus do mundo ao rejeitar a mediação institucionalizada na Igreja católica.... Mas, para Lutero, Deus ainda é acessível à consciência individual pela fé, o amor e, numa certa medida, pela razão. Em Calvino, o amor cai para segundo plano, e a razão somente se aplica neste mundo. Ao mesmo tempo, o Deus de Calvino é o arquétipo da vontade, no qual pode ver-se a afirmação mais forte do indivíduo, oposta, se necessário, ou superior à razão.28*

Para Calvino o homem é absolutamente impotente diante de Deus, no entanto, alguns são eleitos para satisfazer a vontade divina, enquanto outros são condenados à reprovação. O eleito deve trabalhar para a glorificação de Deus no mundo, assim, ele exerce sua vontade na ação, e esta é a única marca de sua eleição. Este trabalho, que o submete absolutamente a Deus, o faz participar efetivamente de Deus, já que contribui para a realização de seus desígnios. Aqui não temos o indivíduo vivendo em um meio antagônico e irredutível (o mundano), ao qual só lhe resta subordinar. Com o calvinismo vemos o indivíduo submisso à vontade de Deus.

A partir do papel do eleito, pode-se deduzir que o reino de Deus tem que ser construído na terra graças a seus esforços. Há com isso profundas mudanças na concepção cristã. Há uma recessão dos aspectos místicos e afetivos. Cristo é o chefe da Igreja, não mais o Papa; os ensinamentos de Cristo não são adequados para a regulamentação da vida na cidade terrestre, assim o Sermão da Montanha desaparece, dando lugar ao decálogo. E o fundamental é que a predestinação permite ao indivíduo suplantar a Igreja.

Visualização da ideologia individualista em termos de estrutura hierárquica



Onde: ▲ representa indivíduo e ● representa sociedade

No primeiro diagrama temos a representação tradicional da estrutura que opõe suas partes, sociedade e indivíduo são contrários e se complementam. Assim, se temos a sociedade, excluímos o indivíduo, e vice-versa. As combinações possíveis são restritas.

Já no segundo diagrama temos a estrutura hierárquica, que contém o primeiro diagrama e ainda acrescenta combinações novas. Isto é, no primeiro nível temos sociedade englobando o indivíduo, por ser sociedade igual ao conjunto -- mesmo esquema que utilizamos para explicar o par homem-mulher. No segundo nível, se estivermos diante de uma sociedade de tipo tradicional, como por exemplo a de castas da Índia ou a República de Platão29, sociedade permanece englobando indivíduo, já que o indivíduo somente é concebido se inserido no todo social. Mas se estivermos em uma sociedade moderna ocidental teremos no segundo nível indivíduo encompassando sociedade, mas somente neste nível. Isto porque mesmo neste tipo de ideologia, não temos como definir indivíduo sem referi-lo ao todo social.

O que Dumont pretende mostrar tanto em seu exemplo do par homem-mulher, como no sociedade-indivíduo é que há um elemento do par que irá sempre representar o todo. Da mesma forma que mulher não poderá ocupar nos dois níveis a posição superior (englobadora), pois homem é que representa a espécie; indivíduo também não poderá ocupar a posição superior nos dois níveis, pois só há indivíduo se referido a sociedade, que o funda.

CONCEPÇÃO PSICANALÍTICA DA FUNÇÃO PATERNA

Para compreendermos como se dá a relação do homem consigo mesmo e o mundo, é fundamental que deslindemos esse processo único do qual dependemos de maneira vital. A psicanálise é o único saber que mantém a *"...* relação da medida do homem consigo mesmo -- relação interna, fechada em si mesma, inesgotável, cíclica, ...".30 Outros saberes tentam compreender o homem isolando-o, tomando-o como um objeto destacável, desconsiderando que sua existência mesma está condicionada ao cenário que compõe a cena.

Ao buscarmos na obra de Freud o lugar do pai o encontramos a partir de três referências: o pai do Édipo, do Totem e Tabu e o pai de Moisés e o monoteísmo. O que Lacan nos mostra de comum nestes três representantes da função paterna, a partir de sua crítica ao Édipo -- principalmente no que se refere ao sujeito moderno31-- é relativo ao gozo, isto é, como ele pode se distribuir, e por que não temos o gozo que deveríamos ter. Nesta mesma linha Lacan nos mostra como o pai é apenas uma figura de teatro, representa a função, pois ela é muito mais ampla. Como mostramos acima é através da instauração da linguagem, que submete o homem a uma perda, cria-se uma ordenação de outro nível, que busca ordenar, apesar de nunca completamente, a hiância criada pela desnaturalização que a fala promove.

Lacan irá definir como significante-mestre, aquilo que em nossa cultura veio a ocupar este lugar, isto é, o pai, da mesma forma que o Édipo freudiano. Uma lei comum que inscreve todos os sujeitos da mesma maneira, e que os obriga a ser um, a ter uma identidade definida e diferenciada. Esta forma contrapõe-se as formas apresentadas nas culturas que se apóiam em mitos, que permitem múltiplos significantes-mestres, isto é, que o sujeito se represente de diferentes maneiras, inclusive relativamente a quem se endereça e a situação em que se encontra.

Para ele o discurso do mestre, que a nosso haver instaura-se com o judeu-cristianismo, recalcou este saber do mito que permite a diversidade, e além disso mostrou-se afim com a ciência. Isto é, com a instauração da nova crença, temos uma aniquilação, gradativa como vimos com Dumont, da diferença. Começa-se pela criação do indivíduo-em-relação-a-Deus, onde todos são iguais, até a instalação, com a Reforma Protestante, do indivíduo-no-mundo, que dá origem a noção do indivíduo do direito moderno, todos são iguais perante a lei. Há somente uma maneira de inscrição, determinada pela criação do monoteísmo ocidental, que espalha-se, laicizando a idéia inicial. Esta expansão tem proporções bastante grandiosas, pois como nos lembra Lacan, que tomou em análise alguns africanos, que acabavam apresentando a estruturação subjetiva a partir do Édipo, e não dos mitos característicos de suas culturas.

No entanto, para ele o inconsciente é o resultado deste recalque do saber mítico, que através do retorno do recalcado, faz sua aparição, principalmente no mal-estar com identidade exigida pelo discurso do mestre. Essa unificação, essa impossibilidade da diferença, e a exigência da identificação do sujeito a imagem unificada imaginária, leva a sua fratura, e consequentemente ao mal-estar.

COMPARAÇÃO ENTRE A CONCEPÇÃO DE DUMONT E DA PSICANÁLISE

A partir do que foi exposto, verifica-se que, na hipótese de Dumont, o surgimento do judaísmo realiza uma retirada de Deus do mundo. Se retomarmos nossa hipótese anterior, de que esta nova religião modifica as possíveis representações da função paterna, podemos perceber que a postulação de Dumont é pertinente à nossa proposta. O que ele denomina de retirada de Deus do mundo, nada mais é que a impossibilidade de representar nas instituições sociais -- agora tornadas antagônicas (mundano) -- a Lei de Deus. Ela fica unificada em um só Deus (que não permite representação), podendo ser transmitida pelo pai, através do nome, inaugurando assim nossa cultura.

O cristianismo retoma esta unificação, e realiza um aprofundamento desta, a partir da concepção do indivíduo-fora-do-mundo. Esta concepção permite igualar todos os homens diante de Deus, buscando aniquilar as diferenças, antes representadas pelas diversas possibilidades de encarnação das inscrições subjetivas. Cada vez mais o indivíduo torna-se estranho ao mundo, diante do qual não há possibilidade de integração. A Igreja durante o período de transição, irá assumir o papel de representante de Deus, através de seus dignatários. Mas como vimos, com a Reforma, a concepção de impossibilidade de representar Deus, é retomada. Aqui, como nos mostra Dumont, Deus está definitivamente fora do mundo, ou seja, não pode haver representação da Lei, a não ser na consciência de cada indivíduo, na vontade dos eleitos. E não há mais razão para a tensão que existia anteriormente, entre o mundano e o extramundano, uma vez que Deus está presente na vontade do indivíduo, este pode cumprir seus desígnios sem intermediação.

É fundamental que lembremos que a ciência tem como momento inaugural o cogito cartesiano, que foi concebido no mesmo panaroma histórico que a Reforma. Descartes chegou a lutar em defesa da Igreja, mas era um homem culto que apesar das diferenças religiosas, tinha acesso a todos os ambientes. Sua proposta filosófica é pertinente ao espírito da época, acabar com os equívocos, erros que a percepção ocasiona, e unificar, através da razão, todo o conhecimento do homem. Além disso, é ele quem inaugura o discurso do indivíduo no campo do saber, é o primeiro filósofo a escrever em nome próprio, e a usar sua própria experiência subjetiva como guia.

Lacan já em 1948 no seu relatório apresentado no XI Congresso dos Psicanalistas de Língua Francesa - A agressividade em psicanálise - nos alertava sobre os efeitos dessa "... ausencia creciente de todas esas saturaciones del superyó y del ideal del yo que se realizan en toda clase de formas orgánicas de las sociedades tradicionales..." . Para ele como para o próprio Freud, que se pergunta em O mal-estar na civilização (Freud, 1930), sobre o destino do homem que torna-se a cada dia mais um "Deus de prótese". Ambos estão, a nosso ver, inquirindo sobre a regulação do gozo, uma vez que o homem tornando-se cada vez mais capaz de, para Freud, defender-se dos riscos que lhe atormentam, que o obrigavam a coexistir, e submeter-se a leis gerais representadas nas diversas instituições sociais, acabariam por viver no furor das paixões desregradas. E para Lacan, este mesmo homem torna-se prisioneiro de seu mito individual, não tendo possibilidade de reviver sua inscrição no universo simbólico, através das formas culturais.

Verificamos assim que a hipótese de Dumont sobre o nascimento do individualismo com o judeu-cristianismo, é bastante próxima, na linguagem psicanalítica, do declínio do que denominamos de função paterna. Gostaríamos de lembrar que não é uma decisão arbitrária de nossa parte, adotarmos como compreensão da "função paterna", as representações da castração, sendo a nosso ver uma demonstração de cuidado por parte de Lacan, ao estudá-la a fundo no seminário sobre a Ética (Lacan, 1959), ter buscado a tragédia, modelo que escapa a concepção ocidental moderna de família. É também com o judaísmo que se inaugura esta colagem da Lei ao pai, já demonstrando aí o primeiro passo no sentido da falência das representações que regulam o gozo.

Esperamos ter conseguido demonstrar que é possível uma aproximação entre a antropologia de Dumont e a psicanálise. Sendo que os frutos desta aproximação podem nos levar a compreensão mais ampla de nossa cultura hoje, e portanto do mal-estar na contemporaneidade, que acaba por aportar em nossos consultórios nos sintomas de nossos pacientes. Como mostramos em nosso trabalho de mestrado que os sintomas são determinados de acordo com as possibilidades culturais, e sendo traço característico da atualidade sintomas relacionados com uma desregulação excessiva do gozo, isto é, vemos o sujeito em sofrimento profundo, devido à impossibilidade de encontrar meios de regular seus impulsos, trazendo a cena desde a entrega ao gozo feroz da toxicomania, até a tentativa exagerada de controle da síndrome do pânico. É por esta razão que consideramos de capital importância buscarmos deslindar como chegamos a este tipo de configuração subjetiva, e quais as conseqüências que podemos esperar para subjetivação e a

teoria e prática da psicanálise nesta situação. Abaixo citamos um trecho de Lacan, que julgamos ser norteador da questão aqui exposta.

La relativización de nuestra sociología por la recopilación científica de las formas culturales que destruimos en el mundo, y asimismo los análisis, marcados con rasgos verdaderamente psicoanalíticos, en lo que la sabiduría de un Platón nos muestra la dialéctica común a las pasiones del alma y de la ciudad, pueden esclarecernos sobre las razones de esta barbarie32. *Es a saber, para decirlo en la jerga que responde a nuestros enfoques de las necesidades subjetivas del hombre, la ausencia creciente de todas esas saturaciones del superyó y del ideal del yo que se realizan en toda clase de formas orgánicas de las sociedades tradicionales, formas que van desde los ritos de la intimidad cotidiana hasta las fiestas periódicas en que se manifiesta la comunidad. Ya sólo las conocemos bajo los aspectos más netamente degradados. ... Comunidad inmensa -- en el límite entre la anarquía "democrática" de las pasiones y su nivelación desesperada por el "gran moscardón alado" de la tirania narcisista --, está claro que la promoción del yo en nuestra existencia conduce, conforme a la concepción utilitarista del hombre que la secunda, a realizar cada vez más al hombre como individuo, es decir en un aislamiento del alma cada vez más emparentado con su abandono original.33*

Notas

2 Hirzel, **in:** Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg. 48.

3 Clemente de Alexandria, **in:** Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg. 48.

4 Gelásio I, **in:** Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg. 56.

5 Todas as referências de Freud encontram-se em:FREUD, S., 1972-80 -- *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud [ESB],* 24 vols, Imago, Rio de Janeiro.

6 LACAN, J. --- O seminário: Livro XVII - O avesso da psicanálise, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro,1992

7 vale lembrar que apesar de não terem conhecimento da fisiologia da concepção, nenhuma culturas ignorava o papel do ato sexual. Isto fica demonstrado através dos ritos de fertilidade que freqüentemente envolvem a cópula (Levi-Strauss, 1988)

8 MOINGT, J. - *Religion et paternité*- in: *LITTORAL* nº 11/12, Editions Erès Toulouse.

9 LÉVI-STRAUSS, C. , 1991 -- *Antropologia Estrutural*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 4ª edição.

10 VERNANT, J-P., 1978 -- *A bela morte e o cadáver ultrajado* **-** in: *Discurso nº 9*, EDUSP, São Paulo.

11 VERNANT, J-P. - *O indivíduo na cidade* - in: *Indivíduo e poder*

12 DETIENNE, M., 1988 -- *Os mestres da verdade na Grécia arcaíca*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

13 MOINGT, J. - *Religion et paternité*- in: *LITTORAL* nº 11/12, Editions Erès Toulouse.

14 *Ibidem.*

15 Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg. 370.

16 Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg.

17 Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg. 373.

18 Relações lógicas possíveis: $\cup$ (união, representando o todo),$\wedge$ (e, adição) e $\vee$ (ou, inclusivo e exclusivo).

19 Relações lógicas possíveis: $\cup$ (união, representando o todo),$\wedge$ (e, adição) e $\vee$ (ou, inclusivo e exclusivo); e mais: $\cap$ (disjunção), $\supset$ (está contido), $\subset$ (contém).

20 Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg. 372.

21 Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg. 370.

22 Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg. 36.

23 Ibidem, pg. 43.

24 Ibidem, pg. 44.

25 Ibidem, pg. 45.

26 Troeltsch, E., **in:** Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg. 46.

27 Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg. 62.

28 Dumont, L. - O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna - RJ:Rocco, 1985, pg. 65.

29 Ou como definimos acima sociedade que tem outra ideologia que a judaíco-cristã.

30 LACAN, J. , 1987- *O mito individual do neurótico* - in: *FALO* Revista brasileira do campo freudiano, número 1, Fator Editora, Bahia, pg.9.

31 verificar: O seminário, LivroVIII - A transferência - RJ:Jorge Zahar Ed, 19

32 O grifo é nosso.

33 Lacan, J., 1990 - *Escritos*- Siglo Veintiuno Editores, México, 2 vols.,- vol. I, pgs 113 e 114.

Extensiones

Presentación de la sección "Extensiones"

Julio Ortega Bobadilla

También el pensamiento es un movimiento, auque sea invisible.
(Los avispones)
Peter Handke.

El nombre de Extensiones en esta revista *virtual*, llama a la reflexión sobre campos dónde el trabajo de inspiración analítica, entrelazado con la sociología no mecanicista que desecha el racionalismo a ultranza, produce saberes que incrementan la comprensión del mundo cambiante que vivimos y nos proveen un poco de luz en un camino de tinieblas.

En el horizonte llamado posmodernidad, las experiencias del cuerpo humano se han extendido proporcionándonos oídos y olfatos finísimos que traspasan la atmósfera, voces e imágenes alucinantes que podrían ser la envidia de Maupassant y Nerval. Hemos doblado los límites de la realidad y la irrealidad al punto que la imagen, se ha vuelto hoy un fenómeno de primer orden. La sociedad abierta que preconizaba Popper es una fantasía conveniente para algunos, que se alimenta de la ilusión de que vivimos en un mundo que ha antepuesto la libertad crítica y la democracia sobre todas las cosas.

La realidad es que somos alienados en un manicomio sin puertas. Los políticos no venden sus ideas sino su imagen, los elegimos como quien prueba una nueva cerveza. Somos ángeles caídos que vamos al gimnasio —untados de cremas adelgazantes—, a perder los kilos tragados en la ingesta de papitas sabor queso. Gracias a la imagen, podemos ser Romeo enamorado y Julieta apasionada, todo en el *cybercafé* a 40 ¢ de dólar por minuto. Somos manos, bocas, anos, sexos y ojos ansiosos. Una sociedad de vampiros que consume refrescos verdes, negros, morados y azules como si fuesen sangre de doncellas. Nuestras pequeñas almas sufrientes, se asoman por la ventana del internet a la realidad virtual, como niños indigentes detrás del cristal de una dulcería. Los anuncios invasivos al ojo de las grandes ciudades han encontrado un espejo interno en la pantalla de los cibernautas, adictos anhelantes de la estética de la imagen. Nuestro deseo es no sólo ser espectadores del fuego de esa hoguera llamada capitalismo tardío, queremos ser combustible, ser alcanzados por sus llamas y arder gozosos.

Todo es imagen... la realidad pareciera no existir más. Cuando descubrimos el artificio lo disimulamos, preferimos ser Morel engañado que enfrentarnos con la verdad.

¿Será qué no somos más que criaturas del *Nintendo*? Lo verdadero no interesa, queremos ser imagen y semejarnos a nuestros dioses: Elvis, Stallone, Madonna, Schwartzenegger (demonio vencedor del Demonio), Bill Gates.

Tenemos que agradecer a Alvaro Cuadra que en esta nueva colaboración con Acheronta, desentierre de su biblioteca un libro refulgente que creíamos olvidado. Ha leído para nosotros La invención de Morel, del genial compadre de Borges. En este texto, Adolfo Bioy Casares, se revela un Verne arrebatado que nos ha puesto a tiempo sobre aviso de las mieles del engaño, a los náufragos que arribamos a este nuevo siglo, prefiriendo el canto de las sirenas a luz de la estrella del norte.

Sazona su lectura con una cavilación sobre los signos en los nuevos tiempos y sigue al escritor argentino en su relato asombroso y profético, demostrándonos que el arte no sólo figura la realidad sino que la construye y la anticipa. Recomendamos al lector acompañarse con el libro de Bioy que narra una contingencia no imposible.

Con el sentido analítico que le conocemos, Cuadra no sólo describe el texto, sino que lo interroga y lo analiza, rescatando de la fantasía creativa los trozos de una realidad que ya vivimos, para preguntarse después de su lectura:

¿Qué ocurriría si una realidad virtual fuese plenamente interactiva?

Se cruzan apuestas entre los lectores de Acheronta.

¿Sobreviviremos a nuestros sueños?

La invención de Morel
Metáforas, imaginación y virtualidad

Alvaro Cuadra

1.- Las metáforas de lo fantástico

La época actual es pródiga en metáforas, *la globalización*, por ejemplo, ha dejado de ser una imagen geográfica para tornarse una imagen histórico –cultural; otro tanto ocurre en el ámbito comunicacional con la llamada *aldea global*. Es interesante notar que, de un modo u otro, las ciencias sociales acuden a la literatura como fuente de metáforas y descripciones de época. La búsqueda de metáforas no es sólo una cuestión estética, se trataría más bien de una remodelación continua de nuestro imaginario; esto es: dar un papel protagónico a la imaginación en la elaboración de nuevo conocimiento. Nuestra indagación apunta, justamente, en esa dirección: buscar en nuestra literatura nuevas metáforas que nos permitan *imaginar* lo que hemos llamado *la era de la virtualización*.

Durante la primera mitad del siglo XX , sociólogos e historiadores se interesaron por figuras tales como Scott, Balzac o Zola; estos grandes autores *realistas* proveían con su agudo genio las imágenes que sintetizaban el *zeitgeist* de la sociedad burguesa decimonónica. En la actualidad, resulta muy sintomático que las metáforas más sugestivas del pensamiento contemporáneo provengan, en especial, de lo que génericamente se ha llamado *literatura fantástica*: "*Aunque la literatura fantástica alcanza su apogeo durante el siglo XIX, los estudios dedicados a definir sus alcances, límites y posibilidades, proliferan en las últimas dos décadas de este siglo*" ((Alazraki,1983:15) Esto explica la fama universal de Borges o de Cortázar así como el creciente interés en Bioy Casares. Sospechamos que, como afirma Ianni: *"Las metáforas parecen florecer cuando los modos de ser, actuar , pensar y fabular más o menos sedimentados se sienten conmovidos"* (Ianni, 1996: 4). La metáfora no sólo es una analogía entre cosas disímiles como sostuvo Aristóteles en el libro III de su *Retórica* , pues como nos recuerda Borges se trataría más bien de un proceso mental que combina palabras: " *Son, para de alguna manera decirlo, objetos verbales, puros e independientes como un cristal o como un anillo de plata"* (Borges,1981:70). Si bien existe el anclaje escritural no podemos negar que la metáfora puede existir como un objeto no verbal, como imagen pura; así algunos cuadros de Magritte, por ejemplo, hablan por sí sólos. Como dice Ianni: "*La metáfora se vuelve más auténtica y viva cuando se reconoce que prácticamente prescinde de la palabra: vuelve a la imagen predominante como forma de comunicación, información y fabulación "* (Ianni ,1996: 6) Nos interesa destacar, precisamente, la metáfora como el primer paso en un proceso heurístico para configurar un sentido. Desde la perspectiva de las ciencias sociales al iniciar este tercer milenio, quizás haya llegado el momento de asumir en toda su radicalidad la paradoja según la cual no hay nada más *realista* que hacerse cargo de la *literatura fantástica* y sus metáforas.

La crítica literaria que se ha ocupado de lo fantástico reconoce, por lo menos, tres vertientes bien definidas. La *crítica narrativa,* practicada por Roger Caillos (Caillois, 1970), por ejemplo, intenta caracterizar lo fantástico como un género literario en que la eficacia radica en el tema tratado, temas capaces de producir *miedo* en el lector, así se habla de relatos de vampiros, fantasmas, etc. La *crítica lógica* o estructuralista, representada por Tzvetan Todorov (Todorov, 1972) se opone a la anterior en cuanto define lo fantástico desde reglas lógico –discursivas cuyo efecto es la *duda*en el lector en la medida que ve alterado su sistema percepción-conciencia. Por último está la llamada *crítica gnoseológica* que lee lo fantástico como metáforas alógicas, verdaderos *anacolutos* que arrastran al lector a la incertidumbre y la perplejidad; en este sentido, Jaime Alazraki (Alazraki, 1983) advierte en lo fantástico un status gnoseológico y epistemológico. Como afirma Alazraki: *"La metáfora como estructura de lo neo-fantástico se aleja de la definición aristotélica y se aproxima, en cambio, a la noción nietzcheana de la metáfora"* (Alazraki, 1983: 42) En cada metáfora de lo fantástico está en juego una *nueva postulación de la realidad*, un terreno en el que las leyes de la lógica al uso se desdibujan e irrumpe ese otro universo presentido por Heisenberg. La metáfora, entonces, es un instrumento de conocimiento en un *paradigma indicial,* verdaderos tanteos en una zona oscura e ignota. Alazraki concluye: *"La validez epistemológica de las metáforas de lo neo – fantástico tiene vigencia en esa capacidad humana de conocer intuitivamente: su territorio es la sensibilidad"* (Alazraki, 1983: 64*)* Visto desde esta perspectiva, nos parece legítimo y pertinente ocuparnos de una *narración fantástica latinoamericana* desde una mirada reflexiva de orden semiocultural.

2.-Faustine, Morel y los otros

Décadas antes de que *Star Wars* nos soprendiera con la proyección de imágenes holográficas, y mucho antes de que *Matrix* nos propusiera la realidad como un gran simulacro de una realidad anterior, un gran escritor argentino había explorado dichas posibilidades desde *lo fantástico*. En 1940, la Editorial Losada publicó el primer libro de Adolfo Bioy Casares *La Invención de Morel*, una novela breve prologada nada menos que por Jorge Luis Borges, a quien está dedicada la obra.

Borges, con la lucidez que le es característica, afirma de esta obra:"*No me parece una hipérbole calificarla de perfecta"* (Borges, 1999:15), inscribiendo la creación inaugural de Bioy Casares como una obra maestra de la literatura fantástica argentina. Con la perspectiva de los años, podríamos sostener que Bioy Casares escribió una notable novela de *ciencia ficción* que como *De la Terre à la Lune* de Julio Verne, hoy ya nos parece más una certera premonición que mera fantasía, acaso una mirada inédita, metáfora alógica, de lo que tenemos por realidad, más allá de las certezas anudadas por los silogismos. El mismo Borges nos ofrece, casi al pasar, una *clave de lectura* que se inscribe en nuestra línea de pensamiento al comentar a propósito de esta novela:*" En español, son infrecuentes y aún rarísimas la obras de imaginación razonada"*(Borges,1999: 14). Si la ciencia elabora leyes posibles a partir de hechos tenidos por "reales " ; la *imaginación razonada* procedería a simular mundos posibles desde una legislación concebible.

La novela está escrita en primera persona, a modo de exhaustivo informe. Un hombre fugitivo perseguido por la justicia se entera gracias a un exótico italiano que vendía alfombras en Calcuta, un tal Dalmacio Ombrellieri, de la existencia de una isla vacía desde 1924; se cuenta que dicho lugar es el foco de una extraña enfermedad que corroe la piel y mata en quince días a todo el que se atreve a pisar ese suelo de nadie. La desesperación de prófugo es tal que resuelve refugiarse en la isla maldita. Llega a la solitaria isla tras un tortuoso viaje. Poco a poco descubre que en medio de las construcciones abandonadas aparecen otros seres humanos a los que confunde, al principio, con alucinaciones y a los que empieza a espiar sigilosamente.

El nudo dramático de la novela gira en torno a la extraña relación entre el prófugo y Faustine, una cautivante mujer que comparte juegos y paseos con Morel y un grupo de turistas en la isla. Faustine es una mujer misteriosa que llega a convertirse en la obsesión de este secreto espectador:*"La miré escondido. Temí que me sorprendiera espiándola; aparecí, tal vez demasiado bruscamente, a su mirada; sin embargo, la paz de su pecho no se interrumpió; la mirada prescindía de mí, como si yo fuera invisible*" (Bioy, 1999: 43*)*. El prófugo, por cierto, no se ha hecho invisible, aunque no es visible para la imagen de Faustine. Aún más, descubrimos que las acciones de los personajes se repiten exactamente iguales cada tanto: *"Con lentitud en mi conciencia, puntuales en la realidad, las palabras y los movimientos de Faustine y del barbudo coincidieron con sus palabras y movimientos de hacía ocho días"* (Bioy, 1999: 62*).* Tanto el *déjà vu* como la invisibilidad del prófugo nos lleva a una conclusión ineluctable, estamos ante puras imágenes tridimensionales, hologramas que ocupan toda la isla; más todavía, la isla entera es un gran holograma. La ironía es que la *inmortalidad de la imagen* se paga con la descomposición y la muerte del original: la plenitud del signo exige y supone la abolición del referente. *"Los emisores vegetales – hojas, flores – murieron después de cinco o seis horas; las ranas después de quince"* (Bioy, 1999: 139*)*Sin embargo, en este *holograma perfecto* están , en principio, todos los atributos físicos del original y si como lo pensó Berkeley: *Esse est percipi*, entonces: *"Congregados los sentidos, surge el alma"* (Bioy,1999:107). Llevando esta hipótesis a extremos, podemos pensar en *simuladores holográficos de inmersión total* en que la experiencia sensorial sea tanto o más real que cualquier presunta realidad: ¿qué diferencia esencial se podría establecer entre esa *virtual reality* llevada a la perfección y lo que llamamos realidad?. En definitiva, como escribe Bioy Casares: *" Madeleine estaba para la vista, Madeleine estaba para el oído, Madeleine estaba para el sabor, Madeleine estaba para el olfato, Madeleine estaba para el tacto: ya estaba Madeleine".* (Bioy, 1999: 107). Si bien todas las descripciones de esta obra de Bioy Casares entran, como ya hemos dicho, en *lo fantástico*, debemos hacer notar que la actual tecnología se aproxima rápidamente a perfeccionar una *videomorfización polisensorial*, no muy distinta del invento de Morel. Según Debray (Debray, 1998: 299y ss), cuando los criterios de acreditación de lo real se tornan sensoriales y, especialmente visuales, estamos en un régimen *videocrático*. Sin embargo, habría que aclarar que un *régimen de significación* no puede limitarse tan sólo a la especificidad material significante sino a las nuevas modalidades del signo en sí y todo el entramado psico- social implícito. Es decir, cualquiera sea el estímulo sensorial concreto, lo cierto es que se produce un desplazamiento en las modalidades de significación, ya no ancladas en *matrices semánticas* sólidas sino en *perceptos flotantes*. Los *procesos de virtualización* traen consigo una inteligencia otra y una manera inédita de construcción de lo social. Una manera, todavía tosca, de evidenciar esta mutación es el tránsito de la *textualidad* hacia

la *hipertextualidad;* punto en el que coinciden las teorías postestructuralistas y los diseñadores de programas cibernéticos

3.- Morel, el pequeño dios

El invento de Morel es una máquina capaz de captar y guardar en un *disco* todas las sensaciones que conforman a un ser o cosa en un instante determinado y luego reporducirlo con la misma fidelidad del original. Esta invención es descrita en los siguientes términos: *" Una persona o un animal o una cosa es, ante mis aparatos, como la estación que emite el concierto que ustedes oyen en la radio. Si abren el receptor de ondas olfativas, sentirán el perfume de las diamelas que hay en el pecho de Madeleine, sin verla. Abriendo el sector de ondas táctiles, podrán acariciar su cabellera, suave e invisible, y aprender, como ciegos, a conocer las cosas con las manos"* (Bioy, 1999: 105*)*. El invento que se nos describe es, aún, más extraordinario: *"Pero si abren todo el juego de receptores, aparece Madeleine, completa, reproducida idéntica; no deben olvidar que se trata de imágenes extraída de los espejos, con los sonidos, la resistencia al tacto, el sabor, los olores, la temperatura perfectamente sincronizados".* (Bioy,1999: 105) Se nos hace saber que la máquina de Morel es una compleja instalación en red que cubre toda la isla: *" Un grupo de trasmisores vinculados al rodillo que hay en los bajos... Un grupo fijo de receptores, grabadores y proyectores, con una red de aparatos colocados estratégicamente que actúan sobre toda la isla...Tres aparatos portátiles, receptores, grabadores y proyectores,para exposiciones aisladas"*(Bioy,1999: 138*)* Es claro que toda la industria del *entertaiment* es incapaz, hasta la fecha, de proporcionarnos un artificio de esta calidad, pero no podemos negar que es, precisamente, lo que anhelan: una *realidad virtual* capaz de competir con la "*realidad".* La máquina ideada por Morel capta, graba y proyecta *todas* las cualidades sensibles de personas, animales y objetos. El mismo Morel reconoce, empero, que se trata de reproducciones carentes de vida: *"Para hacer reproducciones vivas, necesito emisores vivos. No creo vida. "*. (Bioy, 1999:107) Habría que hacer aquí una salvedad. Se han ideado programas experimentales que reproducen *seres virtuales* según los patrones de la vida microscópica que nos obligan a replantearnos la definición misma de *la vida*. Pero, lo que Morel pareciera sostener es que la máquina *capta un evento* y lo reproduce tal cual; su máquina no permitiría *generar nuevas eventualidades*; bien sabemos que cualquier *Nintendo* es capaz de generar un espectro de posibilidades, para no hablar de ciertos dispositivos inteligentes capaces de responder a contingencias inesperadas. Por otra parte, los *efectos especiales*pueden *resuscitar* a Marilyn Monroe o a Humphey Bogart en contextos diversos mediante el *montaje digital*. En pocas palabras, sí es posible *crear vida*, en el sentido de *generar nuevas eventualidades y contingencias;* nada impediría, en principio, filmar una película protagonizada por la misma Marilyn, con su imagen y su voz, con escenas que ella jamás vivió. Notemos que, finalmente, el fugitivo se integra a las escenas proyectadas en la isla, estudiando el *script* e introduciéndose en los diálogos*: "Estudié lo que dice Faustine, sus preguntas y respuestas; muchas veces intercalo con habilidad alguna frase; parece que Faustine me contesta.... Espero que, en general, demos la impresión de ser amigos inseparables, de entendernos sin necesidad de hablar*" (Bioy, 1999: 151*)* . Como en aquellos *videoclips* en que algún joven artista canta junto a Sinatra, el hombre solitario incluye su imagen reinventando la secuencia de eventos que se proyectan.

El prófugo busca su *inmortalidad* en una suerte de *montaje virtual* como única manera de alcanzar a su amada: *"...entré en ese mundo; ya no puede suprimirse la imagen de Faustine sin que la mía desaparezca... Cambié los discos; las máquinas proyectarán la nueva semana, eternamente"* (Bioy, 1999: 151) El precio de esta inmortalidad de la imagen es su propia muerte: *" Pierdo la vista. El tacto se ha vuelto impracticable; se me cae la piel; las sensaciones son ambiguas, dolorosas; procuro evitarlas"* (Bioy, 1999: 152*)* Bioy Casares utiliza la expresión *" fantasmas artificiales*" para referirse al status ontológico de estas imágenes; la expresión se nos aparece como una sugestiva metáfora y un verdadero oxímoron, entidades que habitan lo real como artificio; la virtualidad se instala, exactamente, en ese intersticio: ni copia ni original. Surge una inquietante cuestión, es que acaso toda la cultura humana no es sino un *fantasma artificial*, la superposición de un universo sígnico y abstracto sobre el telón de fondo de un *universo enigmático* ; es que acaso, finalmente, no hemos visto siempre dos lunas y dos soles: *" Estamos viviendo las primeras noches con dos lunas. Pero ya se vieron dos soles. Lo cuenta Cicerón en De Natura Deorum".*

(Bioy, 1999:78)La *virtualidad* recubre la totalidad del universo; ya no serán sólo los personajes, sino la isla, ya no la isla sino el cielo y los astros.

4.- Un intruso en una isla virtual

Llama la atención el lugar del prófugo en esta *isla virtual*, un ser ajeno y solitario que se mueve entre imágenes, sin llegar nunca a interactuar con ellas; se trata , en principio, de un *pasivo espectador*. Sin embargo, hay un sutil hilo que lo une a la trama que se repite ante sus ojos: *el deseo*. Se enamora de Faustine, como Bioy se enamoró alguna vez de una actriz de cine. Es muy interesante advertir en este punto una prolongación de la metáfora del cine.

Desde el punto de vista del recién llegado, las imágenes son los intrusos, seres inalcanzables: *"Acumulé pruebas que mostraban mi relación con los intrusos como una relación de seres en distintos planos"* (Bioy,1999 : 82) Notemos que la carencia de interactividad que redunda en su invisibilidad es la mejor prueba de la *no realidad* de estas imágenes: "*Se me ocurrió (precariamente) que pudiera tratarse de seres de otra naturaleza, de otro planeta, con ojos, pero no para ver, con orejas, pero no para oír? (*Bioy,1999 : 80) . ¿Qué ocurriría, sin embargo, si una *realidad virtual*fuese plenamente interactiva?. El criterio de realidad se fundamentaría en las lógicas significantes, con la salvedad, claro está, de una interacción plena en tiempo real. Si el deseo agitaba la vida del protagonista, éste se extingue en cuanto advierte la *falsedad* de las imágenes: *" Es verdad que el roce de las imágenes me produce un ligero malestar... Estoy acostumbrándome a ver a Faustine, sin emoción, como a un simple objeto"* (Bioy, 1999 : 119). Volvamos sobre este aspecto, Faustine es *objeto* (cosa) en cuanto no es posible interactuar con ella, el deseo queda abolido en cuanto no es posible entablar una *relación sensorial* con ella. La interacción en el plano de los estímulos, es decir, de los significantes, es parcial: el prófugo ve y escucha, pero le está vedado *ser parte de* la escena que presencia. El paso siguiente es, desde luego, *pragmático*; sólo la relación signo – usuario haría posible *ser parte de* ese mundo. De suerte que, una realidad virtual plena sólo es imaginable como *percepción e interacción*. De aquí que los esfuerzos tecnológicos actuales vayan en esta doble dirección, perfeccionar las imágenes polisensoriales y, al mismo tiempo, crear *interfaces* de inmersión total. En el límite, la realidad virtual sólo puede plantearse como una *experiencia análoga* a la "realidad"; la *experiencia* a la que aludimos comprometería, desde luego, la integridad de la *experiencia humana*, única manera de *ser parte* del nuevo mundo. Es obvio que un videojuego dista mucho, todavía, de esta posibilidad; sin embargo, hay algunos indicios semioculturales dignos de considerarse.
El *Nintendo* permite que el jugador ingrese en un mundo con una lógica determinada por un *relato* dado, en rigor, *un saber narrativo* ; el *sentido* de ese micromundo virtual emana de la conjunción *sintáctico – pragmática*, esto es: de una cierta disposición significante (estímulos) y el uso particular que haga el usuario, su *performance*: el *sentido* que un juego puede tener para un jugador depende estrictamente del uso que haga del dispositivo, habría que repetir con los filósofos del lenguaje : *meaning is use.* Se podrá alegar que se trata de *sentidos encapsulados* y preestablecidos, pero sin un gran esfuerzo podemos imaginar realidades complejas, al modo *Matrix,* en que los *sentidos posibles* no resultan tan obvios ni previsibles. La cuestión es que, desde un punto de vista teórico, nada impediría concebir una *experiencia virtual análoga plena*, un holograma perfecto.

5.- El holograma perfecto: las moscas virtuales

Bioy Casares desliza en su texto un par de frases al pasar, que logran deslumbrarnos y perturbarnos por su contemporaneidad y vigencia: *" Nuestros hábitos suponen una manera de suceder las cosas, una vaga coherencia del mundo. Ahora la realidad se me propone cambiada, irreal"* (Bioy, 1999:)La máquina de Morel logra reproducir la realidad con tal grado de perfección que signo y referente se hacen indistingibles; estamos ante una *videomorfización perfecta*; hay una clara alusión cósmica de esta operación cuando se nos relata que en el cielo de la isla hay dos soles y dos lunas. Signo y realidad se confunden absolutamente hasta hacerse una, lo impensable: *el mapa y el territorio* se hacen indisociables.. Como apunta el perplejo narrador imaginado por Bioy Casares: *"Las copias sobreviven incorruptibles. Ignoro cuáles son las moscas verdaderas y las artificiales"* (Bioy, 1999:) Los *procesos de virtualización*, en última instancia, nos plantean exactamente este problema: la imposibilidad de distinguir entre las moscas verdaderas y las artificiales.

Es más, en una nota al pie de página se nos informa que Morel es autor de un opúsculo titulado *Que nous envoie Dieu?*, palabras del primer mensaje de Morse, y contesta: *Un peintre inutile et une invention indiscrète*. Extremando la metáfora que se nos propone, imaginemos un *holograma perfecto* cuyos *pixels* (picture elements), estuviesen constituidos por puntos de energía a escala nanométrica, tan diminutos que nos dieran la sensación de continuidad y solidez de todas las cosas; pues bien, a ese flujo de energía y de tiempo, cuadro inútil e invención indiscreta, lo llamaríamos *universo*. Tal

es la sobrecogedora cosmovisión que se desprende de *La Invención de Morel*, una paradójica *eternidad rotativa*, atroz para un hipotético espectador , satisfactorio, en cambio, para los personajes que viven cada vez como si fuese la primera ; como señala nuestro autor: "*El hecho de que no podamos comprender nada, fuera del tiempo y del espacio tal vez esté sugiriendo que nuestra vida no sea apreciablemente distinta de la sobrevivencia a obtenerse con este aparato"* (Bioy, 1999:123) Un universo tal supone concebir la realidad como un *logiciel* en que una cierta legislación generatriz , sea que la llamemos *cosmos, reglas constitutivas u ordo naturalis* , estatuye los límites de los mundos posibles. Así, la pretendida realidad no es menos *virtual* que cualquier otro artificio sígnico. Llevando la metáfora a sus últimas consecuencias, la realidad de la vida humana se realizaría de un modo análogo a las imágenes de Morel: *" Puede pensarse que nuestra vida es como una semana de estas imágenes y que vuelve a repetirse en mundos contiguos"* (Bioy, 1999: 128)

La *tecnología* de Morel ha perfeccionado los *procesos de virtualización* que han estado presentes a través de los distintos *regímenes de significación* de la cultura humana, desde el *homo pictor* a nuestros días: *" Un hombre solitario no puede hacer máquinas ni fijar visiones, salvo en la forma trunca de escribirlas o dibujarlas, para otros , más afortunados"* (Bioy, 1999: 120*)* Tanto la escritura como el dibujo serían *formas truncas* , precarias e imperfectas, del deseo humano para *fijar visiones.* Morel ha creado un *holograma* que se aproxima a la perfección, pero las imágenes todavía no viven, por eso leemos: "*Y algún día habrá un aparato más competo. Lo pensado y lo sentido en la vida – o en los ratos de exposición – será como un alfabeto, con el cual la imagen seguirá comprendiendo todo... "* (Bioy, 1999: 123) Si bien detrás de estas disquisiciones late la noción de*inmortalidad*; ello no desautoriza leer el relato en tanto *imaginación razonada*. En este sentido, el *holograma perfecto* sería aquel en que toda imagen se hace indistinguible de lo que tenemos por realidad; la *virtualización análoga plena* se identificaría con nuestros *procesos psíquicos* más profundos, con nuestra experiencia en este universo. El hecho de que el paso decisivo hacia tal perfección sea eminentemente perceptual, nos parece muy provocativo y sugerente, pues representa, ni más ni menos, la impronta de la cultura contemporánea. Si hay algo que distingue el*régimen de significación virtual – massmediático* es, precisamente, la subordinación de los ódenes semánticos y referenciales a la lógica significante en una semiosis infinita. En pocas palabras, si hay algo que caracteriza la cultura contemporánea , y la *imago mundi* que se desprende de ella , es un vasto *proceso de virtualización,* que como el laberinto borgeano no posee " *anverso ni reverso, ni externo muro ni secreto centro"* , pues, "*el alcázar abarca el universo"* (Borges, 1980: 25) De este modo, *La Invención de Morel* resulta ser un texto paradigmático en la consolidación de un nuevo imaginario que se proyecta hacia el nuevo milenio, como un inquietante holograma que abarca todo el universo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Alazraki, J. (1983) **En busca del unicornio**. Madrid. Gredos

Bioy Casares. A. (1999) **La Invención de Morel**. Buenos Aires. Emecé Editores

Borges. J.L. (1980) **Nueva antologia personal**. Barcelona. Editorial Bruguera.

-- -- -- (1981) **Historia de la eternidad**. Buenos Aires. Emecé Editores

Caillois, R. (1970) **Imágenes, imágenes**. Buenos Aires. Editorial sudamericana.

Debray, R. (1998) **Vida y muerte de la imagen** . Barcelona. Editorial Paidós

Ianni, O. (1996) **Teorías de la globalización**. México. Siglo XXI Editores

Todorov,T. (1972) **Introducción a la literatura fantástica**. Buenos Aires. Editorial Tiempo Contemporáneo.

"Cosas béteras"

Presentación de la sección "Cosas béteras"

Albert Garcia i Hernandez

Luego, ya lo sabemos, la historia se explicará como se explicará. Hay tantos ejemplos que empieza a resultar difícil encontrar la excepción a una regla.

La nueva andadura de Acheronta, desde que su director tuvo el coraje y la generosidad (conceptos difíciles en los tiempos que corren) de invitar a la confección de un consejo de redacción desuniformizado, ha dado un fruto carísimo por lo esporádico en un tiempo de abundancia global. Algo que uno desearía no significar para que, así, siguiera con su vuelo particular. Le llamaría encuentros si ese vocablo no hubiera padecido la misma contaminación que otras cosas y alguien -siempre los hay- no estuviera dispuesto a enseñarnos que no es eso sino lo otro.

Sorpresas? Hallazgos? Desconciertos? Heterodoxias? Confluencias?...

Como diría un viejo periodista castellano: ...y qué más da?

Un fruto adornado con algo valiosísimo, por lo escaso, como es el humor.

Fue que corrían -sí, corrían. Quizá huyendo hacia delante de lo que fue esa cosa rara de dos años antes- los años iniciados en el 70 y se recomponía y se lamía las heridas cada cual, cuando la segunda explosión de tanto material acumulado hasta la primera explosión trató de encontrar sitio y desahogo en algo.

También en las instituciones psico-psiquiátricas (cómo llamarlas si no, tratándose de bodas que unían dos campos?). Y, también, o sea, también, hubo lo que se llamó antipsiquiatría. Hay textos de Laing y de Cooper que habría que releer. No pasaría nada grave por hacerlo. Pero, como siempre, si la teoría se desarrollaba bajo el calorcito de países no regalados por el clima, la práctica -una vez más- hizo correr la sangre, sea ésta la que sea, allí donde vivir se hace más soportable fuera de las casas no acondicionadas para lo sesudo. Digamos, bajo ese paralelo que divide Europa en un lugar que toma el adjetivo de mediterráneo.

Valencia (España) no fue una excepción, aunque la historia no ha dado todavía cuenta de ello. Y, en Valencia, a unos pocos kilómetros, en un pueblo llamado Bétera del que no quisiéramos que su significante quedara fijado así, jóvenes doctores, trabajadores de lo social, incluso precursores de ONGs, se unieron en otro escalón de la utopía que renace en cada escalón del malestar.

Solicitamos una pequeña historia de algún coordinador de aquello. No pudo ser. Pero pudo ser esto que ofrecemos aquí y que supera, con su estilo impecable y su honestidad a prueba de calumnias, lo que también fue.

No exento de desconcierto en el consejo de redacción, éste optó por su publicación y, lo que da una idea de tal talante, por la creación de un nuevo sector en Acheronta, en homenaje difuso de lo que aterrizó: béteras.

Porque, en definitiva, estamos seguros de que mucha más gente, a su manera, vio y vivió algo parecido -que no igual- a esto.

Si la condición del analista también pasa por la solitud, quede aquí constancia de que no lo es tanto en algunos lugares que pueden ser vistos como colectivos sin sufrir un infarto teórico-ortodoxo.

Luego, ya lo sabemos, la historia se explicará como se explicará.

Albert García I Hernandez

La cosa / Bétera

Julio Mañez

LA COSA/ BETERA (I)

Dejé el trabajo en el Psiquiátrico de Bétera a causa de un suceso lamentable. Y evitable, en mi opinión. Entré de guardia nocturna un anochecer de primavera de 1981, en el pabellón número 10, llevado por un grupo de tratantes dados a la antipisiquiatría. En las notas de a diario figuraba una en la que se recomendaba el seguimiento especial de uno de los internos, un labrador de una población de la huerta de unos 40 años, porque estaba muy agitado y se temía que cometiera una locura si, como tantas veces había ocurrido antes, abandonaba el recinto por uno de los innumerables agujeros de la valla metálica que lo cercaba. Cuando inicié la guardia en el pabellón -en solitario, por cierto, cuando acuerdos previos aconsejaban la presencia en las guardias nocturnas de no menos de tres tratantes, para unos 68 internos- el interno en cuestión ya no se encontraba en el pabellón, y en vano traté de localizarle. Acompañé al comedor a cenar al grupo de 60 internos, y ya más o menos sentados en sus mesas tuve un descuido y el resultado fue que entre 3 de los internos se zamparon los 120 huevos fritos que estaban dispuestos en las mesas. Se montó la bronca que es fácil imaginar, y regresamos como pudimos al pabellón (pude conseguir algunos plátanos para los que se quedaron en ayunas). Al amanecer llamaron diciendo que el interno en fuga había amenazado en su pueblo a un industrial -según él, le debía dinero- con el tablón de una obra en construcción, de modo que avisaron a la guardia civil, la que -"dada su actitud agresiva", según precisaría la nota oficial- lo mató allí mismo de un tiro entre los ojos. Esa madrugada me despedí de un trabajo abrumador en el que conseguí aguantar un par de años.

En realidad, entré a trabajar en el Psiquiátrico de Bétera, como auxiliar psiquiátrico, un poco de casualidad y llevado de mi interés por la psiquiatría en general y por la obra de Freud en particular.

Aquello era un conglomerado de 12 pabellones que albergaban a medio millar de internos, contando los numerosos ingresos de fechas más o menos recientes y el gran número de psiquiatrizados de toda la vida, personas muy seriamente deterioradas, que habían sido trasladados desde el antiguo hospital de Jesús. Estuve un mes en Admisiones, donde ví cosas que casi nadie creería, y después me trasladaron al pabellón 6, feudo de un tal Dr. Roca que me parece a mi que disfrutaba recetando electrochoques -que nunca administraba personalmente, por supuesto- y cócteles de eutimox y haloperidol, con todo el akineton de por medio que fuera necesario. "Ya sabes, para que no se enganchen". A los tres días de estar allí supe que iban a electrocutar a un chaval de 20 años, le di el dinero que llevaba encima y le ayudé a salvar la verja. Esa hazaña, de cuya irresponsabilidad me averguenzo al contarla, llegó a oídos de un antipsiquiatra que dirigía el pabellón 10, quien me llamó a su lado ya que, de todos modos, yo no podía seguir ayudando, siquiera fuera como auxiliar, al carnicero lobótomo en la privada, Dr. Roca.

La situación en el 10 era casi de caos absoluto. Había mucho Laing, mucho Cooper, mucho Basaglia por el medio. Y mucho desconcierto. Y una incapacidad absoluta, en lo administrativo, y también en lo asistencial, para defender ese islote en medio de tantos pabellones instalados en el medicamentazo y tentetieso habitual. El resultado era que teníamos el pabellón con los internos más aparatosamente felices de todo el recinto hospitalario pero también a los más embroncados, de manera que los líos con la dirección, los vecinos colindantes al hospital, las policías municipales y los jueces eran continuos, sin estar en condiciones de imponer de verdad alternativa alguna a esa restricción global que era el hospital en sí mismo. Simplemente, éramos los exóticos de una historia cruel, rodeados de enemigos, lo que reforzaba nuestra terrible cohesión de heraldos de la modernidad psiquiátrica en un medio que no toleraba sino tristezas y sometimiento. En cualquier caso, y en otro momento me extenderé más sobre este asunto, en Bétera aprendí dos o tres cosas.

Que el loco es el ser más indefenso de este mundo -más que los niños, y ya es decir-, que de algún modo se distingue al loco por su incapacidad para decidir qué hará en el minuto que sigue a su presente, y que no sirve de nada estar contra la medicalización cuando la crisis de agitación existe y ante ella no valen de nada las buenas palabras de la antipsiquiatría. También aprendí que casi siempre respetábamos nuestros horario -el interno ignora incluso lo que eso quiere decir- y que nos largábamos a cenar en comandita sabiendo la impotencia que dejábamos tras los muros. No se trataba, desde luego, de encerrarnos por solidaridad con los internos, pero tampoco, me parece, de hacerles creer que en el fondo éramos iguales.

Por no mencionar el hecho de que a fin de mes nos ingresaban la nómina en el banco, exultante experiencia que me parece en todo ajena a las expectativas del interno. En realidad, entre la colección de delirios de internos de los que tomé nota, no figura para nada un delirio de esa clase.

(Continuará)

BETERA (2)

(02.04.01)

Las contradicciones más sobresalientes que percibí durante el tiempo de mi trabajo en el Hospital Psiquiátrico de Bétera se vinculan con el aspecto asistencial, pero también con el teórico. Hablo de los dos pabellones progresistas, no del resto de las instalaciones, en manos casi todos de locos o de simples asesinos del alma y del cuerpo.

Decía Trotsky -quien, de otro lado, no me cae demasiado bien- que el Partido empieza por la ilusión de representar la voluntad del pueblo, una función que será sustituida por el Comité Central, después por la Ejecutiva, hasta llegar a la situación en la que la voluntad del pueblo coincide necesariamente con la opinión del Secretario General. Esa absurda operación reduccionista se reproducía en numerosos aspectos de las prácticas teóricas y asistenciales en los pabellones antipsiquiátricos de este hospital psiquiátrico, tal vez porque entonces todavía coleaba la actitud política bautizada como Entrismo y porque algunos creyeron posible no sólo desmontar el aparato loquero de la burguesía en su conjunto, lo que no era tarea pequeña, sino incluso dinamitar desde dentro la práctica de un hospital absolutamente psiquiátrico estando en la minoría que indica el control a medias de dos pabellones sobre doce, con la enemiga además de la Dirección y de la Administración (más peligrosa esta segunda instancia numeraria que la primera, con todo: "Usted haga las Leyes, que yo redactaré los Reglamentos".

Contradicciones asistenciales.- Desde el supuesto ilusorio de que el interno era un igual con problemas diferentes a los nuestros, se trató de borrar diferencias de tipo vital. Si todos podíamos acabar locos, los locos reales no eran más que una avanzadilla de nuestro futuro más probable. Se teorizó esa postura un tanto a hurtadillas, confundiendo el antes con el después. Se olvidó que, cualquiera que fuera nuestro grado de admiración o de desdén hacia el loco, ellos no habían elegido esa profesión. ¿La teorización? Muy simple. El loco era el profeta sagrado de la antigüedad clásica, en la Edad Media se lo quemaba sin más, en la Ilustración se lo internaba para cuidarlo de sus muchos enemigos y bajo el psicoanálisis se lo trataba como una rareza antropológica. Se estaba contra todas esas prácticas digamos terapéuticas, sin acertar a poner en su lugar algo distinto a un ilusorio panigualitarismo de gradación diversa que, en mi opinión, era cualquier cosa excepto el camino para comprender y ayudar, si de eso se trataba, a las personas que no dieron en su vida con una conducta distinta a la del silencio obstinado a la del estrépito de sus accesos de furia. Tanto una respuesta como la otra me parecen muy alejadas de la que conviene al sujeto -sea lo que sea lo que se entienda por esa atrocidad- para atender a las demandas de la vida.

(Continuará, tal vez)

BETERA (3)

(03.04.01)

Sería desmesurado responsabilizar a la cuña antipsiquiátrica de los males que aquejaban al hospital de Bétera, sobre todo si se atienden las penosas condiciones en las que trabajaban, sometidos a una presión sin cuento por parte de la psiquiatría tradicional, mayoritaria en el recinto. Por otra parte, conviene no perder de vista que los nuevos ingresos de internos se decidían por la voluntad de la familia o del juez de guardia (ambos querían desembarazarse de sus problemas desviándolos hacia la ficción terapéutica de la institución manicomial), lo que quiere decir, con todo lo que ello implica, que ningún interno solicitó jamás ser ingresado en un lugar semejante. Dicho de otro modo, estaban allí contra su voluntad, y no como nosotros, que bien podíamos (como así ocurría a menudo) dejar ese trabajo y que, de todos modos, no estábamos forzados a convivir durante las 24 horas del día.

Ellos, sí. Esa diferencia, que todavía me parece crucial, basta para desenmascarar las ilusiones antipsiquiátricas tanto acerca de su actitud humanitaria como de sus condiciones de eficacia real. En realidad, se trataba, me temo, de otra variante de la irresponsabilidad social. La experiencia fracasó, pero insisto en que no podía ser de otra manera y que lo sabíamos, que nuestro resistencialismo fue nefasto para los loquines y que mientras duraron las alegrías asistenciales se jugó de una manera patética con las expectativas creadas en no menos de dos centenares de internados malgré lui. Si hay que ser cínicos, la ventaja del psiquiatra carnicero es que hacía saber al ingresado, desde el principio, que le convenía abandonar cuanto antes toda esperanza, de manera que hasta el loquito más lerdo sabía desde ya a qué atenerse.

Relataré con brevedad dos casos, sin que ello quiera decir que renuncio a seguir otro día con el hilo general.

UNO. Trabajo en Admisiones. un padre trae a su hijo de 16 años enredado en lo que parece una depresión severa. Su relato es que salió a la montaña un fin de semana con un grupo de amigos y amigas, y que a su regreso se encerró en su habitación, negándose a tomar nada y a dejarse ver durante una semana. Finalmente, es sacado por la fuerza e ingresado en Bétera. Mi primera impresión ante el joven es, ante todo, la de que está muy ofendido y que no comprende la actitud de su padre. Por lo demás, permanece mudo durante la hora que dura la ceremonia de admisión. Sólo en virtud del testimonio de su padre, se le obliga a tomar neurolépticos esa misma noche. Nadie habla con él durante los días siguientes para tratar de conocer su versión. Únicamente, se le medica y se le fuerza a comer, etc. Se deteriora rápidamente, ya es casi uno de los zombies de toda la vida que deambulan por el hospital. Consigo aproximarme a él mediante algunos paseos matinales, y 15 días después reconstruyo una pequeña historia seguramente de mayor calado: en esa excursión, los amigos tuvieron relaciones sexuales, y a él le fue imposible porque no logró una erección. Nadie se tomó la molestia de seguir indagando por esa vía. Un mes después, deambula por el hospital, no se ducha, no se cambia de ropa, no come, no se resiste a nada, lo electrocutan. Ya está psiquiatrizado hasta la médula. Con 16 años. Tristeza. Desesperación.

DOS. En el pabellón "antipsiquiátrico". Traen de Admisiones a un joven de 24 años. Está muy agitado. Es de Cuenca, y parece que ha querido matar a su padre sin motivo aparente. Gesticulación descontrolada, delirio verbal, etc. Lo primero que hace al acompañarle a su habitación es destrozar el colchón. A continuación se desnuda y baja corriendo las escaleras. Se le medica esa noche, el cóctel acostumbrado. Se niega en los días siguientes a cualquier interrelación, habla solo casi siempre, delirando, y va todo el día desnudo, aunque está algo menos violento. No se intenta nada para establecer con él algún tipo de comunicación, ni verbal ni de otro tipo, y tampoco él se relaciona para nada con ningún otro interno. Se dice que hay que respetar su intimidad (¡como si esa parodia de intimidad fuese elegida!). Actúa como si se sintiera amenazado de continuo, no sale del pabellón, recorre los pasillos en bolas y de vez en cuando pide -por gestos- algo de agua. Pasan los días, todo sigue igual, aunque está tranquilo si no se meten con él. No participa en lo poco que se hace, etc. Una noche de febrero, con mucho viento, le molesta el sonido del televisor en la sala común, le dice a un interno que la apague, este se niega, lo coge, lo zarandea, le da un empujón, y el otro cae y se golpea en la nuca con el borde de la repisa de la ventana. Creo que murió días después. Como es natural, el personal tratante está muy estresado, etc., y no siempre se encuentra en condiciones de cumplir con los horarios establecidos, etc. También esa noche sólo había un auxiliar de guardia. Un auxiliar, y un estudiante de último curso de Medicina que estaba encerrado en su cuarto preparando exámenes.

Para aliviar un poco, contaré una anécdota jocosa.

Mi primera noche en Admisiones fue muy divertida. Como es lógico, yo iba allí dispuesto a rescatar a los loquines de la barbarie, así que cuando, hacia las once de la noche, trajeron en ambulancia a un interno -corpulento, de un metro noventa de estatura, y con los ojos más brillantes que yo haya visto en mi vida- que estaba en fuga durante los dos últimos días, me acerqué a él como si no pasara nada y casi dándole palmaditas en la espalda. Uno de esos auxiliares-policía, que estaba allí casi toda la vida, me avisó de que tuviera cuidado. Apenas un segundo después de esa advertencia, el locazo me había agarrado del cuello por detrás con una sola mano mientras que con la otra se entretenía en arrancarme uno a uno los pelos de la barba. Fui rescatado más o menos indemne después de no poco estrépito, al locazo se le amarró a su cama y se le instaló un gotero (con el cóctel de rigor y algo de suero, supongo), y el auxiliar antiguo me miró con desprecio antes de decirme: "Te lo dije". Tres días después despertó el loco, sin acordarse de

nada y con una expresión radiante, extraordinariamente feliz. Le serví la comida y me dijo: "Tu eres nuevo aquí, ¿no?".

BETERA (4)

(04.04.01)

Para no concluir. Todo es uno y lo mismo.

Mi hija, de dos años y dos meses (perdón por esta debilidad personal; pero todo lo es, quiero decir débil y personal), viene a casa desde la guardería, me invita a pintar alguna cosa en un papel, me dice "fenomenal" antes de que termine de dibujar la mano que me indicó, y añade, como si no se dirigiera a mi, que si no me porto bien, se enfadará. Portarse bien, portarse mal, portarse de alguna manera, portarse. Autoportarse. Suministrar el tiempo necesario para hacer las cosas. Lo traduzco sin dificultad, aunque con alguna inquietud -perdón- de padre. Va a un colegio de semielite, o de elite venida a menos por la presión de la demanda, en el que una joven maestra (cuidado), seguramente subcontratada, y una ayudante (más cuidado todavía, por más subcontratada) se las tienen que ver con 28 niñas y niños de entre dos y cuatro años. La hecatombe educacional, las prisas, el agobio, la deseducación minuciosa y bienintencionada. La incidencia de la presión del mercado sobre la educación temprana de los niños. O al revés. Es Bétera, en una dimensión más peligrosa. Los niños, en principio, no demandan ir al cole, porque ignoran lo que eso pueda ser, aunque a lo mejor después les contenta. De una manera muy precisa, quiero decir, se los interna, se los ingresa en un orden del que deberán descubrir las claves que no les pertenecen y acabarán haciendo suyas, sin que nunca sepamos qué podría haber ocurrido de otro modo, si lo hubiera.

Desconfío de los maestros, tanto de escuela como de instituto o de universidad. Y con mayor razón, de los maestros difusos, ainstitucionales.

El drama de Bétera, para seguir con la Cosa, es que nadie quería (deseaba: en las escuelas de guionistas de cine norteamericanas se distingue muy bien entre la querencia y el deseo, a la hora de abordar los rasgos de la construcción de los personajes, mira tu por dónde, desde el supuesto -tal vez conductista- de que alguien quiere algo que estaría subordinado a la estrategia de su deseo), el drama de Bétera, en fin, como supongo que de toda institución psiquiátrica, es que nadie quería estar allí, lo que muchas veces contrastaba de una manera notable con la voluntad de permanencia, bien fuera por los quinquenios del funcionariado, por el prestigio de una profesión por entonces tal vez equiparable a la de ingeniero (eso ha venido a quedar en nada), o por la voluntad difusa de contribuir a la solución de asuntos sin remedio, que masoquistas de postín merodean también en los asuntos del alma y de su conducta más visible. Pero los que menos querían de entre todos los que no querían estar allí eran los loquines, precisamente los únicos que permanecían encerrados sin otra expectativa que habituarse a un entorno de encierro que directamente los despreciaba. Los tradicionales los sedaban, los liberales hacían fingidos talleres "de animación", los antipsiquiatras los utilizaban para sus perversos ejercicios de retórica teórica, o al revés, da lo mismo.

Sostengo (y continuará) que nadie que no haya estado de guardia nocturna sabe lo que es la locura en sus curiosas manifestaciones de noche, y según haya sido la velocidad del viento durante la tarde.

Los médicos nunca estaban, claro. A veces, en lo que a mi respecta, cuando conseguía que casi todos los loquines se fueran a dormir más o menos a su hora, me acompañaban pese a todo tres o cuatro en el cuartito que hacía de despacho, hasta bien entrada la madrugada. El inolvidable señor Cuevas, loco de toda la vida, por ejemplo, y gran conversador estrafalario, que cuando El Chispas, pirómano homologado, aseguraba disponer de tres almas, y a veces hasta de cuatro, me decía "Julio, no les hagas caso, ¿no ves que no razonan". Etcétera.

PsicoMundo

Presentación de la sección "PsicoMundo"

Michel Sauval

En esta sección presentamos algunos de los nuevos espacios creados en PsicoMundo

"**El sitio de la melancolía**", desarrollado y animado por ***Gerardo Herreros***, abre un nuevo estilo de espacios en PsicoMundo. Los hemos llamado "Espacios Enciclopédicos", porque una de sus características es la extensión y amplitud en la cobertura de un tema. Sin embargo, esta clasificación no hace mas que ayudarnos en el ordenamiento de los materiales en nuestro sitio. Lo fundamental es que es el resultado de un interés vivo, y particular, por un tema (o un significante). Es asi como hacemos, y desarrollamos las cosas en PsicoMundo: a partir de algun deseo.

El **foro de psicoanálisis y cine** da lugar a una antigua tradición de intercambio entre estas dos prácticas, animado por la pasión y el gusto de su coordinador, ***Julio Ortega Bobadilla***. En este foro se ofrece gran cantidad de articulos y materiales, y es un espacio para volcar debates de opiniones.
Este foro integra un área de foros temáticos, en PsicoMundo, cuya diferencia con lo que suele llamarse foros, en Internet, radica en que el acento no está puesto en una implementación tecnológica sino en la coordinación y edición de contenidos de calidad.

Es esta, justamente, una marca diferencial de PsicoMundo: un portal desarrollado por psicoanalistas y profesionales de la salud mental, con la ayuda de algunos técnicos, y no un sitio desarrollado por técnicos o empresarios, con la ayuda de algun psicoanalista. Es esto, seguramente, lo que hace que, a pesar de los repetidos y constantes intentos por copiarnos, PsicoMundo sea algo siempre imposible de igualar.

Aprovecho la ocasión para anticipar, o anunciar, algunas de las novedades de PsicoMundo para el próximo semestre:

- un nuevo número de la revista de psicoanálisis con niños, Fort-Da, y la constitución de ese espacio en un portal de psicoanálisis con niños
- un nuevo número de la revista Relatos de la Clínica
- un nuevo número de la revista La Salamandra (antropología y cultura)

Psicoanálisis y letras

Presentación de la sección "Psicoanálisis y Letras"

Norma Ferrari

"Letras de fuego", de ***Asunción Alvarez Rodriguez*** nos presenta un interesante recorrido en torno a algunas cuestiones del judaísmo y de las lenguas semíticas.

El texto destaca que la escritura litúrgica de la Torah está realizada sólo con consonantes, sin vocales ni puntuación. Particularidad convocante tanto para lingüistas como para psicoanalistas, concernidos ambos en todo aquello atinente a la dimensión de la letra..

En los apartados : Lacan, el judaísmo y la ciencia y Teorías de lectura, la autora pone en juego cierta vecindad entre la lectura lacaniana de Freud y la midrash, transmitiendo con claridad las cuestiones en las que se sustenta para presentar ambos temas ,ubicando los puntos de contacto y los de divergencia entre ambas.

Encontrará también el lector un pasaje dedicado a dar referencia a la práctica del comentario.

Un elemento más que da valor a este trabajo es el hecho de que ha sido realizado por una estudiante de lingüística, en el interín devenida Licenciada.

Letras de fuego
La letra en la tradición hebraica y en Lacan

Asunción Alvarez Rodriguez

Ben-Azzai estaba sentado haciendo midrash [interpretando], y había
fuego a su alrededor. Fueron a decirle a Rabbi Aqibah,
"Rabbi, Ben-Azzai está sentado haciendo midrash,
y hay fuego ardiendo a su alrededor."
Fue y le dijo, "Oí que estabas haciendo midrash,
y que el fuego ardía a tu alrededor."
Dijo él, "Cierto".
Dijo, "Tal vez estabas inmerso en las interioridades del carro [en la especulación teosófica]".
Dijo él: "No. Estaba sentado enhebrando las palabras de la Torah [unas con otras],
y la Torah con los Profetas y los Profetas con las Escrituras,
y las palabras eran tan radiantes /gozosas como cuando fueron dadas en el Sinaí,
y eran tan dulces como cuando fueron entregadas por primera vez.
¿Acaso no fueron dadas originalmente en fuego, según está escrito,
"Y el monte ardía en fuego" [Deut 4:11]"?
Cantar de los Cantares Rabbah 42

La filosofía está escrita en ese vasto libro que está siempre abierto
ante nuestros ojos: me refiero al universo; pero no puede ser leído
hasta que hayamos aprendido el lenguaje y nos hayamos familiarizado con
las letras en que está escrito.
Galileo, **Il Saggiatore**

Pero, ¿no sentimos acaso desde hace un momento que, por haber seguido los
caminos de la letra para alcanzar la verdad freudiana, ardemos, que su fuego se
prende por doquier?
Sin duda la letra mata, como dicen, cuando el espíritu vivifica. No lo negamos,[...]
pero preguntamos también cómo viviría sin la letra el espíritu.
Lacan, **La instancia de la letra en el inconsciente**

Introducción

En su *Seminario 17* (1969), Lacan habla de la relación del psicoanálisis con el pensamiento judaico:

> *me parece esencial al interés que nosotros, analistas, debemos tener por la historia hebrea. Tal vez no sea concebible que el psicoanálisis naciera fuera de esta tradición. Freud nació en ella, e insiste, como se lo he subrayado, en esto, que propiamente sólo confía, para hacer avanzar las cosas en el campo que ha descubierto, en esos judíos que saben leer desde hace bastante tiempo y que viven - esto es el Talmud - de la referencia a un texto.*

Ésta no es la primera mención de Lacan a la importancia de la tradición hebraica. Ya en el *Seminario 3* (1955) relaciona el surgimiento de la ciencia moderna con "la radicalidad del pensamiento judeocristiano", y en su texto *Sobre la teoría del simbolismo de Ernest Jones* (1959), afirma que

> *[n]o hay qué objetar a lo que la noción cabalística de un Dios que se habría retirado a sabiendas de la materia para abandonarla a su movimiento haya podido favorecer la confianza otorgada a la experiencia natural como algo que debe redescubrir las huellas de una creación lógica.*

Para relacionar la ciencia moderna con el judaísmo, Lacan conjuga las ideas del filósofo de la historia Alexandre Kojève y las del historiador de la ciencia Alexandre Koyré. Sin embargo, va más allá de la mera referencia histórica al pensamiento hebraico cuando, en sus respuestas escritas a un cuestionario para un periódico belga - luego recogidas bajo el título de *Radiofonía - ,* caracteriza la actitud de Freud con

respecto al judaísmo como una de "fe completa que otorgaba a los judíos de no faltar al sismo [seísmo] de la verdad", justificada por la práctica hebraica de interpretación que se manifiesta de modo más claro en el Midrash. Posteriormente, en su seminario, Lacan afirmaría además que en el Midrash "se trata de situarse en el intervalo de cierta relación entre lo escrito y una intervención hablada que se refiere a él y que en él se apoya."

El parecido es obvio. Podría decirse que la relación que Lacan establece con el texto freudiano es similar a la que se da entre los autores del Midrash y el texto de la Torah: ambos generan una interpretación mediante un método de lectura peculiar. En este método, como veremos, tiene una importancia singular la noción de *letra*, que según Lacan también es esencial para la matematización de lo real en que consiste la ciencia moderna.

Basándose sobre el concepto de la letra en tanto tomado del pensamiento hebraico, este ensayo pretende explorar en sus dos partes dos aspectos de la teoría lacaniana, respectivamente:

(a) en **Lacan, el Judaísmo y la Ciencia**, se tratará la concepción lacaniana de la ciencia moderna, cuyo surgimiento en el s. XVII Lacan atribuye a un retorno a la visión hebraica del mundo;

(b) en **Teorías de Lectura** se estudiarán las posibles afinidades conceptuales entre la lectura de Freud por Lacan y las prácticas específicamente hebraicas de lectura e interpretación (en particular, la del Midrash, aunque también se hará referencia a la tradición cabalística).

I. LACAN, EL JUDAÍSMO Y LA CIENCIA

1. Judaísmo y ciencia

Como señala Jean-Claude Milner, la concepción lacaniana de la ciencia bebe de dos fuentes. Por un lado, del filósofo e historiador Alexandre Kojève, quien localizó la ruptura entre mundo antiguo y mundo moderno en el advenimiento del cristianismo. Por otro lado, del historiador de la ciencia Alexandre Koyré, quien señaló que la ciencia galileana efectúa un corte con respecto de la *episteme* de la Antigüedad en virtud de la matematización de su objeto, que lo despoja de sus cualidades sensibles. Lacan se diferencia sin embargo de Kojève al precisar qué exactamente es lo que marca en el cristianismo la ruptura que permite el surgimiento de la ciencia. Mientras que Kojève le atribuye esta ruptura al dogma de la Encarnación (que separa al cristianismo del judaísmo y le hace adscribirse al espíritu, frente a la letra), Lacan le otorga un papel clave al judaísmo y a lo que en el cristianismo pervive del judaísmo - a saber, precisamente, la letra.

Siguiendo a Koyré, Lacan explica el surgimiento de la ciencia moderna en el s. XVII no como una continuación del pensamiento griego acerca de la naturaleza, sino como consecuencia del pensamiento cristiano - en particular, del elemento judaico del cristianismo. En efecto, mientras que el pensamiento griego partía de la base de la eternidad de un mundo que aparece siempre como ya dado y de un *horror vacui* que prohibía pensar el vacío como tal, una de las premisas fundantes del judaísmo, y original de éste, es la de la *creatio ex nihilo*, la creación a partir de la nada.

Según Lacan, el paso que se dio con la creación de la ciencia moderna "no estaba servido en bandeja". Fue necesaria

> *...nada menos que la tradición judeo-cristiana para que pudiese darse con tanta seguridad. Si la emergencia de la ciencia tal como la hemos constituido, con la tenacidad, la obstinación y la audacia que caracterizan su desarrollo, se produjo en el seno de esta tradición, es realmente porque postuló un principio único en la base, no sólo del universo, sino de la ley. No sólo el universo fue creado ex-nihilo, sino también la ley [...]*

Según Koyré (y Lacan), el pensamiento griego no pudo dar origen a la ciencia tal y como la conocemos precisamente por carecer de la noción de la creación a partir de la nada. Para los griegos, la noción de la nada, del vacío, era una abominación (1): tanto el plenismo platónico como el*horror vacui* aristotélico negaban la existencia de la nada. La recomendación de Parménides, recogida en *El sofista* de Platón, no hacía sino dar voz a una opinión generalizada:

Pues esto jamás es posible - que el no-ser sea;
mas aparta tu mente de esta vía de estudio.

La ortodoxia cristiana, debido a sus orígenes hebraicos, se vio obligada a admitir la existencia de una nada primigenia, si bien negó siempre la posibilidad de que pudiera existir ninguna nada después de la *creatio ex nihilo* en la que Dios transformó *nihil*, para siempre, en *omnis*, el cosmos, el universo, el ser total.

El universo griego era finito y eterno. Mientras que para la tradición judaica el mundo tiene su origen en el acto creador de Dios, y toma a este Otro como garantía de su existencia y de su funcionamiento,

> *[p]ara Aristóteles las cosas son totalmente distintas. ¿Qué aseguraba, en la naturaleza, la no mentira del Otro en tanto que real? Las cosas en tanto vuelven siempre al mismo lugar, a saber, las esferas celestes. La noción de las esferas celestes como lo que es incorruptible en el mundo, lo que tiene una esencia, divina, habitó largo tiempo el pensamiento cristiano mismo, la tradición cristiana medieval que era heredera de ese pensamiento antiguo. No se trataba sólo de una herencia escolástica, pues ésta es una noción, puede decirse, natural del hombre, y somos nosotros quienes estamos en una posición excepcional al no preocuparnos ya por lo que ocurre en la esfera celeste.*

En efecto, en un universo que está ya dado desde siempre, la referencia fija, la garantía de regularidad más fiable, es el firmamento. Todas las civilizaciones le han atribuido una enorme importancia a la observación de los cielos y a los sucesos que se dan en ellos. Tanto para la medición del tiempo (e.g. los calendarios babilónico, maya, chino) como para la predicción del futuro (en las "señales en el cielo"- meteoritos, eclipses, cometas - , en el Zodíaco), los astros y sus movimientos por la cúpula celeste han sido considerados durante milenios la fuente última de causalidad y explicación - una forma de pensamiento precientífico que ha pervivido hasta nuestros días bajo la forma de la astrología y en el uso de expresiones como *desastre*

(lit. "desalineamiento de los astros") o *astroso* (lit."con (mala) estrella"). Lacan enfatiza el abismo que media entre este pensamiento y el que se genera a partir de la revolución galileana:

> *Hay un mundo entre lo que se llama, con un término que no me gusta, la mentalidad, de gente como nosotros - para quienes la garantía de todo lo que pasa en la naturaleza es un simple principio, a saber, que ella no sabría engañarnos, que en algún lado hay algo que garantiza la verdad de la realidad, y que Descartes afirma bajo la forma de su Dios no engañoso - y, por otro lado, la posición normal, natural, la más común, la que aparece en el espíritu de la gran mayoría de las culturas, que consiste en ubicar la garantía de la realidad en el cielo, cualquiera sea el modo en que se lo represente.*

Si el pensamiento judaico se diferencia de otros en hacer de su Dios el garante de la realidad, se trata en verdad de un dios bastante particular. Lacan sitúa esta particularidad de Yahveh con respecto de otros dioses en el hecho de que "ignora ferozmente todo cuanto existe, cuando así se manifiesta [en su interpelación a Israel], sobre ciertas prácticas de las religiones que por entonces abundaban y que se fundaban en cierto tipo de saber, de saber sexual." Esta "ignorancia feroz" de Yahveh se explicita de forma paradigmática en lo que hasta hoy constituye una de las oraciones centrales de la liturgia judía, el *Shema Israel*, el mandato de la fidelidad del Pueblo a su Dios: *Escucha, Israel: el Señor es tu Dios, el Señor es Uno* (2)

[Deut 4:6]. En efecto, en un mundo pululante de deidades para todos los gustos y ocasiones, debió de resultar tremendamente chocante que un dios tribal - uno entre muchos, al fin y al cabo - de repente se negara a relacionarse en modo alguno con ninguna otra deidad (Yahveh es un dios sumamente raro en que, por ejemplo, no tiene consorte ni escarceos amorosos con deidades o mortales), declarándose deidad única. Tomando a Israel como su Pueblo Elegido (le guste o no), Yahveh - por medio del genio de su mensajero, Moisés - insiste reiteradamente en que Él, Yahveh, es el único Dios de Israel, y que es un Dios celoso, ignorando de un modo bastante delirante todo cuanto en la realidad pudiera oponerse a esta relación de mutua exclusividad. Y había mucho que ignorar, pues los antiguos hebreos, antes de la Revelación a Moisés, indudablemente eran tan politeístas y adoradores de ídolos como todo el mundo. Lacan cita el culto a Baal, caracterizándolo como "una relación que mezcla instancias sobrenaturales con

la naturaleza misma, la cual, de alguna manera, depende de ellas" - es decir, una forma de pensamiento mágico -, y preguntándose:

> *¿Qué derecho tenemos a decir que esto no tenía ninguna base - que el modo de conmover a Baal que, a cambio, fecundaba la tierra, no correspondía a algo que podía tener su eficacia? ¿Por qué no?*

Él mismo se responde:

Simplemente, porque ha existido Yahvé y porque se ha inaugurado cierto discurso que intento aislar este año como el reverso del discurso psicoanalítico, a saber, el discurso del amo, a causa de esto precisamente ya no sabemos nada de todo aquello.

Ciertamente, Yahveh aparece en la Biblia como un Amo de una potencia y proporciones no igualadas en ninguna otra mitología:

> *Viole el mar, y huyó; el Jordán se volvió atrás;*
> *saltaron los montes como carneros; los collados como corderos.*
> *¿Qué tienes, oh mar, que huyes? ¿Tú, Jordán, que te vuelves atrás?*
> *¿Vosotros, montes, que retozáis como carneros? ¿Vosotros, collados, como corderos?*
> *Ante el Amo tiembla, Tierra, ante el Dios de Jacob.*
> [Salmo 114]

> *Oh Señor, tú me has escrutado, y me has conocido.*
> *Tú conoces cuándo me siento y cuándo me levanto, y de lejos entiendes mi pensamiento.[...]*
> *Pues aún no está la palabra en mi lengua, y ya tú, Señor, lo sabes todo.[...]*
> *¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huiré de tu presencia?*
> *Si subo a los cielos, allí estás tú; si yazgo en el infierno, allí estás tú. [...]*
> *Porque tú formaste mis entrañas, tú me tejiste en el seno de mi madre.[...]*
> *Mis huesos no te eran ocultos cuando fui en secreto modelado,*
> *y bordado en lo profundo de la Tierra.*
> [Salmo 139]

> *Y respondió el Señor a Job de enmedio el torbellino, diciendo:*
> *"¿Quién es éste que oscurece mi consejo con palabras insensatas?*
> *Cíñete como varón los ijares (3): que voy a preguntarte, y tú me responderás.*
> *¿Dónde estabas tú cuando asenté los cimientos de la Tierra? Dímelo, si tienes entendimiento.*
> *¿Quién asentó sus medidas, si lo sabes? ¿Quién tendió la línea sobre ella?*
> *¿Sobre qué descansan sus cimientos? ¿Quién puso su piedra angular,*
> *cuando todas las estrellas matutinas cantaron juntas, y todos los hijos de Dios gritaron de gozo?*
> *¿Quién le puso puertas a la mar cuando rompió fuera del seno,*
> *cuando le di las nubes por mantilla, y la espesa oscuridad por pañales,*
> *y le di la ley, y le puse puertas y cerrojos,*
> *y le dije, 'Hasta aquí llegarás, y no más lejos:*
> *aquí se romperá la soberbia de tus olas.'"*
> [Job 38, 2-11]

Se trata de un Dios creador de la naturaleza y del hombre, que monopoliza el saber y es capaz de manipularlos a voluntad - un Dios absoluto en su dominio del mundo. En efecto, Lacan describe el discurso del amo como un intento de totalización, donde el amo es el significante amo / maestro (S1) que pone al esclavo (S2) a trabajar para obtener una plusvalía (*a*) que apropiarse. Lacan localiza el punto de origen de este discurso en el feroz monoteísmo judaico, trazando una distinción con respecto a "las sociedades llamadas primitivas, en tanto las inscribo como no dominadas por el discurso del amo."
Sin duda la ciencia, con su pretensión de abarcar el total de la realidad, participa de la naturaleza de este discurso del amo. Sin embargo, es importante recordar que si bien localiza en el discurso del amo sus orígenes, Lacan insiste en que la ciencia - pese a su carácter globalizador - no se adscribe estrictamente a este discurso:

> *La ciencia sólo nació el día en que alguien, en un movimiento de renuncia a este saber, mal adquirido, si puedo decirlo así, extrajo por primera vez la función del sujeto de la relación estricta de S1 con S2, , me refiero a Descartes*.

De hecho, Lacan distingue tres estadios en la relación del hombre con el saber, "por debilidad didáctica, ya que no estoy seguro de que ustedes se agarren a mis frases" - en orden cronológicamente inverso, la ciencia, la filosofía, y el saber mítico "que Yahvé maldice, en lo que he llamado su feroz ignorancia, con el término de prostitución." La Torah claramente marca una ruptura con respecto del mito, como señala Lacan en *Radiofonía*: se trata de "el libro, único entre todos que se afirma como histórico, que jamás profiere mito". Debemos considerar sin embargo que, si bien el discurso del amo, implícito como nunca antes en el judaísmo aunque no privativo de éste, permitió el paso del mito a la filosofía (y a la religión y la historia, añadiríamos nosotros), no es sin embargo el elemento clave que hace del pensamiento hebraico la condición de posibilidad de la ciencia - si bien ciertamente se encuentra articulado con este elemento. Retomando a Koyré, y el uso que Lacan hace de su trabajo, esta particularidad del judaísmo debe buscarse más bien en la letra.

2. El texto infinito

El judaísmo es una religión que gira en torno al texto, o más bien en torno a El Texto. En efecto, es un texto en particular, la Torah (correspondiente a los cinco libros comprendidos en lo que el cristianismo griego llamó Pentateuco), lo que constituye el meollo del judaísmo. Al igual que el Corán en el islam, la Torah, escrita por Dios antes de la creación del mundo y entregada a Moisés en el Monte Sinaí, es objeto de una veneración particular. En palabras de Maurice Blanchot, el judaísmo afirma "al principio de todo, la potencia de la palabra y la exégesis, donde todo parte de un texto y todo vuelve a él, libro único, en el que se enrolla una serie prodigiosa de libros, biblioteca no sólo universal, sino que hace las veces de universo y es más vasta y enigmática que él."

La Torah se lee y se interpreta (lo cual puede ser una redundancia). Lacan describe esta lectura en *Radiofonía:* "el judío, después del retorno de Babilonia, es quien sabe leer, es decir que por la letra se distancia de su palabra, encontrando ahí el intervalo para hacer uso de una interpretación." Todas las tradiciones judaicas de interpretación dependen de la noción fundamental de la *letra* - un hecho que posiblemente vaya condicionado por las características de la lengua hebrea. Las lenguas semíticas tienen la particularidad de que las palabras de su léxico por lo general están estructuradas en torno a raíces trilíteras a partir de las cuales se desarrollan, mediante la variación de las vocales y la afijación, los términos de las distintas familias semánticas. P.ej., en árabe, a partir de la raíz K-T-B se despliega el campo léxico de la escritura: *kitab* "libro", *kutubi* "librero",*kuttab* "escuela coránica", *kuttayib* "folleto", *kitabi* "escrito", *maktab* "oficina", *maktaba* "biblioteca", *miktab* "máquina de escribir", *mukataba* "correspondencia", *'iktitab* "registro", *'istiktab* "dictado", *katib* "escritor", *maktub* "carta, nota", etc. Esta preponderancia de las consonantes, que funcionan de algún modo como las constantes que dan el valor semántico fijo de la palabra, frente a las vocales, que serían más parecidas a las variables de la función, queda reflejada en la escritura. Tanto el árabe como el hebreo emplean letras sólo para las consonantes, mientras que la marcación de las vocales es tardía y optativa (por lo general queda restringida a los casos de ambigüedad o a la escritura adaptada a la enseñanza infantil), y se realiza mediante puntos diacríticos. La palabra es, en sentido estricto, su forma consonántica: las vocales no constituyen más que una mera puntuación. Este énfasis sobre la letra como esencia de la palabra tiene sus consecuencias para las prácticas textuales de escritura, transcripción, lectura e interpretación.
La Torah - en su escritura litúrgica - se escribe sin vocales ni puntuación. Rabbi Shimón ben Lakish dice:

> *La Torah que el Santo, bendito sea, dio a Moisés es un fuego blanco grabado con un fuego negro; es de fuego, grabada por el fuego, dada en fuego, tal como se dice: "Escrita por su mano derecha, una ley de fuego para ellos".*

Nahmánides explica que esto significa que el texto estaba escrito sin corte alguno, como una secuencia ininterrumpida de la primera a la última letra, por constituir un Nombre de Dios que a su vez contendría el conjunto de todos los Nombres de Dios. (En el libro del Éxodo se afirma que, si bien Dios se apareció a Abraham, a Isaac y a Jacob, sólo fue en la Revelación a Moisés cuando dio a conocer su nombre [Éxodo 3, 14; 6, 3]). A comienzos del s. XIII, se formuló además la atrevida afirmación de que la verdadera Ley de Dios está oculta en el pergamino blanco del rollo de la Torah, cuyas letras negras no son sino el comentario de ese texto invisible. En los días del Mesías las letras de esa "Torah blanca" serán reveladas.

Y ya en un midrash sobre el Salmo 3 se puede leer: "Si los capítulos de la Torah se hubieran dado en su orden concreto, cualquiera que los leyera habría sido capaz de resucitar a los muertos y obrar milagros; por eso, el [verdadero] orden de la Torah fue ocultado y lo conoce [solamente] Dios." La Torah es pues el escrito de escritos, en el que están inscritos tanto el Nombre (todos los Nombres) del Dios infinito como la verdadera naturaleza del universo en su infinita potencialidad - por tanto sus sentidos son también infinitos.

La Torah es una paradoja: un texto que dificulta su propia lectura lo más posible, y que por ello mismo favorece la proliferación de interpretaciones. Es un texto que carece de separaciones entre versículos; cuya ortografía y paginación están escrupulosamente reguladas; que contiene palabras cuya forma escrita difiere de su pronunciación (siendo la más conocida el principal nombre de Dios, cuya forma escrita es YHWH, pero que se pronuncia *Adonái* "el Señor"). Un texto en el que coexisten cuatro niveles de significación: *Peshat* o sentido literal, *Rémez* o sentido alusivo, *Derash* o sentido solicitado, y *Sod* o sentido oculto (las iniciales forman la palabra PRDS o *Pardes*, "Paraíso"). Un texto que genera complicados sistemas hermenéuticos que incluyen reglas tales como "inferencia de menor a mayor", "razonamiento por analogía semántica", "generalización a partir de un solo caso", "analogía a partir de otro texto", o "explicación a partir del contexto". Un texto, en fin, cuyo carácter consonántico soporta la aplicación de métodos interpretativos como la *Gematriah* (cálculo del valor numérico de las letras en la palabra), el *Notarikón* (descomposición de la palabra en dos o más partes) y la *Temurah* (permutación de las letras en la palabra). Todas estas técnicas de lectura tienen en común su seguimiento del texto al pie de la letra, literalmente. En la siguiente sección examinaremos con más detenimiento la noción de la letra, con particular referencia a su contexto histórico y la concepción lacaniana de la escritura.

3. La naturaleza de la letra

El alfabeto cananeo (surgido hacia el 1800 aC) es, a través de su transmisión a los griegos en su versión fenicia, el antepasado del alfabeto occidental en uso hoy, y fue tomado también por los hebreos tras su asentamiento en Palestina. Este alfabeto de 22 signos es lineal y consonántico (es decir, sólo representa las consonantes de la lengua, carece de vocales).
El principio de la escritura consonántica probablemente fue tomado por los semitas occidentales de la escritura egipcia, ya que el sistema egipcio de jeroglíficos incluía 24 signos monoconsonánticos, obtenidos a partir de fonogramas que incluían una única consonante fuerte. Pero mientras que los egipcios no elaboraron nunca ese principio de forma sistemática - la escritura jeroglífica incluía tanto signos fonográficos (alfabéticos y silábicos) (4) como logográficos (5) - , los semitas occidentales se convirtieron en los creadores del primer alfabeto sistematizado. Para designar cada una de las letras se siguió el método acrofónico, esto es, el principio de representar sonidos mediante dibujos de cosas cuyos nombres comienzan con el sonido en cuestión. El principio acrofónico es pues un desarrollo de la logografía: p.ej., para *b*, se eligió la palabra **betu* "casa", empleando el logograma correspondiente a la palabra "casa" para representar siempre y exclusivamente el sonido *b*.
Lo revolucionario del alfabeto cananeo es que supone una transición del logograma (que representa unidades significativas del lenguaje, i.e. palabras) al fonograma (que representa unidades no-significativas, i.e. fonemas). Por primera vez en la historia, se comprende de una forma clara la doble articulación del lenguaje - el hecho de que las palabras, las unidades significativas, no son más que combinaciones de sonidos que carecen de sentido por sí mismos. Por primera vez, aparece la letra.

Lacan concibe la letra no como una mera representación gráfica de un sonido, sino como la base material del lenguaje mismo. Es importante aquí tener en cuenta el matiz particular que Lacan le otorga al término "material" Lacan se define a sí mismo como un materialista: sin embargo, el suyo es un materialismo *del significante*. La materialidad del significante no se refiere a una inscripción tangible sino a su indivisibilidad. El significante en su dimensión material, el aspecto real del significante, es la letra. La letra está pues conectada con lo Real, el substrato material que subyace al orden simbólico. Es el soporte material del significante, que se distingue de él como lo real se distingue de lo simbólico.

Lacan establece un lazo entre el rasgo unario freudiano - la identificación con uno de los rasgos del objeto - y la escritura. El rasgo unario es el significante en su forma elemental, que da cuenta de la identificación simbólica del sujeto: se trata del significante en tanto unidad y en tanto su inscripción hace efectiva una huella, una marca. Su función es tanto la del conteo como la de la diferencia (6).

El rasgo unario introduce un registro que va más allá de lo sensible - lo Simbólico. En lo Simbólico, la diferencia y la identidad ya no se basan en la apariencia, i.e. en lo Imaginario. En una serie de unos, p.ej.,

la identidad de los rasgos / trazos reside en que éstos son leídos como unos, por irregular que sea su trazado. La diferencia, en cambio, es introducida por la seriación de los rasgos: los unos son diferentes porque no ocupan el mismo lugar. Así, en el número 1111, los unos difieren en que el primero denota el millar, el segundo la centena, el tercero la decena, y el cuarto la unidad.

El rasgo unario se encuentra en la génesis misma de la escritura. Las primeras escrituras eran logográficas: un objeto era representado por un signo icónico del mismo. Según Lacan, esta primera escritura supone un proceso de abstracción de lo concreto en el que el logograma es "lo que resta de lo figurativo que es borrado, reprimido, rechazado." El signo retiene la unidad del objeto, lo que hace uno en ello, y que no es algo que se encuentre de modo natural e intrínseco en el objeto.

Más adelante, con el desarrollo del alfabeto, la abstracción se propaga: si en los sistemas logográficos se abstrae el objeto en su materialidad, en los fonográficos se abstrae el sonido en su materialidad. Si antes la representación afectaba a las palabras, ahora atañe a los sonidos que conforman esas palabras (7). Paradójicamente, este nuevo giro de tuerca en la abstracción se produce acudiendo a lo más material del lenguaje, los sonidos físicos. La letra soporta, por tanto, el más alto grado de conceptualización simbólica en la pura materialidad del trazo y de la voz. Esto concordaría con la definición que da Lacan de la letra como "litoral entre goce [real] y saber [simbólico]".

Lacan opone la letra al significante, situándola en lo Real frente al significante simbólico. Mientras que el significante es no-idéntico a sí mismo, la letra es idéntica a sí misma: mientras que el significante en su movimiento comporta un sentido, la letra, real e inerte, es el ámbito del sinsentido por excelencia. La letra es lo real que el significante simbólico expulsa y que sin embargo permanece ligado a ello como su soporte material. De ahí la relación de la letra con la ciencia.
Desde Galileo, el discurso científico se caracteriza por la matematización de lo empírico, entendiendo por matematización la representación - o más bien el modelaje - mediante símbolos que hay que tomar al pie de la letra, sin referencia a lo que puedan designar. A diferencia de los significantes, las letras empleadas en la ciencia no forman un sistema de elementos en virtud del cual se definan. La letra no se define, carece de sentido en su estúpida literalidad. Un discurso que acota lo Real en términos de letras sin sentido tiene más éxito - en términos de aprehensión y manejo - que un discurso como el de Aristóteles, que busca un sentido en los fenómenos naturales (8). La renuncia al sentido y la reducción a la pura materialidad de la letra facilitan también la transmisibilidad, pues reducen las posibilidades de malinterpretación que son consustanciales a aquél. Así, Lacan también opta en los matemas por una escritura que no se basa en símbolos o significantes, sino en meras letras, para asegurar la transmisión de su enseñanza.

II. TEORÍAS DE LECTURA

4. El Midrash

Además de la Torah, las Escrituras hebreas contienen otros textos. El corpus de textos sagrados es conocido colectivamente como la Torah Escrita o ***Tanak***, acrónimo de ***Torah*** (la Ley Escrita), ***Nevi'im*** (los Profetas), y ***Ketuvim*** (el resto de Escritos que se encuentran en el Antiguo Testamento). Frente a la Ley Escrita están los textos explicativos posteriores conocidos como la Torah Oral, escritos entre los ss. I y VI dC: principalmente, el ***Midrash*** y el ***Talmud***, que se subdivide en la ***Mishnah*** (la Ley Oral) y la ***Gemarah*** (los comentarios a esta Ley). Dentro del Midrash y el Talmud suele establecerse a su vez una distinción temática entre la ***Halakhah*** (los escritos referidos a cuestiones legales) y la ***'Aggadah*** (los escritos que narran leyendas o relatos ilustrativos). El Midrash es un método de exégesis directa del texto bíblico; la Mishnah, en cambio, enseña y expone la Ley Oral independientemente de la base escrituraria sobre la que se apoya.

El *Oxford English Dictionary* define *midrash* (plural *midrashim*, del hebreo *midraš* "comentario", derivado de *daraš* "estudiar, exponer") como el "antiguo comentario homilético (9) de un texto de las Escrituras hebreas, caracterizado por la interpretación no-literal y por la ilustración legendaria. También, el modo de exégesis (10) característico de tal comentario." Para Lacan, el midrash consiste en "extraer un decir diferente del texto" a partir de "su colusión (11) significante tomada en su materialidad", de "eso que las variantes gramaticales imponen como elección desinencial", y supone "un modo de aproximación [al texto] del que la moderna crítica histórica podría bien no ser más que una degeneración".

Daniel Boyarin diferencia netamente el midrash del comentario de las tradiciones europeas no-judaicas. Es ya un lugar común hablar de una supuesta filiación "judeocristiana" de ciertos aspectos del pensamiento occidental, en particular los referidos a cuestiones morales y sexuales. Sin embargo, como señala Boyarin, cuando se emplea el término "judeocristiano", a menudo lo que se quiere decir es simplemente "cristiano". Si bien el cristianismo aparece al principio como un desarrollo más o menos sectario del judaísmo, es el elemento helenístico introducido por San Pablo (precisamente, para diferenciar al cristianismo del tronco judaico originario) lo que va a marcar la mayor parte de su pensamiento - por lo menos, en la primera parte de su historia. Frente a la tradición cristiana de lectura e interpretación predominante en Europa hasta el s. XX, la hebraica constituye una tradición alternativa claramente diferenciada. Mientras que la tradición cristiana parte de una base griega de dicotomía entre materia (*hylé*) y forma (*morfé*), cuerpo y alma, pasivo y activo, femenino y masculino, significante y significado (con una clara depreciación del primer término en favor del segundo), tal polarización no se da en el pensamiento judío. Como ya señalara San Agustín, el judaísmo es una religión "indiscutiblemente carnal": sin embargo, no se trata de que opte por el primer término de la dicotomía, sino de que no reconoce dicha dicotomía en absoluto. En el judaísmo no hay un Dios invisible que se manifieste en una Encarnación - el mismo Dios es visible y corporal (como evidencian la tradición de la teofanía en el paso del Mar Rojo y la advertencia del peligro mortal que entraña mirar "el rostro de Dios"). Tampoco el lenguaje se puede dividir en un aspecto carnal y uno espiritual. Por tanto, no existe la alegoría. San Pablo llevó a cabo su objetivo de universalizar el cristianismo mediante la subsunción de los aspectos carnales de la existencia por los espirituales - ya no es necesaria la circuncisión física, basta con la circuncisión espiritual, con la fe. El judaísmo, en cambio, es una religión que se transmite "literalmente", en la carne (tanto en la filiación como en la circuncisión), una religión que no sólo toca sino que *requiere* el cuerpo. Si para el cristianismo el cuerpo es una mera cáscara externa de la que el alma ha de despojarse, para el judaísmo, con su resistencia a la dualidad, el cuerpo de la persona *es* su ser (i.e. es inseparable de su alma o de su pensamiento), y como tal porta las marcas de su pertenencia al Pueblo.

El midrash se basa en la intertextualidad - esto es, en las relaciones que un texto entabla con otro(s) texto(s). Como escribe Julia Kristeva, "cada texto se construye como un mosaico de citas, cada texto es la absorción y transformación de otro texto." Del mismo modo que un elemento de un sistema sólo se define en función de los demás elementos que constituyen dicho sistema, así un texto recibe su sentido del lugar que ocupa en relación a otros textos. Esto se encuentra en la naturaleza misma del lenguaje: hablar no es otra cosa que **citar** palabras, esto es, utilizamos las palabras precisamente en la medida en que **ya han sido usadas** (esto es, en la medida en que han aparecido en otros textos previos).
La dinámica del midrash consiste en citar un versículo o versículos de una parte de la Biblia para interpretar otro pasaje. La opinión predominante acerca de este método es que los textos se citan para apoyar conclusiones que ya se han alcanzado previamente. Una opinión diferente. sin embargo - y con la que estamos de acuerdo -, es la de que los textos citados son la fuerza motriz que provoca la expansión textual que es un midrash. Es decir, que el midrash afirma que el nuevo contexto está implícito en el antiguo, que los nuevos sentidos (la Torah Oral) revelados al recontextualizar pedazos del texto original son una interpretación legítima de la propia Torah Escrita, y de hecho van dados en su misma Revelación. El midrash admite su intertextualidad más abiertamente que otras formas de literatura: en efecto, afirma explícitamente estar representando en su discurso el discurso de un texto anterior y autoritativo. Mediante la cita del texto anterior en un contexto diferente, a la vez continúa y quiebra la tradición. Para Boyarin, este doble movimiento de ruptura y regeneración es precisamente la razón de ser del midrash.

Boyarin distingue dos tipos de estructuras en las que el midrash sitúa los textos que cita: paradigmáticas y sintagmáticas. En las estructuras paradigmáticas, los versículos citados se asocian según ciertos rasgos comunes, siendo sustituibles unos por otros como muestras de un tipo. En las estructuras sintagmáticas, en cambio, las citas se disponen en una nueva estructura narrativa. Como ejemplo del primer caso, Boyarin da el siguiente midrash:

> ***El Señor es un fuerte guerrero, el Señor es Su nombre*** *[Éxodo, 15:3]: Rabbi Yehuda dice: He aquí un verso enriquecido en sentido por muchos pasajes, [pues] declara que Él Se les reveló con todo tipo de armas:*
>
> *Se les reveló como un guerrero con su espada ceñida, como dice: "Cíñete tu espada sobre el muslo, ¡oh héroe!" [Salmos, 45:4];*

Se les reveló como un oficial de caballería, como dice: "Subió sobre los querubes, y voló" [Salmos, 18:11];

Se les reveló con una coraza y un yelmo, como dice: "Y se revistió de la justicia como de coraza", etc. [Isaías, 59-17];

Se les reveló con una lanza, como dice: "Ante el resplandor de tu lanza fulgurante" [Habacuc, 3:11], y dice "Enristra la lanza y cierra al encuentro de mis enemigos", etc. [Salmos, 35:3];

Se les reveló con arco y flechas, como dice: "Pones al desnudo tu arco", etc. [Habacuc 3:9]; y dice, "Lanzó sus saetas, y los desbarató", etc. [2 Samuel 22:15];

Se les reveló con escudo y adarga, como dice, "Y su fidelidad te será escudo y adarga", etc. [Salmos 91:4], y dice, "Empuña el escudo y la adarga", etc. [Salmos 35:2].

Como ejemplo de estructura sintagmática, Boyarin da el siguiente midrash:

El ángel de Dios, que marchaba delante de las huestes de Israel, se puso detrás de ellas; la columna de nube que iba delante de ellos se puso detrás*. [Éxodo 14:19]. Rabbi Yehuda dijo: He aquí un verso enriquecido en sentido por muchos pasajes. Compuso a partir de ello un mashal (12); ¿a qué se parece esto? A un rey que iba caminando, y su hijo iba delante de él. Llegaron bandidos para llevárselo de ahí delante donde estaba. Él le tomó y le puso detrás suyo. Un lobo vino por detrás. Él le tomó de detrás y le puso delante. Con bandidos delante y el lobo detrás, él le tomó y le alzó en brazos, pues dice, "Yo enseñe a Efraím a caminar, tomándole en Mis brazos". [Oseas 11:3].*

El hijo empezó a sufrir; él le puso sobre sus hombros, pues dice, "Y en el desierto, por donde has visto cómo te ha llevado el Señor tu Dios, como lleva un hombre a su hijo" [Deuteronomio 1:31].

El hijo empezó a sufrir por el sol; él le tendió sobre su capa, pues dice, "Les tendió como cubierta una nube" [Salmos 105:39].

Le entró hambre; él le alimentó, pues dice, "Voy a haceros llover comida de lo alto de los cielos" [Éxodo 16:4].

Le entró sed; él le dio de beber, pues dice, "Hizo salir arroyos de la piedra" [Salmos 78:16].

La estructura paradigmática constituiría un léxico, y estaría regida por la condensación y la metáfora, frente a la estructura sintagmática, que correspondería a una narrativa gobernada por el desplazamiento y la metonimia. Sin embargo, una vez ha establecido esta distinción, Boyarin procede a desdibujar sus límites. En efecto, una narrativa no es más que una repetición, variación y expansión de los elementos de un léxico, mientras que el léxico viene a ser un ordenamiento atemporal de elementos extraídos de un léxico. El paradigma siempre se puede volver sintagma, y a la inversa.

Boyarin localiza la diferencia del midrash respecto de otros tipos de interpretación bíblica - por ejemplo, la alegoría - en el hecho de que parece no conllevar el emparejamiento privilegiado de un significante con un conjunto específico de significados. Los versículos de la Biblia funcionan para los rabinos de modo muy parecido a las palabras en el habla corriente. Son un repertorio de elementos semióticos (significantes) que pueden recombinarse en un nuevo discurso, produciendo un efecto determinado de significación (significado) según la combinación en cuestión. Así como las palabras de un léxico se yuxtaponen para revelar similitudes y diferencias semánticas, en el texto midráshico las similitudes y diferencias semánticas se revelan por vía de nuevas yuxtaposiciones. Así como las palabras de cualquier lengua pueden situarse en nuevas relaciones sintagmáticas, también lo hacen los versículos de la Biblia.

Lo importante del midrash es que no atribuye un significado único y fijo a los versículos que toma para su interpretación del texto de la Torah: por el contrario, es precisamente la reubicación de esos versículos en un contexto nuevo lo que genera un nuevo significado. Esto no quiere decir que los autores del Midrash sean un precedente de la moderna crítica deconstructiva, una especie de proto-deconstrucción, una

hermenéutica basada en el juego dionisiaco con el texto bíblico. Los autores del Midrash creían verdaderamente que la Torah era un texto escrito por un solo autor, Yahveh, antes del comienzo de los tiempos, de tal modo que todos sus posibles sentidos ya se hallaban contenidos en el texto mismo. Lo único que restaba era encontrarlos, con la única salvedad de que el texto debía ser respetado en su literalidad, i.e. en la letra.

El pensamiento que toma los versículos como elementos puramente significantes, sin significado fijo, que han de ser recombinados para generar un sentido, sin duda procede también de la noción de la letra. La materialidad de la letra sirve de soporte a los juegos de permutaciones y reubicaciones que constituyen las técnicas de lectura hebraicas, tanto al nivel de la palabra como al del versículo. Del mismo modo que en la interpretación cabalística la recombinación de las letras de la palabra daba pie a nuevos significados, en el midrash, los versículos se "literalizan" - los trazos concretos de su escritura se toman tal cual, en bloque, para resituarse en otros contextos donde los significantes que soportan puedan generar un nuevo sentido. Se parte de un texto ya dado, material y finito, que sin embargo contiene todos los sentidos posibles - cuyo número, por supuesto, es infinito. La finitud de la letra sirve de soporte a la infinitud del significante.

5. Lacan como midrashista

Lacan lee a Freud. Pero su "retorno a Freud", como ha señalado Malcolm Bowie, toma dos caminos. El primero es el de "desenterrar las ideas de Freud de la basura de glosas y explicaciones banalizantes que autores posteriores han apilado sobre él". El segundo camino, más controvertido, es el de corregir a Freud basándose en Freud mismo. A diferencia de los autores del Midrash, Lacan no cree que haya una multiplicidad de lecturas posibles de Freud: por el contrario, él adopta como misión recuperar el sentido verdadero de la obra de Freud, contra las interpretaciones erróneas de los postfreudianos e incluso del propio Freud. Sin embargo, si bien su actitud respecto de la infinitud de la interpretación difiere, los midrashistas y Lacan sí comparten una misma actitud respecto del abordaje del texto. Ambos leen el texto al pie de la letra, en su materialidad literal, sin adjudicar un significado fijo de antemano a los significantes, sino buscando nuevos sentidos mediante la recontextualización. Tanto para Lacan como para los midrashistas, la lectura es un acto de creación a partir de la nada significante que refleja la creación divina.

Para Lacan, el descubrimiento de Freud no fue la existencia del inconsciente, sino el hecho de que el inconsciente está dotado de estructura. Ese descubrimiento, sin embargo, resultó aterrador y llevó a Freud a desviarse de él, refugiándose en especulaciones organicistas y / o metafísicas. Lacan le representa como Acteón (13), despedazado por sus propios pensamientos tras haber atisbado a la diosa del inconsciente en su desnudez. Tomando la división del sujeto - "la heteronomía radical cuya hiancia en el hombre mostró el descubrimiento de Freud" - como eje central del pensamiento freudiano, Lacan procede entonces a una relectura de todo el texto de Freud en función de dicho eje.

Basándose en la distinción saussuriana entre sintagma y paradigma, que ya hemos visto en acción en el Midrash, Lacan afirma en su escrito *Sobre la instancia de la letra en el inconsciente* que las unidades de la cadena significante (i.e. lineal, horizontal, monofónica, metonímica, diacrónica, temporal) sostienen en su puntuación a su vez una dimensión vertical (i.e. no-lineal, polifónica, metafórica, sincrónica, atemporal) articulada a partir de "contextos atestiguados". Como ejemplo de esta bidimensionalidad del discurso toma el motivo que el propio Saussure dio para ejemplificar el signo lingüístico, el árbol:

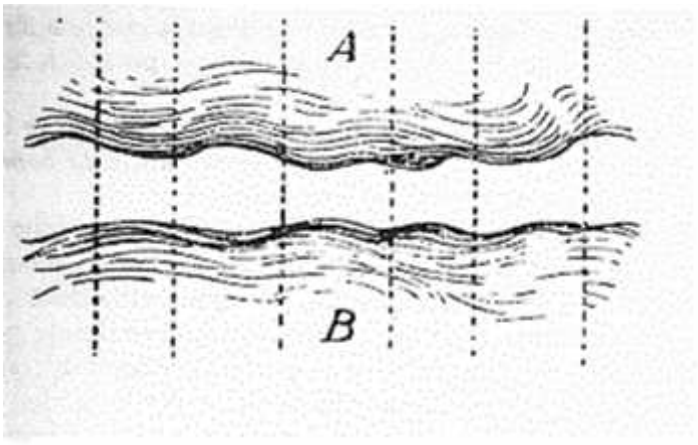
> *Así es como, para volver a nuestra palabra: arbre ("árbol"), no ya en su aislamiento nominal, sino en el término de una de estas puntuaciones, veremos que no es únicamente a favor del hecho de que la palabra barre ("barra") es su anagrama, si así puede decirse, de ese punto.*
>
> *Pues descompuesta en el doble espectro de sus vocales y de sus consonantes, llama con el roble y el plátano a las significaciones con que se carga bajo nuestra flora, de fuerza y de majestad. Drenando todos los contextos simbólicos en los que es tomado en el hebreo de la Biblia, yergue en una colina sin frondas la sombra de la cruz. Luego se reduce a la Y mayúscula del signo de la dicotomía que, en la imagen que historia el escudo de armas, no debería nada al árbol, por muy genealógico que se pretenda. Árbol circulatorio, árbol de vida del cerebelo, árbol de Saturno o de Diana, cristales precipitados en un árbol conductor del rayo [...]*

Estos puntos de intersección entre la dimensión sintagmática y la paradigmática del discurso son los *points de capiton*, puntos de acolchado o anclaje donde el perpetuo desplazamiento del significante queda (temporalmente) detenido y se produce un cierto anudamiento de significante y significado.

La letra permite pensar la autonomía del significante de una manera que impide la identificación del significante con un significado que se le supondría correspondiente. Si la logografía favorece esta identificación, al volver borrosa la diferencia entre el significante y el objeto representado (ambos parecen quedar capturados en el icono), la fonografía, donde aparece la letra propiamente dicha, al apuntar a la materialidad que soporta al significante (no al objeto) lo distingue radicalmente del significado.

El Génesis recoge dos creaciones del hombre: mediante la palabra y a partir de la arcilla. Al no distinguir la tradición judaica, como hemos visto, entre materia y espíritu, ambas creaciones son igualmente relevantes. Alma y cuerpo, espíritu y letra, pensamiento y sonido son interdependientes: el primer término carecería de soporte material sin el segundo, y el segundo sólo sería un mero real sin sentido sin el primero.

En el *Curso de lingüística general*, Saussure describió el pensamiento y los sonidos como dos planos indefinidos y separados, que representó mediante el siguiente esquema:



donde los trazos verticales indican los puntos donde los planos se segmentan y se unen uno a otro.

Lacan compara este esquema a "las dos sinuosidades de las Aguas superiores [*sha-mayim,* los cielos, lit. "las aguas de arriba"] e inferiores [*mayim*, las aguas] de los manuscritos del Génesis". Y en efecto, no es extraño encontrar aquí, en la partición de las aguas de significante y significado, de espíritu y materia, de arriba y de abajo, al mismo Dios único que las separó cuando creó el mundo a partir de la nada: el Dios vivo en cuya Torah se inscribe, oculta o revelada, esta creación; el Padre cuyo Nombre es escribible pero indecible; el Dios que mora en la letra.

Notas

(1) Si bien algunas corrientes filosóficas, como el atomismo de Leucipo, Epicuro, Demócrito, y Lucrecio, hipotetizaron un vacío real en el que, por puro azar, el flujo de átomos materiales se combinaría para formar los tipos físicos reconocibles por la percepción humana, dichas corrientes fueron siempre marginales y de mala reputación. En efecto, hasta el Renacimiento, los atomistas griegos fueron considerados ateos por no postular un Dios reinante en su universo, y porque en el universo postaristotélico aceptar la idea del vacío era *ipso facto* una declaración de ateísmo.

(2) Esta formulación sintetiza, como veremos, las dos características principales del pensamiento judaico: el discurso del amo y el rasgo unario.

(3) En la Biblia, metáfora por los genitales masculinos.

(4) **Fonográfico:** dícese del signo (**fonograma**) que representa una unidad no-significativa de la lengua, i.e. un sonido.

(5) **Logográfico:** dícese del signo (**logograma**) que representa una unidad significativa de la lengua, i.e. una palabra o un morfema. A veces, el logograma es también conocido por los términos (más vagos) de **ideograma** o **pictograma**.

(6) Existe también un lazo privilegiado entre el rasgo unario y el nombre propio. En efecto, el nombre propio es lo que no se puede traducir, dado que suena igual - y se escribe igual, en una escritura logográfica - en todas las lenguas. De ahí la relación íntima que existe en el judaísmo entre la letra y el Nombre de Dios (que puede ser escrito, pero no pronunciado).

(7) Podría establecerse una ecuación:

- paganismo * logografía
- monoteísmo * fonografía

En efecto, la logografía implica la idea de una captura de la cosa por la palabra o el icono, análoga a la influencia por semejanza o contigüidad del pensamiento mítico-mágico. Es llamativo que uno de los rasgos distintivos del monoteísmo sea precisamente la prohibición de hacer o adorar*imágenes.*

(8) Existe pues una cierta correspondencia entre lenguaje y naturaleza (ya que hay teorías científicas erróneas y otras que no lo son). Esta cuestión de la articulación de lo Simbólico y lo Real en el seno mismo del lenguaje lleva directamente a temas espinosos como la distinción naturaleza / cultura, la evolución, o, en último extremo, la naturaleza última - el origen - del lenguaje.

(9) **Homilético:** dícese de lo relacionado con la *homilía* (en su sentido original de *homo-hylé* "compañía de iguales") o discurso de carácter social; discursivo.

(10) **Exégesis:** del griego *ex-agein* "sacar, extraer". Interpretación de un texto (esp. bíblico o religioso).

(11) **Colusión:** (a) Acuerdo o entendimiento secreto con fines nefandos; conspiración; fraude; engaño. (b) Acuerdo entre dos o más personas, esp. partes aparentemente contrarias en un juicio, para actuar en perjuicio de una tercera parte o con fines impropios.

(12) **Mashal:** parábola ilustrativa utilizada en el midrash a modo de aclaración.

(13) **Acteón:** en la mitología griega, cazador que fue convertido en ciervo y despedazado por sus propios perros como castigo por haber visto desnuda en el baño a Ártemis, diosa de la caza.

Bibliografía

Boyarin, Daniel **Intertextuality and the Reading of the Midrash.** Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Bowie, Malcolm **Freud, Proust and Lacan. Theory as Fiction.** Cambridge: CUP, 1987.

Chemama, Roland (ed.) **Diccionario del psicoanálisis.** Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

Colie, Rosalie L. **Paradoxia Epidemica. The Renaissance Tradition of Paradox.**
Princeton: Princeton University Press, 1966.

Evans, Dylan **An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis.** Londres: Routledge, 1996.

Lacan, Jacques

- **Escritos.** México: Siglo XXI, 1994.
- **Seminario 3.** Buenos Aires: Paidós, 1998.
- **Seminario 7.** Buenos Aires: Paidós, 1995.
- **Seminario 17.** Buenos Aires: Paidós, 1996.
- **Seminario 20.** Buenos Aires: Paidós, 1992.
- **Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión.** Barcelona: Anagrama, 1993.

Milner, Jean-Claude **L'Oeuvre claire.** París: Seuil, 1996.

Ouaknin, Alain-Marc **El libro quemado. Filosofía del Talmud.** Barcelona: Riopiedras, 1999.

Payne, Michael **Reading Theory**. Oxford: Blackwell, 1993.

Platón **El sofista.** Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

Sampson, Geoffrey **Sistemas de escritura**. **Análisis lingüístico**. Barcelona: Gedisa, 1997.

De Saussure, Ferdinand **Curso de lingüística general.** Madrid: Alianza, 1987.

Scholem, Gershom

- **Grandes tendencias de la mística judía.** Madrid: Siruela, 1996.
- **Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala.** Barcelona: Riopiedras, 1994

Arte y poesía

Presentación de la sección "Arte y Poesía"

Norma Ferrari

De la poesía, tal vez como ocurre con las diversas formas del arte, no es sencillo hacer una presentación.

Al decir de Jacques Lacan, tiene la poesía resonancia en el cuerpo.

Los sonidos, los sentidos, el sentido, la significancia, despertarán o no en cada quien que sea tocado por la dimensión poética.

De Tributo a lo inasible destacaremos algunos títulos, más allá de que el poeta los ofrezca como un corpus: Dormir- rodar, Vacuidad interior 1 y 2, Otra etapa de la insatisfacción, Bóvedas, Como todo mortal, Renuente...

Relevamos como rasgo singular, al que no suponemos aleatorio, que el poeta, al comienzo y al final de Tributo " se hace hablar" por citas.

Tal vez para internarse en éste y otros enigmas que propone esta producción poética, elegiremos una frase de "Nudo de Hierba": *Lo que no está oculto jamás puede descubrirse*.

Datos de los autores
(a la fecha de este número de Acheronta)

Diana Rabinovich
Psicoanalista
Profesora Titular Escuela Francesa, Fac. de Psicología, Universidad Nacional de Buenos Aires
Miembro Titular del Doctorado, Fac. de Psicología, Universidad Nacional de Buenos Aires
Autora de numerosos libros, entre ellos: "El deseo del psicoanalista" y "La angustia y el deseo del Otro"
Argentina

Isidoro Vegh
Psicoanalista, ejerce en Buenos Aires, lugar también de su enseñanza.
Miembro fundador de la Escuela Freudiana de Buenos Aires,
Director durante varios años de la revista Cuadernos Sigmund Freud.
Es autor de La clínica freudiana, Matices del psicoanálisis, Las intervenciones del analista, Hacia una clínica de lo real y El prójimo, enlaces y desenlaces del goce, y en colaboración, Del escrito, El objeto del arte, La creación del arte, Las psicosis, Joyce o la travesía del lenguaje, Una cita con la psicosis y Los discursos y la cura, El projimo.
Argentina

Norma Ferrari
Psicoanalista
Co-Coordinadora del Equipo de Asistencia, Enseñanza e Investigación en Psicoanálisis
Supervisora Clínica en las Areas . Adultos y Adolescentes de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires
Editora, Miembro de la Redacción y Colaboradora de Poubellication Lacaneana, hasta 1997
Integrante del "Grupo de los martes": Espacio Semanal de lectura y discusión de textos lacaneanos y freudianos .
Convocante y miembro de "Proposición Lacaneana", Espacio de Enseñanza, hasta 1997
Integrante del "Grupo de Investigación sobre Estructuras Clínicas" (Espacio Semanal)
Argentina

Hector de Maio
Psicoanalista
Argentina

Michel Sauval
Psicoanalista
Director de Acheronta
Director del Programa de Seminarios por Internet (EduPsi)
Director de PsicoMundo
Email : ms@sauval.com
Home Page : www.sauval.com
Teléfono : (54 11) 4863-5656
Argentina

Leonel Sánchez Trapani
Estudiante de Psicología y de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario (UNR).
Fue auxiliar docente en el primer año común (PAC) en la Facultad de Humanidades y Artes.
Participó en el proyecto de Filosofía y Política dirigido por Juan Ritvo y Silvana Carozzi y en varios grupos de estudio y seminarios de Filosofía y Psicoanálisis, notablemente los coordinados por Sergio Ribaudo.
Altos estudios de lengua inglesa (Universidad de Cambridge/ Princeton), traducción científico/técnica -literaria en el Translators' College.
Colaborador del Instituto Lacaniano de Psicoanálisis de San Francisco, USA, para el cual está traduciendo algunos artículos de Lacan del francés al inglés.
Estudios de francés en la Alliance Française (DELF) y en la UNR y de alemán en el Goethe Institut, en forma privada y en cursos de traducción dictados en UNR.
Escritor (ficción-narrativa)
Email: santra@infovia.com.ar
Argentina

Sara Elena Hassan
Médica, psicoanalista.
Residente de Psicopatologia del Hospital Pirovano hasta 1973, trabajó posteriormente en varias instituciones y consultorio particular, comenzando su formación en psicoanálisis en grupos de estudio y seminarios.
En San Pablo, trabajó en supervisiones clínicas e institucionales en el área de Salud Mental hasta 1990.
Ex Miembro fundadora del Foro de Psicoanálisis de São Paulo (FPSP)
Autora de los capítulos "As estruturas clínicas" e "Adolescência , amor e psicanálise" (editora E.P.U. de San Pablo), así como diversos artículos sobre temas psicoanalíticos en publicaciones de Francia, Brasil y Argentina
Traductora al español del "Diccionario comentado del alemán de Freud", de próxima aparición en Buenos Aires (Ed. Lumen Lohlé).
Docente del CEP (Centro de Estudos Psicanalíticos) de São Pablo
Participó en el Encuentro de los Estados Generales, en Brasil
Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
Email: sahara@apm.org.br
Brasil

Juan David Nasio
Psicoanalista, psiquiatra, residente en París desde hace 32 años.
Ha sido docente de la Sorbona (Universidad París VII) durante 30 años.
Director de Seminarios Psicoanalíticos de París.
Director de la Colección "Désir/Payot" en las Ediciones Payot
Francia

Emiliano del Campo
Psiquiatra, Psicoanalista
Miembro Titular de A.P.A.
Miembro de APSA
Ex-Director Médico del "Programa Andrés" para la rehabilitación de drogadependientes
Email: etdelcampo@intramed.net.ar
Argentina

Jean Allouch
Psicoanalista
Miembro école lacanniene de psychanalyse
Autor de numerosos libros, entre ellos: "El sexo del amo", "Freud y despues Lacan", "Letra por letra", "Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca", "El psicoanálisis, una erotología de pasaje", etc.
Email: jallouch@noos.fr
France

Juan Carlos Cosentino
Psicoanalista
Miembro fundador del Seminario Lacaniano
Profesor Titular de las cáteras "Psicoanálisis: Freud" y "Clínica psicoanalítica", Fac. de Psicología de la Univ. Nacional de Buenos Aires (UBA)
Publicaciones: "Angustia, fobia, despertar", Eudeba, 1998; "Construcción de los conceptos freudianos: defensa, sueño, aparato psíquico", Manantial, 1999; "Lo real en Freud: sueño, síntoma, transferencia", Manantial, 2000
Argentina

Guy Le Gauffey
Psicoanalista.
Miembro de la école lacanienne de psychanalyse
Autor de numerosos libros, entre ellos: "Anatomía de la tercera persona" y "El lazo especular"
Francia

Franz Kaltenbeck
Psychanalyste à Paris et à Lille
Président de l'Association Lilloise pour l'Etude de la Psychanalyse et de son Histoire(A.L.E.P.H.)

Enseignent à "Savoirs et Clinique", Paris et Lille
Francia

Rithée Cevasco
Psicoanalista en Paris y en Barcelona. Anima un grupo de lectura e investigacion sobre Modernidad Femenina y Psicoanalisis (Barcelona) y coordina el Centro de Investigacion: Psicoanalisis y sociedad (Barcelona).
Investigadora del Laboratorio Psychanalyse et Sciences Sociales (CNRS) dirigida por M; Zafiropoulos
Francia – España

Markos Zafiropoulos
Psicoanalista en Paris.
Director del Laboratorio de invetigacion Psychanalyse et Pratiques sociales (UMR 6053 - CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique -Francia) Université Amiens-Universite Paris VII
Francia

Mario Pujó
Psicoanalista
Director de la revista "Psicoanálisis y Hospital"
Autor del libro "Lo que no cesa del psicoanálisis a su extensión"
Argentina

Julio Ortega Bobadilla
Psicoanalista
Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
Investigador Universidad Veracruzana
Coordinador de PsicoMundo México
México

Geneviève Morel
Psychanalyste à Paris et à Lille
Membre de l'Association pour L'Eude de la Psychanalyse et de son Histoire (ALEPH)
Responsable et enseignante à Savoirs et clinique (Lille et Paris)
Dernier ouvrage paru : Ambiguïtés sexuelles. Sexuation et psychose, éditions Anthropos Economica, Paris, 2000; à paraître aux éditions Manantial, Buenos Aires, 2001
Ancienne élève de l'ENS
Agrégée de mathématiques DESS de psychopathologie et psychologie clinique
Email: morelkal@worldnet.fr
Francia

Gilsa F. Tarré de Oliveira
Psicanalista
Prof. Assistente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Doutoranda em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Brasil

Saralía Chiavaro
Psicoanalista
Ex residente y jefa de residentes del hospital "Dr. A. Korn" (Melchor Romero)
Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata (Directora durante el periodo 1999-2000)
Docente en la pasantía de pregrado de la UNLP
Supervisora de residentes y concurrentes de hospitales zonales.
Argentina

Dominique Inarra
Psicoanalista
Miembro de Espace Analytique
Francia

Alberto Sladogna

Psicoanalista.
Miembro de la escuela lacaniana de psicoanálisis
México

Sergio Ribaudo
Psicoanalista
Docente de la Facultad de Psicología y de la Fac. de Humanidades y Artes de Rosario
Coautor de los libros "Problematica del Sujeto" (Ediciones Laborde)y "El sujeto en la Practica Analitica" (UNR Editora)
Argentina

Durval Mazzei Nogueira Filho
Psicoanalista.
Miembro de la Escola Brasileira de Psicanálise
Brasil

Zorca Domic
Médico Psiquiatra.
Formacion psicoanalítica y antropológica
Trabaja hace 20 años en el Hospital Marmottan
Trabaja hace 20 años en el dispensario F. MINKOWSKA, responsable de la consulta medico-psico-social del "equipo de Europa Central" (pacientes de origen eslavo, consulta en ruso, serbo-croata, etc.)
Organiza seminarios y formaciones sobre los temas de la drogadicción, de la clinica transcultural, de los traumatismos psiquicos, en direrentes paises de Europa y tambien latino-America.
Publicaciones en revistas cientificas, ademas de "L'Etat Cocaïne" único libro en frances que trata de los diferentes aspectos de la coca y la cocaina (mania)
Responsable fundadora de "RESTIM" red de informacion, formacion e investigacion sobre drogas ("nuevas") alucinogénas y psicoestimulantes.
Email: domic.z@noos.fr
Francia

Marc Valeur
Director del Centro Médico Marmottan
Francia

Fátima Aleman
Psicoanalista.
Miembro de la Asociación de Psicoanálisis de La Plata - Biblioteca Freudiana.
Docente de la Carrera de Psicología - Universidad Nacional de La Plata
Argentina

Rafael Lopes Azize
Licenciado en Lenguas y Literaturas Modernas (Un. Lisboa, Portugal),
Mestre en Teoria de la Literatura (UFSC, Florianópolis, Brasil),
Traductor (Inglés, Francés, Castellano)
Brasil

Vladimir Safatle
Encarregado de curso no Collège International de Philosophie (París, Francia)
Doutorando em epistemologia da psicanálise pela Universidade de Paris VIII
Francia

Peicheng Hu
Dept. of Medical Psychology, Peking University Health Science Center
Co-president of International Association for Advancement of Psychoanalysis in China
China

Rosa López
Psicoanalista
Miembro de la école lacanienne de psychanalyse

Autora de "El estilo en la transmisión del psicoanálisis"
Agentina

Guillermo Delahanty
Licenciatura en Picología, Maestría en Psicología Social, Doctorado en Psicología Clínica por la Universidad Iberoamericana
Psicoanalista por la Asociación Mexicana de Psicoterapia Psicoanalítica
Pofesor-Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México)
Profesor Invitado por la Faultad de Psicología de la Universidad de la República Oriental del Uruguay
México

Leônia Cavalcante Texeira
Psicanalista
Doutora em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Mestre em educação pela Universidade Federal do Ceará
Professora do Mestrado e da Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza
Brasil

Rosaura Oldani Felix
Mestre em Teoria Psicanalítica pela UFRJ/IP - 1997
Doutoranda em Teoria Psicanalítica pela UFRJ/IP (Área de concentração: psicanálise e ciências sociais)
Profa. do Curso de Psicologia da Universidade Estácio de Sá
Coordenadora do Serviço de Psicologia Clínica e do Eixo de Psicologia da Saúde e da Comunidade da Universidade Estácio de Sá - Campus Resende
Membro do Núcleo de Pesquisa Sephora: estudos sobre o moderno e o contemporâneo
Brasil

Alvaro Cuadra
Lic. en letras (francés) Univ. Católica de Chile
Magister en literatura Univ. Católica de Chile
Doctor en semiologia y letras Université de la Sorbonne (Paris)
Investigador asociado al CIS (Centro de Investigación Social) ARCIS
Consultor permanente del Ministerio de Educación de Chile
Docente en varias universidades, en cátedras de Comunicaciones
Chile

Julio Mañez
Periodista y otras cosas
España

Julio Ortega Bobadilla
Psicoanalista
Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
Investigador Universidad de Veracruz
Coordinador de PsicoMundo México
México

Gerardo Herreros
Secretario de Redacción de Acheronta
Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de La Plata
Coordinador de la Residencia de Pregrado (Cátedra de Clínica de Adultos y Gerontes. Departamento de Psicología. Universidad Nacional de La Plata).
Argentina

Asunción Alvarez Rodriguez
Licenciada en Lingüística, Universidad Complutense de Madrid
Doctoranda en Ciencias Cognitivas.
España

Victor Marcelo Clementi

Escritor
Autor de varios libros.
Director o redactor en varias revistas
Argentina