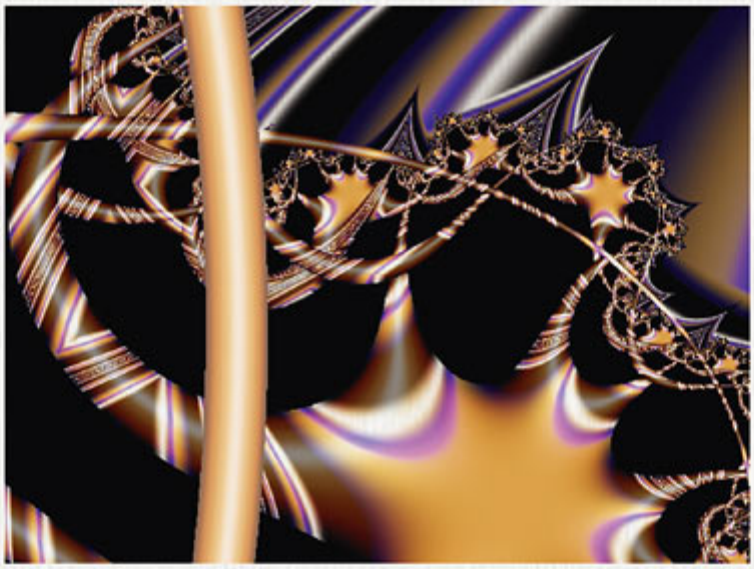
Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura

www.acheronta.org

Número 14

Diciembre 2001



Reportajes:

Germán García, Guy Le Gaufey, Oscar Zentner, XLI Congreso de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, Lacanoamericano de Recife

Artículos de:

Michel Sauval, Norma Ferrari, Hector de Maio, Pablo Peusner, Marcio Peter de Souza Leite, Pablo Fridman, Beatriz Taber, Norma Marcia Maluf, Robert Lévy, Hugo Pisanelli, Pura H. Cancina, Jacques Laberge, Daniel Paola, Ricardo Landeira, Hector Yankelevich, Roberto Harari, Roberto Consolo, Clara Cruglak, Oscar Zentner, Sergio Waxman, David Szyniak, Mariela Weskamp, Gustavo Etkin, Alberto Demirdyan, Rosa López, Taciana de Melo Mafra, Daniel Gerber, Paulo Roberto Medeiros, Osvaldo Couso, Elena Rangel Hinojosa, Victoria Eugenia Facio-Lince, Isidoro Vegh, Miguel Kolteniuk Krauze, Ronald de Paula Araujo, Ricardo Díaz Romero, Marta Gerez Ambertin, Vivana San Martín, Silvia Cislaghi, Sergio Staude, y otros

www.psicomundo.com

PsicoMundo

La red psi en Internet

Número 14

Diciembre 2001

Sumario

Editorial
Michel Sauval

Reportajes

Reportaje a Germán García – Realizado por Norma Ferrari, Gerardo Herreros, Guillermo Pietra y Michel Sauval
Reportaje a Guy Le Gauffey – Realizado por Eduardo Albornoz, Norma Ferrari, Gerardo Herreros y Michel Sauval
Reportaje a Oscar Zentner - Realizado por Norma Ferrari, Gerardo Herreros, Guillermo Pietra y Michel Sauval
Acheronta en el Lacanoamericano – Crónica y reportajes a Taciana de Melo Mafra, Jacques Laberge, Ricardo Landeira, Pura Cancina, Roberto Harari, Robert Levy, Hector Yankelevich, Gustavo Etkin y Hector Rupolo, realizados por Gerardo Herreros
Acheronta en el XLI Congreso Nacional de la Asociación Psicoanalítica Mexicana - Crónica y reportajes a Juan Vives (presidente saliente de la APM) y Miguel Kolteniuk, realizados por Julio Ortega Bobadilla

La enseñanza de Lacan

Presentación – Michel Sauval
Le savoir du psychanalyste – J. Lacan (Séances à Sainte Anne) (en francés)
Conferencia en Londres – J. Lacan
El seminario Encore "de" Jacques Lacan. Comparación de cuatro versiones (tercera parte) – Norma Ferrari, Hector de Maio, Michel Sauval
Acerca de la entrada del término "immixtion" en la obra de Jacques Lacan (nota filológica) - Pablo Peusner

Política del psicoanálisis

Presentación – Luis Camargo
Travessia da fantasía e identificação ao síntoma: lógica ou política? – Marcio Peter de Souza Leite (en portugues)
De la invención del síntoma a la solución ideológica (Marx por Lacan) – Pablo Fridman
Lazo social – Beatriz Taber
Lo perverso en el discurso social y político – Norma Alejandra (Marcia) Maluf
De l'Etat et/ou de quelques autres – Robert Lévy (en francés)
Primacía femenina en el mundo psicoanalítico – Manuel Baldiz
¿Que malestar? ¿Qué cultura? – Hugo Pisanelli

Psicoanálisis y Conceptos

Presentación – Gerardo Herreros y Sara Hasan
Concepto limite – Pura Cancina
Da angustia – Jacques Laberge (en portugues)
El inconsciente y lalangue – Daniel Paola
El modo íntimo de obrar de lo imaginario – Ricardo Landeira
La place de la mort au regard de la topique inconsciente - Hector Yankelevich (en francés)
Contratiempos del psicoanálisis – Roberto Harari

Psicoanálisis y clínica

Presentación – Michel Sauval
Fantasma y cura (en busca de un héroe) – Roberto Consolo
Carácter y Fantasma – Clara Cruglak
El duelo del analista (partes 1 y 2) – Michel Sauval
Winnicott avec Khan – Oscar Zentner
La voz y el significante – Sergio Waxman
Intervenciones en la clínica-discursos del cuerpo - David Szyniak

Los sueños y los soñantes - Mariela Weskamp
La vida de lucha de Clodomira Thompkinsons – Gustavo Etkin
La urgencia del analista - Alberto Demirdyan

Psicoanálisis y arte

Presentación – Norma Ferrari y 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
La experiencia como arte: el artista Jorge Bonino – Rosa Lopez
Scherazade: uma metáfora do tempo em psicanálise – Taciana de Melo Mafra (en portugues)
Creación y sublimación – Daniel Gerber
A referencia de Jorge Luis Borges à literatura Brasileira - Paulo Roberto Medeiros (en portugues)
Formulaciones de lo ignorado – Osvaldo Couso
El vértigo del orgasmo negro - Elena Rangel Hinojosa
Bleu, la textura del objeto perdido – Clara Cruglak
El lenguaje y la muerte - Victoria Eugenia Diaz Facio-Lince

Psicoanálisis

Presentación – Gerardo Herreros, Luis Camargo y Michel Sauval
La invocación del otro - Isidoro Vegh
Las relaciones de objeto a la luz del freudiano perdido - Miguel Kolteniuk Krauze
Sobre ato - Ronald de Paula Araujo (en portugues)
De la cosa como causa al objeto "a" como causa – Ricardo Díaz Romero
Los ecos del nombre y la nominación - Edgardo Feinsilber

Campo Psi-Jurídico

Presentación – Luis Camargo
Cuando los ideales llaman al sacrificio, o el ulular del goce – Marta Gerez Ambertin
Inhibición y censura – Viviana Sanmartin
Registros de la culpa (Consecuencias clínicas y jurídicas. Una articulación posible en la obra de Dostoievsky) – Liliana Balbo
De las culpas de Icaro - Jorge Garzarelli

Psicoanálisis y adicciones

Presentación – Norma Ferrari
El tóxico como remedio (Una clínica de las toxicomanías) – Silvia Cislaghi
Urgencias en la clínica de las adicciones – Sergio Staude
La clínica psicoanalítica en la drogodependencia – Emiliano del Campo

Historias del psicoanálisis

Presentación – Julio Ortega Bobadilla y Michel Sauval
Las instituciones psicoanalíticas en México (Un análisis sobre la formación de analistas y sus mecanismos de regulación) – Guadalupe Rocha
Du désir au discours – María-Inés Rotmiler de Zentner (en frances)
Duelo no resuelto e imposibilidad de justicia (Sobre el problema psicológico de Chile) – Juan Flores Riquelme

Schreber

Presentación – Sara Hassan
Schreber: um Corpo-Mulher para Um-Pai - José Marcus de Castro Mattos (en portugues)
Freud, la bisexualidad, la libido homosexual y el fantasma femenino de la castración en el varón – Emiliano del Campo
¿Homossexualidade ou empuxo-à-Mulher? - Aloysio Bello (en portugues)

Presentaciones de libros

Anatomía de la tercera persona, de Guy Le Gaufey – Graciela Graham
A vocação do exílio (Freud e a judeidade), de Betty Fuks – Betty Fuks (en portugues)
El prójimo. Enlaces y desenlaces del goce, de Isidoro Vega – Gerardo Herreros
Formulaciones de lo ignorado, de Osvaldo Couso – Gerardo Herreros
Lo siniestro en la clinica psicoanalítica, de Juan Carlos Cosentino y otros
La Angustia (Su razón estructural y sus modalidades clínicas) - Compiladora: Patricia Ramos
Clínica Psicoanalítica (Artigos, Conferencias) - de Charles Merman (en portugues)
Winnicott - Seminarios Paulistas - Organizadores: José Outeiral - Sueli Hisada - Rita Gabriades

Revistas recibidas

Antígona - Números 2 y 3
Me cayó el veinte - Número 3: Abajarse o no
El psicoanálisis y el hospital - Número 20: El ser hablante y la muerte
Espectros del Psicoanálisis - Número 4: Territorios I
Litoral - Número 31: II - Espacios para el erotismo
L'unebévue - Número 18: Il n'y a pas de rapport séxuel
Topía - Número 33: Claroscuros de una época
De la pasión - Revista de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Datos de los autores

Editorial

Michel Sauval

Voy a comenzar con algo absolutamente trivial: ver las tragedias por televisión no es lo mismo que vivir en ellas. Como con la muerte, en nuestro espíritu siempre funciona la idea de que eso le pasa al otro.
Pues bien, parece que lo que pasó en Indonesia o en Rusia, ahora está pasando en Argentina: una economía absolutamente saqueada y fundida, situación que no detiene ni un segundo la lucha sin cuartel entre los diferentes grupos económicos para decidir cual va a la quiebra, en la medida en que su habitual y natural acuerdo común para cargar cualquier tipo de factura sobre el pueblo se ve frenado y en crisis ante la heroica resistencia que dicho pueblo ofrece (ha tumbado ya a dos presidentes en un mes).
Pero como decía antes, no se si decir esto alcanza para dimensionar los alcances de la catástrofe: desvalorización de salarios ya paupérrimos, proliferación de monedas "truchas" (patacon, lecop, etc.), desocupación de mas del 30 %, ruptura de todas las cadenas de pagos, etc.

Lo trágico es que esto, en cierto sentido, recién empieza. Nos estamos cayendo y no sabemos cual es la profundidad del precipicio.
Solo puedo corroborar una vieja tesis del marxismo: el agente de la revolución es el propio capitalismo. En efecto, está claro que la gente no tiene vocación por la revolución (hacer una revolución no es algo ni sencillo ni gratuito: tumbar a estos dos presidentes ya costó muchas vidas) (1). Pero es evidente, también, que llegados a cierto punto, ya no queda otra opción. Creo que los "cacerolazos" argentinos que se han hecho famosos en todo el mundo, en cierto sentido, han respondido a esta lógica (así como a todo un proceso de maduración política): cuando la gente escuchó que la última respuesta que De la Rúa tenía para la crisis solo era la represión directa y el estado de sitio, la gente dijo "basta!" (2)

No sé cual será el destino de la Argentina. Solo espero que la dignidad de ese "basta!" se sostenga, y que la maduración política en las experiencias de lucha permitan orientarnos para terminar de una buena vez con este régimen de explotación y miseria y no volvamos a repetir otra trágica experiencia de derrota.

Mientras tanto, presentamos un nuevo super número de Acheronta (deben ser unas 700 u 800 páginas impresas).

Un lugar especial tiene, en este número, el trabajo que ha desarrollado ***Gerardo Herreros*** (nuestro secretario de redacción) en la última reunión lacanoamericana de Recife. Creo que la serie de reportajes y artículos que publicamos, surgidos de ese evento, ofrecen una muy buena radiografía de ese amplio movimiento que funciona bajo el significante "lacanoamericanos". Podrá acordarse, o no, con sus posiciones, podrá asignarse, o no, algún valor a esa producción, pero está claro que quien quiera saber al respecto, no podrá no estar satisfecho.

Se agregan, en este número, 3 nuevos reportajes, en una serie que, me parece, ya va dibujando un estilo propio de los reportajes de Acheronta (3). Nuestro agradecimiento, en esta ocasión, a ***Germán García***, ***Guy Le Gaufey*** y ***Oscar Zentner*** por su generosa disposición a este diálogo.

Los trabajos del lacano de Recife que mencionaba previamente no se encuentran ubicados en un solo bloque, sino distribuidos, junto a otra enorme cantidad de artículos, en nuestras habituales secciones temáticas.
Dichas secciones no implican definiciones estrictas, ni están constituidas a priori. Son el resultado de la lectura de los trabajos y conforman una propuesta de agrupamiento y contraste.
Por eso, así como hay secciones que suelen repetirse (como es el caso de "La enseñanza de Lacan", "Campo Psi-Jurídico", "Psicoanálisis", "Política del Psicoanálisis", "Historias del Psicoanálisis", "Psicoanálisis y Arte", "Presentaciones de Libros", "Psicoanálisis y Adicciones", etc.), también hay otras que surgen por primera vez (en este número, por ejemplo, "Psicoanálisis y clinica", Psicoanálisis y conceptos", "Schreber", etc.).

Una noticia importante para el año 2002 es la instrumentación de la impresión a pedido, en formato libro, de las selecciones de reportajes y/o artículos que cada uno quiera realizar. Es decir, resultarán ejemplares únicos compuestos por aquellos materiales seleccionados por cada interesado (incluso, intentaremos que el nombre propio del solicitante pueda imprimirse en la tapa). Espero que cada cual encuentre, en este número de Acheronta como en otros números previos, alguna respuesta a sus preguntas, alguna inspiración para seguir pensando lo que le preocupaba.

Los invito a enviar sus propuestas de publicación para nuestro próximo número (el 15) que saldrá en julio de 2002

Cordialmente

Michel Sauval
Director de Acheronta

Notas

(1) Ver, por ejemplo, las crónicas de Página 12, Clarin y La Nación

(2) Sobre el tema de la "espontaneidad" de las masas y los procesos subjetivos y objetivos en los fenómenos sociales sugiero la lectura de este artículo.

(3) Y también de otras revistas de PsicoMundo, como Fort-Da y Relatos de la clínica

Reportajes

Presentación

Gerardo Herreros - Michel Sauval

Hace un tiempo, a poco de inaugurar la sección reportajes en Acheronta, un psicoanalista muy conocido, hizo un comentario a modo de crítica ácida en relación a una persona reporteada que no era de su agrado: "Al final, parece un *Reality Show*".

Por supuesto, no podemos sino señalar el efecto idiotizante y de fascinación, cuando no fetichista, que produce esta época de cámaras ocultas, de la televización en vivo de la intimidad cotidiana de cualquier desconocido, en suma, de cultura mediática orientada a la promoción de la pura imagen. No sabemos si los patentadores de los derechos de "Gran Hermano" leyeron, o no, *1984* de Orwell, pero tanto en un caso como en otro, estas situaciones no dejan de insinuar un efecto siniestro.

Sin embargo, aunque fuera por "azar", no podemos desmentir, al menos la coincidencia con la época, de un estilo en la realización de nuestros reportajes, donde se presentan las particularidades de los recorridos de nuestros reporteados, y se expone una situación de diálogo propia de la intimidad del pequeño grupo.

Está claro que no podríamos ser los psicoanalistas quienes habríamos de espantarnos o rehuir de los dispositivos o situaciones que aprehenden la intimidad, pues es con lo que trabajamos cada día.
Es más, si alguno quisiera llevar las cosas al extremo, con lo del "reality show", podríamos preguntar:

- ¿no sería un "reality show" cualquier ateneo clínico o cualquier supervisión?
- incluso el pase - dispositivo propuesto por Lacan para dar cuenta de un fin de análisis - ¿no sería también un *reality show?* Y ni que hablar de los famosos "testimonios" de los pasantes, con su ambientación "intimista" (media luz, etc.), ante públicos masivos.

El problema, en suma, no es tan complicado: tanto para esos casos, como para nuestros reportajes, las preguntas serían:

- ¿se trata acaso de una "mostración" (show)?
- ¿qué "realidad" (reality) se pone en juego en cada instancia?

En el caso de nuestros reportajes, la primera reflexión que podríamos hacer es que, además de constituir una experiencia en curso, cada reportaje nos revela y confronta a situaciones cada vez diferentes, de las que, lejos de la obscenidad de la mostración, al menos para nosotros, resultan efectos de transmisión.

En un segundo paso, podríamos anticipar, para un futuro análisis del dispositivo, algunas características:

- Si bien con el correr de los reportajes puede verificarse la insistencia o repetición de algunas preguntas, al momento del reportaje el entrevistado no dispone de un cuestionario previo, ni sabe bien de qué vamos a hablar, mas allá de cuestiones generales sobre el psicoanálisis y su recorrido personal.
- Aunque uno de nosotros se encarga, en cada caso, de tener presente el recorrido y trayectoria del entrevistado (recorrido institucional, libros, revistas, etc.), el resto del equipo no tiene preguntas preparadas. Con esto buscamos que las preguntas surgan sobre todo en relación a los vacíos y huecos que se vayan generando en el discurso del entrevistado, buscando poner en juego nuestra curiosidad antes que nuestras certezas.
- El hecho mismo de ser varios entrevistadores permite una apertura mayor ya que esto posibilita que siempre haya al menos uno que quede en posición de tercero respecto de la relación entrevistador-entrevistado. Se produce así una rotación de las personas que

debería ayudar a descomponer constantemente cualquier díada imaginaria que pudiese producirse.

Uno de los efectos mas interesantes que creemos haber logrado, a partir de la extensión de los reportajes, y gracias al consentimiento de los entrevistados, ha sido poder ir mas allá de los lugares comunes y los estribillos repetitivos, en suma, de las formas y figuras de la representación (inevitable), obteniendose algo mas cercano a la enunciación propia y particular de cada entrevistado. Creemos que el lector atento podrá captar muchas relaciones en el tejido por el que se enlazan los avatares de la vida de cada uno de nuestros entrevistados con su producción teórica o conceptual, con sus posiciones políticas, etc.

Creemos que estos reportajes demuestran que no existe "el" psicoanalista.
Existen psicoanalistas. Uno por uno. Cada uno con y desde su particularidad.
Podemos estar mas de acuerdo con uno que con otro. Pero decir que tal, o tal otro, "no es psicoanalista", probablemente sea equivalente a escupir para arriba.

Por último, junto al psicoanalista reporteado, el lector encontrará también al autor, escritor de trabajos teóricos o clínicos, publicados en este u otros números de Acheronta, en un contrapunto por demás interesante que abre a una pregunta de carácter mas general: ¿los analistas, mantenemos alguna cercanía entre nuestras vidas y lo que escribimos "acerca de la vida", o, como dice el dicho popular, vale mas bien el "haz lo que digo, pero no lo que hago"?

En este número de Acheronta contamos con una serie de reportajes de diversa factura y realizados en distintas circunstancias, a analistas de distintas corrientes y pensamientos, y de recorridos diferentes.

En primer lugar, **Germán García**, director de la "Fundación Descartes", miembro de la EOL y la AMP, quien nos recibió solícito y atento en su consultorio. La charla, que duró unas cuatro horas, estuvo enmarcada entre cuatro paredes llenas del piso al techo con libros y revistas, en torno a una mesa y sillas, al mejor estilo café de intelectuales de los 70, y, como no podía ser de otra manera, amenizada con café en vasos; mientras recorríamos el largo camino desde una laguna de la provincia de Buenos Aires, hasta la expansión mundial del psicoanálisis.

Luego, el reportaje a **Guy Le Gaufey**, miembro (y actual director) de la "*école lacanienne de psychanalyse"*. En este caso, nosotros fuimos los anfitriones y, a pesar de haber estado dictando un seminario durante todo el día, Le Gaufey no tuvo inconvenientes en que lo indagáramos durante más de tres horas. Mate, facturas y empanadas acompañaron su excelente manejo del castellano, mientras desplegaba su historia y sus ideas, entre la Historia, París, Lacan y el psicoanálisis.

A continuación, la serie de **entrevistas en la Reunión Lacanoamericana de Recife**. En este caso, todos los reportajes fueron hechos por ***Gerardo Herreros*** (con algunas intervenciones del algún acompañante ocasional) en un ambiente distendido y variado, mezclado con almuerzos, cafés, caipirinhas y pianos de fondo. Fueron entrevistados en distintos días y ocasiones, ***Pura Cancina***, una de las fundadoras de la "Escuela Sigmund Freud de Rosario"; ***Gustavo Etkin***, uno de los primeros analistas lacanianos de San Salvador de Bahía; ***Roberto Harari***, fundador de Mayéutica, ***Jacques Laberge***, uno de los iniciadores del lacanismo en Brasil, ***Ricardo Landeira***, uno de los fundadores de la "Escuela Freudiana de Montevideo"; ***Robert Levy***, profesor de la Universidad de Paris XIII; ***Taciana de Melo Mafra***, de la comisión organizadora de esta Reunión; ***Héctor Rupolo***, fundador de "Triempo" y ***Héctor Yankelevich***, miembro de Espace Analytique. En estos casos, si bien se vertieron palabras en relación a los distintos recorridos, las preguntas versaron más sobre la *Reunión Lacanoamericana* en sí, cuestiones institucionales y los problemas actuales del psicoanálisis. El hecho de estar en medio de un congreso, hizo que los reportajes no fuesen tan extensos como en otros casos. El lector atento percibirá que si bien en todos hay ideas en común, no pocas son también las diferencias.

Luego, otra crónica amenizada con reportajes. Se trata de lo acontecido en el **XLI Congreso Nacional de la Asociación Psicoanalítica Mexicana,** al que asistió uno de nuestros compañeros del Consejo de Redacción de Acheronta, ***Julio Ortega Bobadilla***, quien no sólo nos ofrece una crónica y reseña conceptual del desarrollo de dicho congreso (del que participaron unos 600 psicoanalistas), sino que pinta con sus letras a Guadalajara y nos regala unas charla con ***Juan Vives*** (presidente saliente de la APM) y ***Miguel Kolteniuk*** (director del comité científico de la APM), quienes dan su impresión del evento.

Finalmente, volviendo al estilo "clásico" de Acheronta, recibimos a **Oscar Zentner**, fundador de la primera institución lacaniana en la lejana Australia, y actual Senior Fellow del Departmento de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Melbourne. Nuevamente las más de tres horas junto a la amabilidad del entrevistado, nos permitieron recorrer los meandros de su historia marcada por kilométricos viajes, anécdotas de pionero, vivencias personales y pasión por el psicoanálisis y la literatura.

Reportaje a Germán García

Realizado por G. Herreros, N. Ferrari, G. Pietra y M. Sauval
Texto establecido por Michel Sauval y corregido por Germán García

Presentación

Germán García nos recibió en su consultorio, un día de lluvia (el 27 de noviembre de 2001). La charla, que duró unas cuatro horas, estuvo enmarcada entre cuatro paredes llenas del piso al techo con libros y revistas, al rededor de una mesa y sillas, al mejor estilo café de intelectuales de los 70, acompañada con café en vasos.

Germán Leopoldo García es Director de la Fundación Descartes y Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Fue uno de los fundadores de la Escuela Freudiana de la Argentina y de la Escuela Freudiana de Córdoba. Fue el fundador de la Biblioteca Internacional de Psicoanálisis y fue miembro de la dirección de varias revistas (entre otras "Los libros", "Literal"). Entre sus libros se encuentran tres novelas Nanina (1968); Cancha Rayada (1970) y la Vía Regia (1975); y los siguientes libros de ensayos: Macedonio Fernández, la escritura en objeto (1975); La Otra psicoapatología (1978); La entrada del psicoanálisis en la Argentina (1978) y Psicoanálisis, una política del síntoma (1980), Oscar Masotta, los ecos de un nombre (1995)

Reportaje

Gerardo Herreros: Ya que hoy es un día de lluvia, quería comenzar preguntándole por Gómez y el carpincho, las lagunas de Junín. ¿Porque se vino de Junín?

Germán García: Está contado en mi libro llamado *Parte de la fuga*

Gerardo Herreros: Si, pero igual, ¿podría contarnos un poco?

Germán García: Porque no soportaba. Así de simple. A los 17 de años.

Trabajaba en una especie de taller de rectificación mecánica que se había anexado a la Kaiser, y fabricábamos piezas para la Kaiser. Estuve como 4 o 5 años ahí, y estudiaba de noche. Y no era una cosa muy saludable.

Como tampoco me llevaba bien con mi padre. Con un aguinaldo, y una *legnano de media carrera* que vendí, agarre mis tomos de Rimbaud... (risas)

Si, yo escribía otras cosas. No estaba muy adaptado.

Gerardo Herreros: Había terminado el secundario en Junín?

Germán García: No, había hecho solo 2 años en la orientación "diseño industrial". Seguí aquí, en un lugar que se llama *Instituto José Manuel Estrada*.

Michel Sauval: ¿Tenía familia en Buenos Aires o se vino solo?

Germán García: No, no tenía familia. Sabía que había un especie de pariente político de mi madre que vivía por la calle Sarandi. Pero tampoco tenía muy claro donde era. En Retiro le pregunté a un policía y me dijo "tómese el 6". Me tomé el 6, pero como no aparecía la calle Sarandi me bajé en Chile y Entre Ríos. Y ahí había un lugar que se llamaba Hotel del Plata (ahora no está mas). Y una señora que atendía me dijo "pero Ud. es menor, tiene que buscar alguien que firme". Le dije, "si, si, tengo alguien". Así que tenía que

encontrar a este tipo. Después lo encontré: vivía en la calle Chile entre Sarandí y Combate de los Pozos. Fue a firmar por mí.

Y para suerte para mí, era el jefe de depósito de la editorial Aguilar, que en ese momento estaba en Junín y Córdoba. Una editorial extraordinaria.

Me alcé con toda la colección de iniciación filosófica de Aguilar, con las obras completas de Shakespeare, y no me acuerdo. Me hice una biblioteca de lujo (risas)

Gerardo Herreros: Eran buenas las ediciones Aguilar

Germán García: Extraordinarias. Excelentes. Sobre todo la colección de iniciación filosófica.

Michel Sauval: O sea que, ¿esta relación con los libros es de toda la vida?

Germán García: Si. Desde que aprendí a leer.

Primero leía los clásicos, que venían en la revista *El Tony*. Eran menos cansadores porque las descripciones las sacaban. Y eso me dio un gusto por la síntesis descriptiva.

Lo que hacían los adaptadores era extraer la trama dramática, y lo que eran descripciones lo dibujaban.

Cuando leía novelas no soportaba las descripciones. Sobre todo la novela rusa, donde tenemos el carruaje, la nieve, y todos los detalles. Los paisajes, todas cosas para ver, no para leer.

Pero es un gusto que me venía de ahí, de leer cosas ilustradas.

Y después había una biblioteca en Junín que se llamaba Esteban Echevarría, que también descubrí de casualidad, y comencé a leer. Leía, como diría Richard Sennett, bajo la posición de la desobediencia obediente. Es decir, leía los libros que me prohibían.

Así leí cualquier basura (risas)

Leí *El derecho de matar* de Vargas Vila ... Me dijeron "ese libro no es para Ud.", y entonces dije "lo voy a llevar".

Y ahí encontré a Nietzsche. Y durante un tiempo me enamoré de Nietzsche. Lo leía todas las noches.

Está contado en *Parte de la fuga*.

Michel Sauval: Le prohibieron un libro

Germán García: Si, pero le prohibieron a todos. Me hubiera gustado que fuera el mío solo... (risas)

Pero habían prohibido la ópera *Bomarzo*, con lo cual anularon todo, porque si habían prohibido la opera *Bomarzo*, entonces todo lo demás se podía prohibir. Prohibieron todas las películas de ese año. Era la época de Onganía.

Me hicieron un juicio, artículo 128 del Código Penal: "ofensa a la moral pública". Y yo tenía un abogado extraordinario. Se llama Beiderman - ahora es un maestro de los abogados - y Beiderman hizo un recorrido de la censura a lo largo de la historia de la humanidad. Iba todo fenómeno. Pero el fiscal era un católico nacionalista y dijo "Bueno, es posible que para una persona de otra religión esto no sea ofensivo, pero para un católico...". O sea que perdimos porque el tipo era judío y no era católico. Extraordinario

Gerardo Herreros: ¿Y te dieron un año de prisión en suspenso?

Germán García: Dos años. Apelamos. Estaba orgulloso porque decía "República Argentina vs Germán García", me parecía bárbaro (risas)

Entonces apelamos y me rebajaron a 6 meses. No podía salir del país, pero si no tenés antecedentes, estás libre.

Después salió un libro titulado *Proceso a Nanina* donde yo, por supuesto, me dediqué a criticar al juez y al fiscal, y a todos. Y, a su vez, tenía que ser prohibido ese libro. Pero el fiscal dijo que lo hacía para ir preso, y para hacerme propaganda, y entonces lo dejaron pasar.

Gerardo Herreros: ¿Tenía 24 años?

Germán García: Esa novela la escribí a los 20 años. Y encontré a un escritor – no se si vive todavía, estaba mal, estaba viviendo en Chile, Bernardo Kordon, un escritor muy conocido – se hizo muy famoso por un libro que se llama *Alias Gardelito* – que luego lo filmó Murúa.

Era un viajero, amigo de Mao Tse Tung, era un tipo que tenía sus charlas con Mao Tse Tung, andaba por el mundo. Era hijo de un imprentero y vivía de lo que supongo le quedaba a la familia.

Yo trabajaba en una librería, él saca un libro – creo que se llama *Ni vencedores ni vencidos* – y me preguntó – yo era muy lector de Henry Miller en esa época – y yo me mandé un espiche diciéndole "el realismo no me interesa". Le pareció raro, y me preguntó si escribía. Le dije que sí. "Muéstreme que hace". Entonces le hice pasar a máquina *Los caminos de Nanina.* Y como pasaba el tiempo le pregunté "¿Y? ¿lo leyó?". "Aahhh, sí, se lo pasé a la editorial de Jorge Alvarez, lo está leyendo Rodolfo Walsh".

Walsh no era tan famoso en ese entonces. No sonaba como ahora.

Pasé por la librería, hablé con Piri Lugones – la nieta de Lugones - que era como una especie de jefe de prensa, me dijo "si, nos gustó mucho, así que lo vamos a editar". Firmé el contrato. Y Piri Lugones - que era una mujer muy talentosa - hizo un escrito de prensa que fue genial. Las "galeras" del libro las mandó, sin nombre y sin nada, a los críticos de Primera Plana y las demás revistas, preguntándoles que opinaban.

Como nadie es tan valiente en este país, y nadie sabía quien era, dijeron cosas buenas (risas)

Y además, los que están en un suplemento cultura tienen su librito guardado para publicar. Y Jorge Álvarez estaba muy de onda, y era muy abierta como editorial. Dijeron "es extraordinario", "nunca se ha visto una cosa así", etc. Y Lugones puso frases de todos, de manera que el libro salió ya avalado por la opinión a favor de casi todos los críticos. Salió un día lunes y el miércoles se había agotado la primera edición. Vendimos cuatro ediciones de 5 mil ejemplares - en una época en que se vendía - en menos de tres meses.

Me pareció que la fama era puro cuento.

Algunos decían que el libro lo había escrito Alvarez y yo había puesto el nombre. Otros decían: la prohibición la hicieron para poder venderlo.

Y tuve la suerte, ahí, de conocerlo a Masotta.

Yo era lector de lingüística. Iba siempre a la Facultad, en Viamonte, a escuchar a gente de lingüística, y seguía mas o menos ordenadamente.

Yo estaba en la revista *Los libros*. Allí estaba Héctor Smukler, que había estudiado con Barthes en París y había vuelto. Nos dedicábamos a la crítica literaria. Habíamos hecho una revista en la que publicábamos artículos sobre Levi-Strauss, el estructuralismo, y esas cosas, y que vendía 7 mil ejemplares. Una revista que se vendía en los kioscos, una cosa que hoy en día sería imposible hacer.

Mi formación en crítica era mas o menos heterodoxa. Entonces me propuse estudiar mas seriamente. Y ahí lo c onocí a Masotta. No me acuerdo bien como fue.

Aahh, fue así. Yo había escrito un prólogo a un libro que se llama *El Fiord* de Osvaldo Lamborgini.

Había firmado con seudónimo porque estaba en el juicio, y no podía meter la pata. Y mi libro era una novela rosa de una niña al lado de lo que era *El fiord* de Lamborgini. Era una máquina de una violencia total; un texto breve, de 18 páginas.

Y entonces, siguiendo el modelo Sartre Genet - yo me identificaba con Sartre – le hice un prólogo que era mas largo que el libro (risas)

Pero lo pusimos como epílogo, porque era demasiado exagerado. Se llama "los nombres de la negación". Lo firme con el nombre y apellido de mi abuelo: Leopoldo Fernández.

Se lo llevamos a Masotta, y él me preguntó por un fragmento donde yo decía "la ontología fálica del padre pasa al poder de la madre", que no me acuerdo como se me ocurrió. Y Masotta se impresiona con eso. Me dice "¿vos leíste Lacan?". No, le respondí. "Tenés que leer a Lacan, te va a interesar". Entonces armamos un grupo.

Yo fui a hablar con los de *Los libros*, Smucler, otro que se llamaba Santiago Funes – que después estuvo en el gobierno de Allende, no sé ahora donde estará – y una banda que andábamos por ahí – Ricardo Piglia no estaba todavía, o por lo menos no estuvo en ese grupo.

Pero como ya habían leído la crítica de Derrida, empezaron a hablar de la metafísica logocéntrica, y Masotta dijo, "así no va, primero se entiende Lacan y después lo discutimos". Entonces los otros se fueron.

Y yo me enganché en otro grupo. Al poco tiempo Masotta empezó con esta cuestión de hacer una escuela y todo su grupo primero tenía como la idea – muy de la época – de ser un grupo de vanguardia.

Gerardo Herreros: ¿Quién estaba en ese grupo?

Germán García: Ahora te digo. No había una idea de armar grandes máquinas. Y entonces lo dejaron en banda a Masotta.

Masotta decía "hay que hacer una escuela, juntar a los psicólogos, que no tienen nada que hacer, por lo menos que estudien".

La idea – hay que ver el clima de la época, estamos en 70 y algo, esta operación comenzó en 72 y terminó en 74, me parece – era poner todo en cuestión, al menos discursivamente.

Entonces, se ponía en cuestión la organización de la APA, el saber de la APA. A cualquiera de nosotros que hubiera leído de Saussure, el capítulo sobre el signo, lo que escribía Álvarez Toledo u otra gente sobre el simbolismo nos parecía prehistoria. Para nosotros esa gente no sabía.

La idea de Masotta fue "el supersaber hermético de Lacan se lo lanzamos por la cabeza a estos". Por suerte para Masotta, Rodrigué picó. Masotta hizo un artículo sobre el simbolismo criticando a Jones, y Rodrigué le contestó " ¿paranomasia?, no conozco esa palabra. Busqué en el diccionario y no la encontré. Y Masotta se equivoca porque Ana Freud soñaba en austríaco y no en castellano". Esto porque Masotta hablaba de la paranomasia "Freud, Frambuesa, etc"...

¿Para que se la habrá dado servida?

La respuesta de Masotta, creo que fue lo mejor de Masotta en su vida. Está publicada por ahí.

Masotta dice una cosa que es genial: "si Rodrigué me corrige, y al corregirme se equivoca, es porque quiere que le pegue".

Empieza a hablar "pegan a un psicoanalista". Un análisis supuesto de Rodrigué.

Y eso lo puso a Masotta, de golpe, frente al presidente de la APA en ese momento. Para nosotros, (ahora, todo se relajó) en aquél momento era una institución que tenía un prestigio tal que nadie podía poner en discusión su hegemonía respecto al psicoanálisis.

Y luego, hay un malentendido que no está claro.

Yo sé por algunas personas que Masotta invitó a Lacan, y que Lacan le habría dicho "que vayan los Manonni". Otros, que no lo quieren mucho a Masotta, dicen que en verdad Masotta no se animó a invitarlo a Lacan, y entonces invitó a los Manonni.

Hay cartas entre Masotta y Lacan, que las tiene la hija en estos momentos. Yo no las conozco. Ya veremos.

Michel Sauval: ¿La hija de Lacan?

Germán García: No, la hija de Masotta. Tiene una hija que se llama Cloe, que nació en el 77, que debe tener ahora 20 y pico de años. Vive en Barcelona o en Francia.

No tengo la documentación de eso. Algún día lo voy a averiguar.

Sea como sea, los que vinieron aquí fueron los Manonni.

Y Masotta, muy inteligentemente invitó a Rodrigué, a gente de la APA, en una mesa. Y yo, desde la revista *Los libros*, como teníamos ahí a unos freudo marxistas con los que discutíamos, que eran Gregorio Baremblitt y otros, le hicimos la cobertura, hicimos un número con Freud y Marx en la tapa. Tomé el libro *Cuestionamos*, que habían sacado, y puse un artículo titulado "Cuestionamos, las aventuras del bien social", donde los trataba de liberales ingenuos y les decía que ningún grupo de profesionales desarmados podía meterse a hablar en nombre de la lucha armada, porque iban a terminar mal.

A mi me parecía un poco improbable que un grupo de personas dedicadas a leer libros se enfrentara a un ejército regular, como un ejército regular. Esa ascensión a los extremos no me parecía buena.

No quiero ser profeta, pero era así la discusión. "Hay que comprometer todo en la lucha" y piripipi, y bueno...

Cuando hicimos la escuela volvió a aparecer esa posición con otra persona que dijo "la escuela no se compromete, yo me tengo que ir por mi compromiso político" y que se yo. Masotta le dijo "si nosotros estuviéramos comprometidos con eso, no lo diríamos, y como no lo estamos, tampoco lo vamos a decir". Creo que eso permitió que el lacanismo zafara de cierta irresponsabilidad generalizada que había en ese momento.

Bueno, armamos esa discusión, en la que participó Juan Carlos Torres, que escribió un libro que se llamaba *El 45*, sobre las maniobras de Perón con los sindicatos. También Miriam Chorne, que está ahora en Madrid. Gregorio Baremblit, que fue mi Rodrigué, de alguna manera, porque me contestó.

Era un momento muy efervescente. Leíamos de todo, y por supuesto mal, como se lee cuando uno es joven. Pero leíamos Claussewitz. Tratábamos de saber tácticas de guerra, cualquier cosa.

La discusión estaba planteada en esos términos. Nosotros decíamos: hay que institucionalizar a Lacan y Claussewitz utilizar esta maniobra perversa de la APA de poner en transferencia a los psicólogos y después no dejarlos a analizar, y tenerlos bajo la férula como alumnos, pacientes, y supervisantes. Con el tiempo se demostró que los psicólogos eran tan responsables como la APA, eso no lo sabíamos entonces. Con los psicólogos y el saber lacaniano, armar una máquina nueva.

Masotta, muy prudentemente, decía "nosotros no pertenecemos a la APA ni nos fuimos de ella".

Teníamos uno solo de la APA y Masotta lo cuidaba. Es como dicen los que hicieron la campaña de Nixon, en el libro *Como se vende un presidente*; "en cada spot tiene que haber un negro: un negro es un símbolo, dos negros son un problema" (risas)

Nosotros teníamos nuestro símbolo, que murió hace poco, era Evaristo Ramos, que venía de la APA. Nosotros lo cuidábamos y algunos cada tanto lo acusaban de didacta.

Evaristo Ramos y era diferente a todos nosotros. Nosotros recorríamos los bares, de noche, lo mirábamos como algo imposible. Pero también nos educábamos con él y lo educábamos a él, que también le venía bien (risas)

Bueno, ese es el trayecto desde la crítica literaria, (la literatura primero), hasta el psicoanálisis.

Como era bastante responsable, me empecé a analizar. En el año 70, o 69.

Y me analicé hasta que se debe haber cansado, porque después de 5 o 6 años me dijo que estaba bien. En esa época era el analista el que sugería el final.

Michel Sauval: ¿Con quien se analizó?

Germán García: Con Ricardo Malfé. Es alguien que había hecho, a su vez, el primer número de la revista de los psicólogos. Estábamos con esa política de juntarnos con los psicólogos, frente a la operación de la APA. Malfé es de una erudición muy particular.

Hace poco estuve en la APA, con algunos amigos, y les decía: "si Uds. hubieran adoptado a los psicólogos 20 años antes se hubieran ahorrado muchos dolores de cabeza".

Dijo uno, "antes teníamos cada didacta con su lista, y ahora tenemos listas de didactas" (risas)

Gerardo Herreros: Y este pasaje de la crítica al psicoanálisis es con algo con relación al saber o algo que tenía que ver con su persona?

Germán García: Es algo muy personal. Tiene como todo su lado snob, porque es inevitable: uno va siempre en una corriente, en un discurso colectivo. Pero tenía algo particular, y es que en el 67 murió mi padre y nació mi hijo. Recuerdo que Lacan decía que mientras vive el padre, el padre está entre la muerte y uno, y cuando el padre muere, está uno frente a eso. Y yo, además, tenía un hijo. Yo tenia, entonces, 22 años, o 23.

Me acordaba de la frase de Levi-Strauss cuando veía a mi hijo: "cuando alguien nace, ocurre algo: está ahí". Estaba ahí. Y eso me cambió la vida. Porque yo tenía ideales muy de la época. Nunca fui hippie, pero tenía los ideales de la generación anterior por una cosa de precocidad, la generación beat.

Eso era como el retorno de lo familiar, de donde me había ido, ahora bajo la forma de que el responsable era yo. Nadie me obligaba hacerlo. Te podes quejar de tu familia de origen, pero no de la que armaste (risas)

Y eso me inquietaba mucho.

Tenía una amiga, que se llamaba Paula Waisman, una mujer que después se hizo escritora, vivió muchos años en París, tiene un libro que se llama *Informe de París* o algo así, murió hace unos años, y que era amiga de Malfé (yo no lo conocía). Me dio su teléfono, y como me cayó bien, ahí estuve varios años.

Me vino bien, desde el punto de vista sintomático.

Michel Sauval: Eso le iba a preguntar: ¿dejó una marca ese análisis?

Germán García: Yo creo que acentuó ciertas cosas. Por ejemplo, el primer trabajo extenso que escribí, de psicoanálisis, que fue para un congreso que hicimos en medicina debe tener 62 referencias en 20 páginas. Pensaba que el otro sabía, y cuando pensas que el otro sabe, tratas de ponerte a la altura; después me di cuenta que con mucho menos se circulaba muy bien. Era un trabajo que se llamaba "La ecuación cuerpo-falo y su relación con el simbolismo" (el simbolismo era un tema que trabajábamos mucho). Me acuerdo que cuando salió el programa en *La Nación*, púdicamente, pusieron "Una ecuación del cuerpo". Podrían haber puesto también "una evacuación" (risas)

Escribí eso, y el otro trabajo extenso que escribí fue "El saber de la Gradiva".

Porque la Gradiva es un trabajo que Lacan elude. Que yo sepa no lo cita en ninguna parte.

Supongo que no le gusta porque ahí Freud expone una teoría de la cura por amor, muy explícitamente.

Entonces escribí ese texto y se lo dediqué a Ricardo Malfé y Oscar Masotta.

Yo no veía ninguna contradicción: con Malfé me analizaba – tenía historias con las mujeres, amores contrariados, etc. - y con Masotta estudiaba y estaba en un plan de política psicoanalítica.

Aunque Malfé no era lacaniano. Mas bien parece que estaba en contra, porque tenía mucho interés por la psicología social.

Si tuviera que hacer ahora una evaluación histórica y comparar con otro análisis mas extenso, que tuve con Eric Laurent, diría que la diferencia con Laurent es que no se dejaba el psicoanálisis fuera del análisis. Lo cual me parece evidente, en el sentido de que es la carta robada: si el otro quiere ser analista, tiene que decidirse en su propio análisis si va a ser analista.

Mientras que en aquella época había otro reparto de las cuestiones. Como si lo del psicoanálisis, que fuera analista o no, no pasaba por el análisis. O eventualmente pasaba, metonímicamente, si se cruzaba con una motivación, sueño, etc. Pero no pasaba como proyecto.

En cambio, la experiencia que hice con Laurent es que no puede quedar afuera.

Recuerdo que después de dos o tres meses de entrevistas, un día aterricé ahí, y me dijo "háblame de lo que Ud. hace". Me senté y dije "me vino a ver una mujer, así y así". Y me habré pasado, no se, si analizaba a 20 (en ese entonces vivía en Barcelona) le debo haber contado, la historia de 20, y después seguimos.

Recién después de eso entré, formalmente, en análisis. Si es que quiere decir algo el pasaje al diván y eso.

Gerardo Herreros: Es interesante

Germán García: Me parece que lo contrario sería un poco absurdo. Es como si viniera un paciente y te dijera "soy contrabandista", ¿hablemos de cualquier cosa menos de eso?. El contrabando, según Lacan, es un rasgo obsesivo.

Freud decía que si la ley no rige en un barrio, en ese barrio están todos los delincuentes. Entonces no es lo mejor dejar en el barrio de los delincuentes la propia práctica del psicoanálisis.

De eso sabemos mucho en Argentina.

Gerardo Herreros: Con Malfé se analizaba, con Masotta tenía un proyecto político. ¿Cómo avanzó ese proyecto?

Michel Sauval: Agrego entonces: ¿para Ud. tuvo importancia decisiva esta cuestión de los psicólogos para lo que es el psicoanálisis en Argentina?

Germán García: Lo que pasa es que se convirtió en una impasse también.

El lacanismo - como decían los Mao - hizo de la APA un tigre de papel. Es decir, no registró su propio efecto. Yo no trato de cargar las tintas. Cuando era joven era polémico. Pero ahora no, porque, hay que vivir bajo la paranoia, primero de Isabel Perón y después del terrorismo de Estado.

Yo no aguante y me fui.

Entonces no cargo las tintas. Evidentemente no eran las buenas condiciones. Hacíamos reuniones y si uno quería discutir enseguida caías en el tema de la política con mayúscula. Bueno, dejalo ahí, ya habrá tiempo. Como se decía en las organizaciones "lo arreglamos después".

Entonces, no cargo las tintas, pero creo que no se sacó las consecuencias de lo que se hizo. Me parece que los psicólogos cuando eran 10 desgraciados buscaban un médico para admirar, no me parece que sea la mejor manera de hacerse dueño de lo que habían provocado. Es la peor manera.Es lo que pienso ahora.

Y Masotta no pudo sobrevivir a todas esas contradicciones, presiones, etc.

Masotta exiliado, porque lo amenazaron y se tuvo que ir.

Masotta era el tipo con más experiencia que el resto. El nació en el 30, y yo nací en el 44, es decir que, en relación con mi generación, era un mentor que tenía mucho mas experiencia. Además tenía experiencia política efectiva: había estado con Puigrós – eso se sabe ahora por el libro de Correas y el libro de Sholten, que se llama *Masotta y la fenomenología: un problema para el psicoanálisis argentino*, que estudia a Masotta del 53 al 65.

Y Masotta estuvo con un grupo que se abrió del partido comunista, escribía en un periódico que dirigía Rodolfo Puigrós que después termino en el ala izquierda del peronismo.

Masotta estuvo muy ligado a ese grupo. Aunque cuando Puigrós se mete en el peronismo Masotta ya no estaba. Correas le reprocha a Masotta que siempre se siguió diciendo mas o menos marxista, mas o menos de izquierda, pero nunca mas estuvo efectivamente en política. Se dedicó a otra cosa.

Me ibas a preguntar algo

Gerardo Herreros: La fundación de la escuela, como avanzó eso?

Germán García: Yo, que anduve por distintos países y armé aparatos en España, me di cuenta que fue inteligente lo que hizo.

Todavía, cuando tengo algún amigo psicólogo que esté ligado a esto, le pregunto: ¿porqué aguantan a los médicos en la facultad de psicología, sin reciprocidad? Consentino, Lombardi, etc.

No saben. Porque a la mamá le gustaban los médicos, porque ser psicólogo es como ser un enfermero.

Si yo fuera jefe de los psicólogos iría a Medicina y diría: "intercambio; tantos médicos en psicología, tantos psicólogos en medicina".

Pero sigue esa inercia. Entre otras cosas porque estos médicos, muy astutamente, disfrazan un poco que lo son. Se callan la boca. Pero a la hora de la negociación...

Carlos Fayg, que es muy inteligente, terminó enojado con el campo freudiano, con el psicoanálisis, porque le hicieron una escaramuza, de la cual él acusaba a Miller. Le señalé "no tuviste en cuenta que el jurado eran todos médicos, y los médicos no votan a psicólogos". Que Miller, ni Miller!! Él pensó que era "el saber". Pero el saber tiene enunciaciones. Si un médico se equivoca, le harán una planilla. Pero si un psicólogo receta, aunque acierte, va en cana.

El saber no está en el aire. Está puesto sobre dispositivos de legitimación política, social, etc.

Se presentó, el otro que se presentó era un médico, él no lo era, ganó el otro.

Gerardo Herreros: Además del valor social de la medicina, ¿algo de eso no arrastra las marcas de Freud y Lacan, como médicos?

Germán García: No. Porta las marcas de la argentina como país que es. El libro de Balán - que a mi me gusta, no por sus tesis sino por su información – *Cuéntame tu vida*, tiene una hipótesis muy posible. La AMA, la Asociación Médica Argentina, era de ultraderecha. Acá, hasta el año 40, ser médico no era una cuestión de la clase media. Fijate los apellidos de los grandes médicos argentinos y vas a ver. Y si podían ir a Europa, y formarse, no salían de los barrios peronistas. Entonces era muy difícil, dice Balán, que un médico de origen judío pudiese hacer una carrera sanitaria en ese medio. Podía tener su consultorio en un barrio, o trabajar en hospitales subalternos, pero no podía llegar a ser capo de algo.

Por otro lado había la restricción de que las mujeres no podían hacer medicina.

Hacían carreras adyacentes: farmacia y cosas así. Pero no hacían medicina.

Estas mujeres que no hacían medicina, y estos médicos que no podían entrar orgánicamente en el poder de la medicina, da una posición muy liberal, políticamente hablando, que es la que funda la APA en el 42. Porque los psiquiatras de izquierda habían tenido contactos con el psicoanálisis ya en la década del 30: Pizarro Crespo, Berman, etc., y lo habían abandonado por la orden famosa del 30, de los soviéticos, los estalinistas, diciendo que el psicoanálisis es una ciencia burguesa.

Entonces el psicoanálisis estaba ahí, y no lo agarraba nadie. Intentó un tal Juan Ramón Beltrán. Era peronista, funcionario de Perón, y en el 39 hizo una institución de psicoanálisis adyacente a Medicina. Nosotros investigamos algunos datos de eso y hablamos con el hijo, cuando hicimos el trabajo con Musachi sobre la entrada del psicoanálisis en Argentina.

39, antes que la APA. Pero fracasó. Además era discípulo del pastor Pfister. Es decir, venía mal.

Entonces, cuando se funda la APA en el 42, es evidente que se funda bajo una necesidad muy liberal: " no somos PC, no somos izquierda, y obviamente no somos tampoco fachos, entonces somos liberales, gente democrática que practica una profesión liberal".

Me parece que este factor es determinante de la configuración.

En la época, acostumbrado a buscar las correlaciones, y después, leyendo la teoría de la recepción, de Jauss, me di cuenta que todos estos tipos son más complejos, como hace poco lo señaló, al terciar en una polémica con el campo freudiano, el presidente de Brasil.

Surgió una polémica porque un tal Alexandre Adler, un periodista francés que no conozco, dijo que Latinoamérica compraba estrellas muertas de Europa: Sendero Luminoso a Althusser, los brasileros habían comprado el positivismo...

Michel Sauval: A Comte

Germán García: Sí, a Comte, el positivismo, y los argentinos el lacanismo.

Laurent salió y dijo que "de ninguna manera", que no era así, sino el ingenio que caracteriza a esta "triste provincia" como diría Borges, y salió Cardoso, que es muy simpático (es amigo de Jorge Forbes; se conocen de jóvenes) y dijo, ni tanto, ni tan poco; "Brasil es una copia original".

Entonces, creo que copiamos todos, pero son copias originales. Es decir, hay que ver cual es el rasgo diferencial. Porque con la misma influencia es otra cosa lo que hacen los uruguayos, que te convierten a Lacan en soporte de una peña folklórica: son así, buenos, tipo Galeano.

Así sale lo que sale: una cosa vagamente populista, vagamente izquierdista, vagamente colorida.

Y otra cosa hacen los brasileros con el psicoanálisis. Son todas copias, pero son copias originales, como dice Cardozo.

Otra cosa hicieron los mexicanos, apoyándose en una tradición que no es muy pro francesa, obviamente – estuvieron en guerra con los franceses – aprovechando que había por un lado una escuela kleiniana y por otro lado una escuela frommiana, aterrizaron los argentinos y se hicieron dueños del asunto.

Cuando uno compara, cuando uno hace una teoría de la recepción, no solo está el mensaje que *se* recibe, sino el mensaje que *lo* recibe, y como se transforma esa trama.

Michel Sauval: De alguna manera, esta combinación de los médicos judíos...

Germán García: Es la tesis de Balán...

Michel Sauval: Sí. Entonces esos médicos judíos que se juntan con la universidad, sería la tesis de Balán para dar cuenta de la extensión que ha tenido el psicoanálisis en Argentina, a diferencia de otros países. ¿Cómo agregamos a eso el lacanismo?

Germán García: Yo lo explico como respuesta a esa máquina, y creo que la clave de eso, aunque no le guste a mucha gente, es Oscar Masotta.

Masotta "no tenía destino", como se dice en la administración pública. Se encontró con el discurso de Lacan y a partir de eso encontró un destino, encontró algo que hacer con su vida. Se dedicó de pleno a eso.

Hace poco publicamos un poema de Masotta, muy divertido.

(Busca la revista)

Yo lo publiqué en otra revista. Pero ahora, mis amigos de La Plata lo publicaron en su revista.

Mis amigos de La Plata son Acuña, Schwindt, y otros

Aquí está[1]. Un poema de Masotta que se llama *Hegel y los psicólogos*, escrito a los 29 años y que se publicó en 1961.

Dice así:

Los psicólogos y la metafísica

tengo que decirlo, los odio
siempre odié a los psicólogos porque se diferenciaban de mí en que eran
mujeres que se ignoraban
como las mujeres que se toman por mujeres
yo les decía: hermosas mujeres
fascinándome sobre esa vertiginosa testarudez que las obliga a tomarse por varones
usted es una mujer
mas mujer que una mujer a la antigua
un encanto que no se sabe
o que sabe solo como encanto
y que me necesita para saberse como encanto
un encanto que no se sabe

[1] Revista “Conceptual. Estudios de psicoanálisis” – Año 1, N° 2 – Asociación de Psicoanálisis de La Plata

Sentado en lo alto de una ventana
Hegel miró cabalgar al vencedor de Jena
un Napoleón al que le falta Hegel
Sentado en lo alto de una ventana
Hegel miró cabalgar al vencedor de Jena
Los psicólogos son Napoleón y yo soy la mirada de aquel que miraba desde
Lo alto de la ventana
¿Hegel amaba a Napoleón?

O sea, no es una casualidad que haya dicho "con esta gente hay que hacer algo"

¿Por qué? ¿Los amaba? ¿Los odiaba?

Las dos cosas. Pero era gente que tenía una contradicción irresoluble.

Yo recuerdo, le llamaba eso "el suicidio del paciente". Todos habían duplicado, a mitad de precio, el esquema de la IPA. Los de la IPA tenían un departamento grande, estos un ambiente con kitchenet; los de la IPA tenían un Peugeot 504, estos un Citroen; los de la IPA era 4 veces por semana, estos era dos; los de la IPA era 100, estos era 50.

Constituían a los otros en el momento en que querían combatirlos.

Esa gente encontró a Masotta.

Nunca más escribió poemas Masotta. ¿Porque escribió este poema? No sé, nunca se lo pregunté porque lo conocí después que él murió.

Lo encontré en una antología de poesía argentina del 61: Masotta nació en el 30, tenía 31 años.

O sea que no sabía nada de Lacan. Era estudiante de filosofía y escribió eso.

No lo sé.

Michel Sauval: En ese sentido no termino de entender bien esta "argentinización" del psicoanálisis que propone Miller

Germán García: ¿Leíste Lacan? ¿Un poco? Como yo. Un poco lo leímos.

Lacan dice "el cazador se hace a las costumbres de la presa". El cazador no tiene costumbres, se hace a las costumbres de la presa.

Viene la crisis, y vienen los sueños nacionalistas. Hay que argentinizar a Lacan. Porque el sueño de universalizar lo argentino ya se hundió.

Michel Sauval: No entiendo. Había unos artículos de Marcelo Izaguirre en el sitio de la fundación que Ud. dirige.

Germán García: Es el que hizo la compilación sobre Masotta que se llama *El revés de la trama*, editado por Atuel.

Michel Sauval: El había tomado, a su manera, unos reportajes que publicamos en Acheronta, encontrando en ellos la idea de un psicoanálisis nacional, idea que él critica en esos artículos.

Germán García: Una argentinización propuesta por un francés no es un psicoanálisis nacional.

Michel Sauval: Como sería esa "argentinización"?

Germán García: Es una aporía. Yo creo que eso es una cosa compleja y que no se entiende desde acá

Michel Sauval: Acaso sería una consigna para los franceses y no para los argentinos?

Germán García: Para la extensión de la francofonía que le interesa a todos los franceses.

Desde el Pucará en Tilcara, una montaña con un agujerito arriba, un solo indio controlaba un ejército. Entonces es un problema de desde donde se mira la cosa. No es un problema de talento personal.

Desde la Francia las cosas no se ven como desde acá. Se ven con cruces más complejas, se ve Latinoamérica, la oscilación entre Europa y EEUU, etc.

No hay que olvidarse que cuando la fábrica Peugeot se va de Chile, entra la Ford. No con los mismos obreros porque seguramente los echaron por izquierdistas. Pero entra la Ford. Y se va la Ford y entra la otra. Es decir que esta tensión interna del capital entre Europa y EEUU, acá se refleja en esa oscilación que cuando viene Europea los franceses son "los mas" unos nuestros (los que estamos en estas cosas, porque los que están en filosofía tienen alemanes), y los norteamericanos, ya sabemos. Basta estudiar la historia de la Universidad Kennedy para saber que efecto tiene eso en lo específico nuestro.

¿En que disiento con lo que llamaría la psicología lacaniana? Disiento en que la imputación de motivos, si no está tomada del discurso del otro, es moralina.

Prefiero manejar datos, y equivocarme con los datos, y no imputar motivos de ningún tipo.

Los datos que manejo, que conozco, me parecen bastante simples.

Francia siempre ha querido ser en el campo cultural, la delantera de la latinidad. Una vez me lo explicó un diplomático español: "mira, si tu eres de izquierda dices Iberoamérica, y entonces incluyes a los portugueses, y dejas afuera a los franceses; si tu eres francés dices Latinoamérica, y te incluyes; si tu eres de la derecha española dices Hispanoamérica".

Basta usar una palabra u otra para estar en una posición política diferente.

La palabra te pone, no vos. Como el Pucará de Tilcara.

Creo que es legítimo – no sé, no soy muy afrancesado en mi manera de vivir, pero sí en lo que hace a mi formación psicoanalítica y esas cosas – me parece que está bien, que es legítimo, que nosotros no tenemos con qué.

Melman decía: "no se puede destruir la máquina de Miller si no es teniendo un jefe" - que tenía que ser Melman, por supuesto. Como acá teníamos muchos aspirantes a jefe, sabemos como es la hydra de mil cabezas. Dijeron "no, jefe no!". Y esa es la debilidad de convergencia.

Para hacer algo en Argentina, primero energía, luego inteligencia, luego una pasión, y luego algo que no se usa en Argentina: delegar y cooperar. En Argentina se utiliza delegar cosas y después no cooperar nada. Una vez que te delegué, arréglatelas. Cuando vos te hundís paso al frente. Lo hacen radicales y peronistas desde que existe el país, o desde que existen ellos, para ser mas precisos. Y lo hace todo el mundo, en escala.

Prefiero entender las cosas en las coordenadas de política económica, cultural y social, y no en las coordenadas motivacionales. Como me dijo una vez Octave Mannoni: "Lacan rivalizaba con el hermano, por eso inventó el estadio del espejo".

Yo también rivalizaba con mi hermano y no inventé un carajo (risas)

Prefiero decir que inventó el estadio del espejo porque había leído a Darwin - que hace observaciones del niño frente al espejo - porque había leído a Henri Wallon - que hacía observaciones del niño frente al

espejo – sin necesidad de fabricar la pavada de que tenía un hermano. Esas cosas tipo la Roudinesco cuando habla de la "megalomanía" de Lacan.

El mundo está lleno de megalómanos, pero no hacen lo que hizo Lacan.

Es decir, me interesa el rasgo específico como inserción política de un proyecto de vida.

Yo lo veo así. Veo que este chiste... bueno, hay que conocer a Miller también: es un hombre irónico, un hombre divertido, no habla para el bronce, habla para los que saben entender. Yo, que estoy con Miller, lo tomo como una cosa irónica. Eso también quiere decir afrancesar la Argentina, obviamente.

Y si vos lees con cuidado vas a ver que él dice también "la Argentina, que es un país afrancesado".

Entonces, hay una dialéctica: argentinizar el psicoanálisis francés quiere decir afrancesar la Argentina, es decir, estrechar los lazos. Y en esos lazos hay una asimetría, donde evidentemente, los que se ponen del lado del sujeto supuesto saber son los franceses.

Y fíjate que no es solamente la política de Miller porque cada uno la repite por su cuenta: Pommier la hace por su cuenta, cada uno de los que viene la hace por su cuenta, Allouch la hace por su cuenta.

No es una cosa que hace Miller y los demás dicen "libérense", "no vamos a ir", "dejemos que ellos se arreglen". No. Dicen "saquemos a este y nos ponemos nosotros".

No conozco bien las internas francesas, pero creo que los franceses se van a poner de acuerdo en esto. El asunto es si aceptan o no a Miller como el orientador de eso. Esa es la discusión.

A todos les gusta el proyecto Miller, pero quisieran hacerlo sin Miller. No les gusta Miller. Hay una contradicción: a Miller se le ocurren las ideas, los otros las quisieran, pero no lo quieren a Miller.

Y ahí está la tensión de la cosa, al menos por lo que yo conozco. Y conocí bastante a Pommier y a toda esa gente. Pommier era un hombre de Miller, en el año 90, antes de pelearse.

Gerardo Herreros: Vos decías, soy de Miller; justamente, leyendo la página institucional de la fundación, decía que la relación del Centro Descartes con la EOL es una relación éxtima. Como funciona el Centro con relación a la escuela

Germán García: Como un centro de investigación. Nosotros no nominamos analistas ni hacemos el pase. Para mi lo que define una escuela es eso. Una escuela dice quien es un analista y quien no es un analista. Al menos para esa escuela.

Nosotros no hacemos eso. Somos un instituto de investigación.

Ahora bien, si pensamos que el saber sabido, el saber constituido, como le quieras decir, el saber que está en los libros, es necesario a la gimnasia de un tipo que se va a dedicar al psicoanálisis, ese saber que está afuera, está en el corazón de la cosa. Porque el que piense que analizándose se va a convertir en analista, puede quedarse toda su vida en el diván que no se va a convertir en analista nunca. Tiene que analizarse, y alguna otra cosa. Esa otra cosa es que el tipo entienda como van los saberes contemporáneos.

Si se puede sacar una lección de Freud o de Lacan es que eran bastante voraces. Freud empezó humildemente tratando de que las histéricas caminaran, y terminó explicando la humanidad. Llegó a decir "es terrible tener de paciente a toda la humanidad". Y terminó haciendo una teoría que abarcaba la religión. Es cierto que decía "yo no hago cosmogonía" , pero explicaba la religión, explicaba el origen de la cultura, etc. No será cosmogonía pero se le parece.

Y si además pensamos que Freud era antihegeliano – creo que la única vez que cita a Hegel dice "esa oscura mistificación hegeliana" – si pensamos que era antihegeliano, todavía es más notable que él tuviera ese proyecto tan abarcativo, y se metiera con la filología, la antropología, con todo lo que andaba por ahí.

Michel Sauval: Podríamos decir que tenía las aspiraciones del discurso científico

Germán García: Científico y humanista, que es una exigencia mayor. Porque un científico moderno no tiene esa exigencia humanista. Yo conocí un matemático puro, un tipo joven, que me impresionó con una frase, porque no era pura infatuación. Me dijo "yo no puedo leer libros: no dicen nada para mí los libros. Yo descanso de la cosa matemática haciendo otra cosa matemática". Es decir, no tienen nada que ver, es un corte total. Y es un joven talentoso, metido con el mundo de la computación, y las máquinas, una vez entra a mi biblioteca, la mira, y dice "¿y para que sirve saber tantas palabras?" (risas)

En ese sentido, la figura de Lacan es una figura antigua, porque es una figura que viene de la inspiración de Jaspers y esa gente. Veían la enfermedad, el enfermo antropológico, y la cura, por lo tanto, antropológicamente, veían que la comprensión de eso implicaba un erudito.

En ese sentido me parece que Lacan se parece mas a la erudición de los psiquiatras clásicos alemanes que a un psicoanalista moderno que tampoco es una persona muy formada.

Michel Sauval: ¿Esa amplitud hace consonancia con la reunificación del psicoanálisis que propone Miller?

¿Porque sería tiempo, ahora, de una reunificación? ¿Cuál sería el sentido de una reunificación?

¿Porqué la consigna para el psicoanálisis tendría que pasar por algún tipo de reunificación?

Germán García: Estoy leyendo ahora una biografía de Lenin. Lenin y todos estos, eran una banda increíble. Disfrazaban de leyes de la historia sus deseos. ¿Por qué ahora? Y !, "es la exigencia de la historia"!. ¿De qué historia? De la que hacían ellos.

Hoy sabemos que no había tales leyes de la historia.

Es más púdico decir las leyes ineludibles del psicoanálisis nos llevan a esto. Pero es más serio decir "porque Miller quiere eso". Me parece que es una consecuencia lógica de cómo tomas un evento contingente. Por ejemplo, estoy seguro que Miller no cree que la excomunión de Lacan sea semejante cosa. Lacan la aprovechó magistralmente para acorralar a los otros. Y Miller lo dice cada vez mas: "ahora, con los nuevos estudios sobre Spinoza sabemos que Spinoza podría haber vuelto y no quiso - y cita a alguien que hizo un estudio erudito sobre Spinoza - quizás Lacan también no quiso volver", o sea, empieza a relativizar el drama de la excomunión.

Norma Ferrari: Lo empieza a colocar en términos políticos de conveniencia en ese momento para Lacan

Germán García: Era una política de Lacan. No olvides que estaban la tradición francesa y la cultura anglosajona, son dos sensibilidades muy diferentes. Que al psicoanálisis inventado por Freud, que después de todo estaba en transferencia con Charcot, no solo con Fliess, vaya a parar a Inglaterra y Estados Unidos, y ahí se convierta en lo opuesto a lo que era la cultura europea - si lo tomamos como una flor de lo que era la cultura europea – yo creo que Lacan, ya en "La cosa freudiana", (y está en Viena en ese momento, hablando en alemán) lanza la consigna de que ese psicoanálisis que los nazis expulsaron de Europa debe retornar para que el hilo de la historia..., una parrafada sobre la segunda guerra mundial, sobre el nazismo, los campos, para devolver del psicoanálisis a Europa!, que es una manera de entender el retorno.

Decir "el psicoanálisis debe retornar a Europa", y después, en consecuencia, si lo hacemos nosotros, los franceses, a Francia, es una manera de argentinizar el psicoanálisis, porque, como decía Lacan, creo que en el seminario del acto analítico, "el mercado del saber comienza cuando el extranjero paga la conferencia". Porque sino es consumo interno.

Que es lo que le pasa a los argentinos. Tenemos un psicoanálisis muy floreciente, pero no pasa las fronteras. Es como el peso argentino: es muy difícil cambiarlo afuera.

Es verdad que muchos argentinos cruzan la frontera personalmente. Si uno se quiere hacer agente de otra cultura, te aceptan. El asunto es imponer la propia. No es lo mismo que un argentino vaya a Australia y sea el introductor de Lacan, hasta que llegue otro más legítimo y lo saque, como ocurre siempre: el argentino abre la puerta y el otro dice "merci" y pasa.

La señora Rabinovich dijo "pase señor Miller". Después ella se quedó a un costado. Es muy de argentinos esta cuestión de portero/porteño, llámenle como quieran.

Pero una golondrina no hace verano. Masotta anduvo por todo el mundo, y qué?

Homenajes piadosos. ¿Y que más?. Gardel era mas inteligente porque además de andar por el mundo montó una industria cinematográfica. Y era el único, junto con Carusso, que conocía el circuito Europeo y el circuito Norteamericano en una época en que los cantantes eran de este lado o eran de aquél.

Alguien que conoce literatura eso lo sabe, porque la literatura es una república sin estado.

Michel Sauval: No entiendo como reducir las cosas tan a un deseo personal. Por más que analicemos la función de Lenin en la revolución, es un fenómeno totalmente diferente que la invención del psicoanálisis y la función que por lo tanto tiene Freud en esta última. No entiendo como se pueden reducir las cosas al simple deseo de una persona. Mas allá de las conveniencias que pudiera tener Miller, ¿hay razones en el psicoanálisis...

Germán García: Vamos a ponernos mas psicoanalíticos: si vos decís "reducir" y "convenir" vos me estas cambiando el tema. Son preguntas que tienen una respuesta adentro.

Un deseo no es una reducción. No es reducir a un deseo. Estamos hablando de condiciones objetivas. Yo te decía en la Argentina menemista "internacionalizar", no se podía decir eso.

En la argentina de hoy en día, que está descolgada del mundo, el argentino agradece: se pone infatuado y contento: "Los franceses quieren argentinizarse". Si, claro, quieren tener nuestra deuda externa, nuestros desocupados, nuestros piqueteros, etc. Por favor!! (risas)

Evidentemente, la mejor gente no se pone a recibir extranjeros. Si el peor de los japoneses me abre las puertas de Japón, estoy con él, ¿con quien voy a estar?.

Y si el peor de los japoneses, una vez que le di una base económica mínima quiere ponerse por cuenta propia, rompo con él. Pero mientras tanto ya me hice la casa, aprendí japonés, conocí japoneses mejores que él, etc.

Gerardo Herreros: Es decir que esto que Ud. llama una política del psicoanálisis tendría que ver con una política de mercado

Germán García: No. A ver, tenemos que salir de cierto lenguaje. Por un rato vamos a tratar de poner entre paréntesis el lenguaje de *Página 12,* del padre Farinello: globalización, mercado, eso lo decimos después, si quieren. Es decir, no es que quiera eludir esa discusión.

Pero la palabra mercado no abre todas las puertas. Designa globalmente una trama muy compleja de millones de cosas.

Entonces, Uds. en Acheronta, pueden decir finamente que hacer Acheronta (tenemos una palabra para eso que es la transferencia) generan transferencia con la revista. ¿Les parece mas fino?

Guillermo Pietra: Depende. ¿Mas fino que qué?

Germán García: Entonces, la "argentinización del psicoanálisis" genera transferencia. El deseo de Miller genera transferencia. Y eso es un hecho.

Creo que soy una persona bastante independiente para pensar. Les puedo dar libros míos. Todos hablamos lo que queremos, pero lo que se escribe está. He escrito un libro sobre Macedonio Fernández, he escrito un libro sobre Oscar Masotta. He escrito 400 artículos sobre gente de acá, desde Piglia, Puig y quien quieras. Me he dedicado toda mi vida a hacer revistas, promover gente, inventar editoriales.

Y le he mostrado a mucha gente que ellos leen a Lacan por lo que Miller pone arriba, y no saben.

Y entonces hay cosas que no pueden leer. Por ejemplo, el seminario 2, que tomé el año pasado para demostrar que Lacan viene de la segunda cibernética de *Asbhy* y compañía, que eso está subyacente en todos lados. Pero como Miller no lo enfatiza en ninguno de sus títulos generales y en ninguno de los subtítulos, nadie jamás habló de eso.

Y ningún antimilleriano aprovechó eso aunque sea para decir vamos a poner una piedra en el camino, acá tenemos un tema que este tipo dejó de lado, acá tenemos la relación de Lacan con la fundación Maci en el año 52, la reunión de Asbhy, el neurólogo Mc Cullog, etc., etc. Ni saben que existe, por otro lado.

Ese es el tema.

Uno no puede independizarse o pensar aquello de lo cual no tiene la información necesaria.

Yo creo que esas son las condiciones objetivas, si es que se puede hablar de condiciones objetivas

Nosotros acabamos de hacer un instituto Oscar Masotta. Fue una ocurrencia que yo tuve y lo hicimos con Miller. Las provincias estaban sin nada. Todos sabemos como están las provincias. El modelo del que viajaba, cobraba el viaje y la estadía y no sé qué, no iba más. La posibilidad de que esa gente se organizara también encontró límites. Yo hace 15 o 16 años que viajo por todo el país, desde Río Gallegos hasta Salta y conozco el paño. La gente del interior son clientes del Estado. Si no se le ocurre al Estado hacer una escuela de psicoanálisis ellos no la pueden hacer porque se les cae, no saben hacerla, no pueden derivar poder. Con el porteño siempre tienen una relación ambivalente: por un lado lo quieren, pero por otro lado lo ven como a "la participación federal".

Entonces nosotros inventamos una cosa y creamos nuestros propios cuadros, y generamos en cada provincia el dinero. Hicimos eso. Y ahora le planteamos a cada uno: Uds. son los directores locales de este proyecto, que están relación con tal y tal interlocutor entre nosotros.

Y gente que no tenía un mango, ahora tienen para hacer una revista o cualquier otra cosa, en Tucumán, en Salta, o donde sea. Y hemos conseguido 1200 alumnos en todo el país.

Bueno, eso, para mí, es un proyecto político. No es psicoanalítico, ni nada. Es un proyecto político. Es como se organizan las cosas.

Wiener, en inventor de la palabra cibernética, dice "Romeo, muy bien, muy elocuente, pero si no hay balcón, ¿como va a hacer para hablar Romeo?". (risas)

Wiener dice: la ciencia necesita su Romeo, alguien inspirado, capaz de tener una idea; pero si no hay balcón...

Mi hipótesis, es la siguiente: el fracaso del psicoanálisis argentino es institucional. No es un problema de saber. No es un problema de mal analizados o bien analizados. Todo eso es lenguaje para la interna.

El asunto es cómo se organizan las cosas. Hay un salto. Yo creo que el problema que tienen las personas en psicoanálisis es que siempre comete la falacia de lo colectivo: pensar que un fenómeno social es la suma de sujetos individuales. Y un fenómeno social es una combinatoria que a medida que se va produciendo va cambiando la subjetividad de cada uno. Y eso, cualquiera que estudie historia política lo sabe. Por ejemplo, Trotsky no era leninista hasta 10 días antes de la revolución.

A mí me parece que las cosas son así. Si no hay que decir de cada tipo que cambió su posición subjetiva, que tiene que deberse a su análisis, o a alguna extraña maniobra si es enemigo tuyo, o a alguna maniobra maravillosa si es amigo tuyo, etc.

Y puede que sea por una cosa estructural.

El Instituto Oscar Masotta, para comenzar, ha hecho conocer el nombre de Masotta en todo el país, cuando era solo un fenómeno porteño. Y solo no lo podía hacer. Yo llego a una provincia y digo "presidente, Jacques-Alain Miller; auspicia el departamento de psicoanálisis de la Universidad de Paris VIII". Miller presta el nombre y está todo bien: "quiere hacer eso, hágalo. Si le sale bien está bien, y si sale mal, está mal".

Norma Ferrari: Esta cuestión de la institución como obstáculo ¿habría que pensarla como solamente argentina?

Germán García: ¿Y que más da si también es checoeslovaca?

Norma Ferrari: Que más da en términos de cuestiones entre países, de características de un lugar, o de cuestiones discursivas, o de lazo entre analistas

Germán García: Lazo entre analistas? Bueno, no creo que sea solamente argentina.

Norma Ferrari: Pero decías hace un rato que el obstáculo para el psicoanálisis argentino era institucional.

Germán García: En la Argentina. Lo que dije al comienzo. Porque sino vamos a repetir infinitamente la misma charla. Lo que yo dije al comienzo - creo haber dicho, está grabado ahí - es una copia original: hay un problema originalmente argentino - no digo que solamente argentino - y que no es idéntico que en Francia, no es idéntico que en Italia, no es idéntico que en España, para decir lugares que conozco bien.

Es otro problema.

El problema para los italianos es que son tipos que tienen una gran autonomía cultural, tienen una cultura muy refinada. Son así, no tienen una perseverancia, no tienen el masoquismo político de los estoicos. Es otra cosa, es otra sensibilidad, Italia.

Los españoles tienen una cierta indiferencia históricamente sedimentada en el hecho de que ellos tuvieron muchas tensiones con Francia: parte del Rosellón era española, y los franceses se lo quitaron, Richeliu en una maniobra extraña que hizo para ayudarlos a los catalanes les sacó una parte de cataluña, bueno..

Entonces hay una tensión – el fusilamiento de mayo, de Goya – hay siempre una tensión, y por eso le compraron a los primos argentinos una mercadería traducida que no le compraron a los franceses. Esa fue nuestra función, que no fue tampoco muy gloriosa. No querían comprarle a los franceses porque les tienen tirria. Pero terminaron en brazos de los franceses, no en los nuestros.

Entonces, eso es así. Nosotros ahí tercerizamos, y vendimos una cosa que ya estaba hecha en otro lado. Es otro problema. Ellos no están fascinados por los franceses como nosotros.

¿Cómo se llama el libro canónico en la Argentina? *Facundo*

¿Cuál es el esquema? Civilización / Barbarie.

¿De quien es esa palabra? Esa palabra no es universal. Es francesa. Ellos, la *Kultur* alemana la traducen por *civilización.* El famoso *Malestar en la cultura*, en Francia es *Malestar en la civilización*. Y donde veas la palabra "civilización", es una palabra francesa. No es alemana, ni italiana, ni de otro lado.

Todos los epígrafe (eso lo ha estudiado muy bien Ricardo Piglia, que ha estudiado todo sobre Sarmiento) de *Facundo* están en francés y equivocados, mal escritos.

Una de las ocurrencias que tuvo Sarmiento, cuando estaba en Chile peleándose con Rozas, era suprimir el castellano. Llegó a traer maestras que hablaban inglés porque se había entusiasmado con la constitución norteamericana. Y les enseñaba inglés a los gauchos, en vez de castellano.

¿Cómo se hace en nuestro país? Se dice, el oro inglés – que no es el oro argentino – la constitución norteamericana – que no es la constitución argentina – y el libro francés – que no es el libro argentino.

Una copia original, pero una copia...

En Argentina, siempre fue sinónimo de cultura, incluso de progresismo, la cultura francesa. Como lo fue en la Unión Soviética. Incluso Lenin, no era del todo afrancesado porque tenía ascendencia alemana, no me acuerdo si por parte de padre o parte de madre. Y admiraba mucho a la industria alemana y esas cosas, y por supuesto a Marx. Y a Maquiavello, cosa que no se decía. No lo nombraba. En las reuniones decían "un gran pensador político". Cuando Lenin decía eso quería decir Maquiavello, pero no lo decía, p orque estaba mal visto.

Lo que digo es que habría que analizar esas situaciones particulares, esa compulsión a la copia, a la paráfrasis burda, a olvidarse las comillas a cada rato. No se pueden leer las cosas que se publican. Yo voy a Letra Viva, miro, y ya las cosas están mal escritas porque están mal traducidas, y otro las roba y las arruina un poco más porque no sabe gramática...

Gerardo Herreros: ¿A ver si entendí? En esto de la copia original....

Germán García: Eso lo dijo el presidente Cardoso, de Brasil.

Gerardo Herreros: Si, si (Risas)

En esto de situar como un problema argentino la cuestión institucional...

Germán García: No dije que es un problema argentino. Dije "es un problema a pensar en la Argentina como copia original de problemas que hay en otro lado".

Gerardo Herreros: ¿Podríamos pensar entonces que hay un problema institucional en Francia?

Germán García: Por supuesto, pero no es el mismo.

Es como decir que también hay desocupados en Japón, pero no es por los mismos motivos.

Lo que yo quiero entender es el rasgo diferencial.

Primero – decía Spinoza, que sabía bastantes cosas – comparar la actual manera de conocer. Al revés de lo que decía Descartes. La comparación es casi espontánea: uno ve dos cosas y las compara. Pero después tiene que buscar rasgos diferenciales porque sino todo se parece a todo.

Terminas diciendo lo de arriba es igual a lo de abajo, etc., como los hare krishna, todo está en el uno y uno está en el todo. Si, todo bien, pero con esa filosofía, ¿estás enfermo del hígado, o no?

Entonces, ¿cuál es el rasgo diferencial?

Vamos a invertir la cosa. Uds. me preguntan a mí: ¿cuál es el rasgo diferencial del problema que señalé para Argentina?

Por ejemplo, en el único lugar, que sepa, donde hay un departamento de psicoanálisis – que fue como una concepción a la izquierda, por la crisis de mayo del 68 – es en Francia, donde hay departamento de psicoanálisis anexado a una Universidad. No hay en el mundo

Gerardo Herreros: En Colombia también

Germán García: ¿Hay en Colombia? Bueno, pero debe ser más peligroso ir a estudiar ahí que a París.

Bueno, ¿y qué tenemos nosotros?

No hay departamento de psicoanálisis. Tenemos una carrera de psicología. Dentro de la carrera tenemos algunas materias llamadas psicoanálisis. Por caso, muchas, según los berrinches del que agarra la manija. Dentro de esa carrera tenemos gente que necesita clientela, generar transferencia.

Con lo cual no son muy exigentes, sino más bien seductores. Tratan de decir lo que la clientela quiere escuchar. Si la clientela es mayoritariamente femenina, hablan todo el año del enigma de la mujer. No hablan del teorema de Godel porque a las chicas eso las aburre.

Cuando termina eso tenemos una persona que, ya aquerenciada con la universidad, quiere seguir.

Como no pueden seguir de alumnos siguen en los postgrados. Entonces tenemos maestrías, doctorados, y todo tipo de tonterías, que están favorecidas por el hecho de que no hay entrada laboral.

Yo vi claramente ese fenómeno en España. Los taxistas decían "Hombre, que no tenemos trabajo", y les decían "Es que Ud. no sabe idiomas", y los ponían a estudiar alemán, chino, etc.

Cuando no hay nada que hacer, entonces... estudiá!

Por lo menos mantenés a los maestros, y te mantenés vos, evitas el alzheimer... dicen.

Entonces se estira, se estira, y el pobre psicólogo va haciendo doctorado sobre doctorado, y además los doctorados dan lo que deberían haber dado en el grado

Evidentemente, todo eso no existiría si no existiesen grupos de psicoanálisis independientes de la facultad, porque eso es un intento de recuperar la clientela.

Masotta va a la facultad a dar tres clases, que se llamaron "Edipo, Castración y Perversión". Esas tres clases arrastraron 400 personas detrás de él, a su casa. Tres clases. Invitado por Fukelman.

Con tres clases arrastró media facultad.

Entonces surgió de entrada una tensión. Eramos nosotros quienes les organizábamos la bibliografía a la facultad, y no al revés. Hoy mismo, si me das los nombres, casi toda la gente que está en la Facultad ha estudiado conmigo.

O sea que nosotros le damos letra a la Facultad y no la Facultad a nosotros. Porque hubo un momento de crisis institucional en la Universidad Argentina. Eso Masotta lo dice frente a Lacan, en un texto, cuando presenta la escuela en Paris: habla de Onganía, del vaciamiento de las Universidades y de la proliferación de los grupos de estudio, de marxismo, de psicoanálisis, de cualquier cosa. Uno quería estudiar y se dirigía a un grupo de estudios, no se dirigía a la Universidad. Era así.

La gente que hacía la Universidad decía "no, yo quiero hacer la carrera porque mi mamá está muy viejita". Les daba vergüenza pasar por semejante lugar.

Después del proceso empezaron todos a recuperar.

No había mas vida pública. El único lugar público, entre comillas, que se podía ir sin que te metieran en cana, era la Facultad - depende de lo que dijeras también.

Ahí empieza una recuperación de algo que no había nacido en la Universidad, que había nacido afuera. Insisto: Masotta tuvo 400 alumnos durante años. Hacía grupos de la mañana a la noche.

Tenía varias ediciones de Freud rayadas, las iba rayando todas y las cambiaba. La única que no cambiaba era la alemana porque era muy cara, entonces esa la tenía en la biblioteca para comparar y no la rayaba. Pero las castellanas las tenía todas con círculos.

Ese fue un fenómeno que surgió así, por fuera. Y se lo puede analizar siguiendo un esquema que utilizó un tipo que analizó la cultura francesa, que es un esquema sencillo: es un triangulo en cuyos extremos tenemos Universidad, Prensa y Editorial

Entonces, un francés, por ejemplo Foucault – un muchacho muy querido – iba a la Universidad que correspondía, editaba en la Editorial que correspondía, y salía en los diarios que correspondían. Entonces llegaba a ser un "maître à penser".

Un francés la tiene absolutamente clara. Nunca se baja de estas tres cosas: de la prensa, de la editorial y de la universidad.

Caída la Universidad, en Argentina, todo el fenómeno se generó entre las editoriales y la prensa.

Por ejemplo, Masotta hace la colección famosa - que tengo ahí - "Los casos de Sigmund Freud". Hace traducir todo lo que había sobre el hombre de los lobos, el hombre de las ratas, etc., en Nueva Visión. Hace *Cuadernos Sigmund Freud*, en Nueva Visión.

También podemos estudiar otro fenómeno mas que es el gusto argentino por la segunda mano.

Todo Lacan, a pesar de que nosotros hicimos tanta bambolla, se editó en México. Y lo que editó acá fueron introducciones a Lacan, cosas sobre Lacan. No empezamos por editar Lacan. Todo Lacan se edita en México. Levi-Strauss se edita en México. El primer Foucault importante se edita en México.

Todo eso fue el paraguas del lacanismo, y fue un paraguas cultural del cual la Universidad Argentina no tenía la más mínima idea, porque la Universidad todavía estaba atrapada en el esquema desarrollista, impuesto bajo el gobierno de Frondizi – que lo analiza muy bien Eliseo Verón, en un libro que se llama *25 años de sociología en Argentina* – que era una cosa de psicología social norteamericana, mezclada con culturalismo tipo Margaret Mead y esas cosas.

Entonces, para mí, analizar los fenómenos es analizar así, analizar la situación material de cómo van las cosas. Y el lacanismo comenzó a ser recuperado por la Facultad a partir de que las editoriales se vinieron abajo. A nosotros, en la revista *Los libros* nos entró el ejército. La oficina que teníamos la hicieron mierda. Chau, se acabó. Beatriz Sarlo siguió, se juntó con otros y de ahí surgió *Punto de Vista*.

Las editoriales fueron hundiéndose, o haciéndose mercenarias, en el sentido de que ya no imponen nada.

Gerardo Herreros: Autores autofinanciados, como decía Eco en el Péndulo de *Foucault*

Germán García: Exacto. No existe eso. No es por infatuación, pero si vos te pagas un libro quiere decir que nadie te quiere leer: no vale la pena que lo publiques. Si alguien lo quiere leer se tiene que pagar solo el libro.

Si querés hacerte conocer publicá avisos. Hacé escándalos, como hacían los surrealistas. Aparece desnudo en Letra Viva y al otro día apareces en los diarios (risas)

Gerardo Herreros: ¿Cuándo empieza a estudiar en su primer grupo de estudios con Masotta, quienes estaban?

Germán García: No recuerdo.

Te puedo decir aquellos con quienes me fui haciendo amigos, pero no fueron todos del primer grupo sino de los diferentes grupos: Norberto Ferreyra, Anabel Salafia, Jorge Jinkis, Javier Aramburu. Esos eran mis amigos. Había mucha gente. Yo trabajaba en publicidad y cada vez que andaba suelto iba y en la casa de Masotta – éramos amigos – quedaba escuchando cualquier cosa que fuera interesante.

Gerardo Herreros: ¿Cuando se va a Barcelona?

Germán García: En el 79. Cuando muere Masotta.

Yo había estado en el 76. Cuando subieron los milicos, voy a darme una vuelta por ahí para hacer algunas relaciones por lo que pudiera ocurrir. Yo tenía dos hijos chicos. No me era fácil económicamente trasladarme, y tampoco tenía ganas. Si había que irse, había que irse.

Entonces fui a Italia, a un congreso sobre "La folie". Ahí está el afiche todavía.

En ese congreso estaba todo el mundo: los franceses, los italianos, los argentinos. Año 76, con Verdiglione. Fui a ese congreso, porque me invitaron – me hizo invitar Masotta. Y después di unas clases en el instituto Goethe de Barcelona. Me hice muy amigo de un grupo de escritores que sacaban la revista Diwan: Alberto Cardín – que murió de SIDA – y otra gente. Conocí bastante gente ahí.

Cuando murió Masotta, como había ahí un grupo de argentinos bastante ineficaces se empezó a disgregar todo. Fui y me instalé ahí. Por supuesto, como ocurre siempre, los que estaban en contra mío eran los argentinos.

Y los que estaban a favor mío eran los catalanes, porque como aquellos los tenían a dieta – hacían el truco viejo argentino: decían "lean la negación de Freud" y ellos leían Lacan, entonces los otros pensaban que eran magos, porque ellos no iban a encontrar jamás todo eso en ese texto – les dije, "es un truco, lo sacan de acá". Les expliqué el truco a los catalanes, la estafa argentina. Fui a aliarme con argentinos y terminé aliado con catalanes. También tenía amigos argentinos, pero por el lado de la política, no del psicoanálisis.

Y bueno, me quedé ahí. Recorría el mismo circuito que Masotta: Granada, Córdoba, Sevilla, Valencia, varias ciudades que tenían grupos organizados. Yo mismo organicé otras ciudades como Tarragona.

Publiqué varios libros. Publiqué en la editorial Argonautas, que era de unos argentinos que estaban exiliados. Después, en una editorial que se llamaba Alcrudo Editor, de Zaragoza, publiqué un libro grande que se llamaba *Política del síntoma*. Y después publicaba en *El viejo Topo* que era una revista muy conocida. Publiqué en la editorial Pretexto.

Gerardo Herreros: Si, tengo todos los números

Germán García: Bueno, vas a encontrar ahí artículos míos, uno que se llama "Psicoanálisis ¡fuera de España!".

La pasé bien ahí. Yo me volví porque me gusta Buenos Aires.

Gerardo Herreros: En que año vuelve?

Germán García: Volví en el 84, para el tercer encuentro. Y me pareció muy patético cuando vi la actuación de Sergio Rodríguez. En fin, yo había estado en el extranjero, pero uno no hace esas cosas con un invitado. El hecho que 2000 tipos estuvieran ahí y aplaudieran que Rodríguez atacara a Miller. Yo decía: "pero como, estos lo invitan, pagan, toman nota, y después aplauden al que lo ataca?" Parecía una operación típicamente argentina.

Lo entiendo cuando reconstruí las cosas: era una carta forzada Miller.

Mi hipótesis es que la gente fue a Caracas porque tenían cola de paja con la situación acá.

Gerardo Herreros: Ud. varias veces se ha referido a ese encuentro como "la farsa de Caracas"

Germán García: No se si utilicé esas palabras. En varios textos?

Gerardo Herreros: En dos textos.

Germán García: No sé, me gusta mas la palabra parodia, en general.

Yo creo que Caracas, son dos cosas diferentes porqué vino Lacan – eso es la crisis francesa – y porqué fueron los argentinos – es decir, los que eran jefes aquí.

Por qué invitó la Rabinovich? Es simple: para apropiarse de algo en lo que no había estado antes, puesto que ella no había estado en el lacanismo mientras vivía en la Argentina

Y porque fueron los de acá? Mi idea romántica: para hacerse perdonar por Lacan.

Por eso les gustó que Lacan dijera "lacanoamericanos", como a muchos les gusta que se hable de la argentinización del psicoanálisis francés. Para hacerse perdonar, porque tenían cola de paja. Los que estaban en el exilio decían "los que están en Argentina son colaboracionistas", o "los psicoanalistas ganan guita alegremente mientras la gente desaparece", y ese tipo de cosas.

Es decir, había muy mala imagen en el exterior, de los psicoanalistas argentinos. Incluso, en el año 82, cuando se hizo el encuentro en París, fueron interpelados por otros argentinos que venían de México. Y a mí, Manonni me mostró cartas de argentinos de México y otros lados, psicoanalistas politizados, la izquierda freudo marxista, donde los tipos decían que los franceses tenían que colaborar en desenmascarar a los psicoanalistas. Es decir que había un clima de presión política. Me parece que los tipos dijeron, bueno, el 80, es hora de irnos para afuera.

Pero no esperaban el compromiso en que los iba a meter Miller. Esperaban lo que era una costumbre anterior donde vos ibas, supervisabas – o decías que supervisabas, era lo mismo – una vez con Lacan, y eras "el que había supervisado con Lacan", ibas y escuchabas una clase de alguien y eras "el que había estudiado con ese". Entonces Miller dijo, no, no, si se juntan conmigo, se juntan conmigo y seguimos. Y seguimos. Y entonces los otros dijeron no, no queremos seguir.

En fin, tendrían que hablar los protagonistas de la historia. Yo no fui a Caracas.

Michel Sauval: Y como le parece que circulan las cosas, materialmente, ahora que la cuestión editorial se vino abajo y la universidad ha absorbido....

Gerardo Herreros: Yo veo el enfrentamiento postgrado legitimista versus instancias de escuela, o grupos.

Va a haber cada vez mas presión. La APA presiona para armar jurídicamente la cosa, por regularizar la cosa. No creo que lo logren porque hay demasiadas personas – médicos, psiquiatras – que están metidos en esto, que no se van a dejar regular por la ansiedad de la APA.

Pero veo que hay una tendencia que, por otra parte, ya se está viniendo abajo, porque como la Universidad no da rédito económico, la gente empieza a ver que no les sirve mucho.

Michel Sauval: Una pregunta para retomar lo de la copia original. Uno de los planteos que hizo Miller – no sé si ya está escrito en la tercer carta, pero si sé que hizo el planteo, al menos oralmente en el encuentro que organizó la revista Essaim, la que dirige Porge, donde estuvo también Melman – hizo un planteo de crear un instituto, sociedad, o algo, de tipo académico, encargado de realizar una edición crítica de los seminarios. Incluso señaló que habría tres ediciones: esta edición crítica, o erudita, la que él realiza, y una edición en Seuil de las estenografías. Quisiera preguntarle qué piensa sobre la cuestión del establecimiento del seminario.

Por ejemplo, nosotros, en el último número de Acheronta publicamos una versión, un establecimiento, del seminario *Encore*, que difiere mucho del establecimiento publicado en Seuil. Es un establecimiento que hemos chequeado cuidadosamente con los registros sonoros que ahora circulan por Internet – ahora uno puede "escuchar" los seminarios de Lacan.

Le hago esta pregunta pensando en otra, que quizás hace a los rasgos diferenciales argentinos: no piensa que tuvo importancia, para la difusión de Lacan, que existieran las traducciones que se hicieron, en los primeros tiempos de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Germán García: Importancia ¿en qué sentido?

Michel Sauval: Para la difusión de Lacan.

Germán García: No me quiero poner medallas, pero soy en parte autor de eso. Yo traía de Madame Chollet, a través de Hugo Freda, los originales franceses, que después se pirateaban en la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Y estaba en contra porque me parecía que no podíamos fundar una escuela para piratear el seminario. Que lo haga otro. Yo pensaba esto.

Como lo dijo muy bien Miller, Cuba paga un precio por no pagar royalties, pero que yo sepa la Argentina no es un país socialista. ¿Porqué se van a quedar con el trabajo de los demás?

Hay cosas que son muy simples. Lindo trabajo haría Miller si Lacan lo deja de ejecutor testamentario después de su muerte, y lo primero que hiciera el otro es dejar que proceda la piratería.

Michel Sauval: Pero digo mas allá de los beneficios económicos...

Germán García: Bueno, voy a decir otra cosa. Una pregunta a esa pregunta: ¿quién hubiese deseado hacer ese trabajo si Miller no hubiese prohibido hacer ese trabajo?

Como le dijo Miller a Eric Porge. Dijo: "Porge me invita a su ejambre – así se llama la revista de Porge – yo puedo ser apicultor, pero mi trabajo de abeja ya lo hice". El que entiende, entiende. El puede ser apicultor, pero el trabajo de abeja ya lo hizo.

Ese enjambre de abejitas laboriosas existiría si Miller no hubiese dicho "que nadie toque los seminarios?". Eso creó una pasión por los seminarios de Lacan mucho más grande que si el otro hubiese dicho "hagan lo que quieran".

Gerardo Herreros: ¿Le parece?

Germán García: Pienso en la cabeza del neurótico. El neurótico es una persona tan fácil que no lo podía creer. Como puede ser que a alguien le dicen "no entres ahí" y quiere entrar sin saber que hay del otro lado. Y le decís "entrá", y el tipo lo desprecia: "No soy del club que me acepta ", dijo Groucho Marx.

¿Cómo se funda la aristocracia o el poder? No se funda sobre una propiedad inmanente. Se funda sobre la exclusión de alguien.

Vos decis "los no circuncisos no entran" y tenes gente poniéndola ahí para que se la corten, sin preguntar ¿qué beneficio hay en ser circunciso?

Yo diría "mire, muchas gracias, la verdad que son muy valientes, pero no me interesa". Nunca he tenido problema con lo religioso porque a mi no me conmueve que alguien sea hijo de Dios. Nunca me pasó nada de eso, nunca vi platos voladores, ni tuve mensajes extra terrestres.

El neurótico es un tipo fácil: hay que prohibirle algo. O al revés, ordenarle algo: "venga todos los días", y entonces tiene que faltar, le pasa algo.

Siempre meterlo en este problema de quien está exceptuado, quien es la marca.

Las costumbres en la mesa, como señalaba Levi-Strauss.

Gerardo Herreros: Ud. está hablando de las motivaciones de Miller

Germán García: No de motivaciones. De las estrategias de Miller.

Pero, además, está tomado de Lacan, si uno sabe leer. Hay mucha gente que le gusta la filología pero no le gusta la lectura, lo cual es una paradoja. Pero si vos sabes leer, encontrás que Lacan dice "no les puedo explicar esto, porque esto se lo he explicado a mi grupo particular, en mi casa, esta mañana", y ya había mil tipos queriendo ir a ese grupo sin saber lo que era.

Lacan siempre está invocando otra escena donde no están lo que están ahí. "Uds. los de Sainte Anne, que no conocen mi seminario, y por lo tanto no conocen tal cosa", y así, te podría subrayar quinientas frases de Lacan donde alude a otra escena. O por ejemplo, "este incunable que conseguí, que no van a conseguir Uds porque me lo mandaron de un lugar especial", con lo cual él es portador de un objeto que al otro le falta, o una escena donde el otro no estuvo.

¿Están de acuerdo en eso?

Michel Sauval: En parte si.

Germán García: Continuemos entonces.

Michel Sauval: Lo que no sé si me sirve como explicación para las dificultades que ha habido. Es cierto, las prohibiciones siempre convocan, o las referencias a otra escena hacen jugar lo agalmático...

Germán García: a los neuroticos...

Michel Sauval: Bueno, pero son los que podrían hacer un trabajo de establecimiento. No se como se manejaría un psicótico con eso.

Germán García: Pierre Soury era psicótico y le enseñaba topología a Lacan.

Michel Sauval: Pero sin embargo eso también lleva a problemas para la transmisión del psicoanálisis.

Germán García: A ver, ¿cuales?

Michel Sauval: Si tenemos un texto que dice una cosa, y resulta que tenemos otra versión que dice otra cosa muy diferente.

Germán García: Hay que tener los dos.

Y cualquier francés que quiere tiene los dos. Una vez le dijo Miller a un tipo: "¿no le gusta mi trabajo?, ¿no tiene Ud. los seminarios piratas Lacan? ¿Quiere que le diga donde puede ir a buscarlos? Se lo puedo dar".

¿O no circularon nunca? No jodamos.

Ahí los tenes, mirá todos esos son piratas (señala un sector de su biblioteca)

Y se venden en la facultad. Unos tipos los pusieron en el Congreso de la Nación para que los proteja el Estado Argentino, una de las cosas más patéticas que se han inventado. Somos cómicos.

Gerardo Herreros: En un reportaje que le hicimos a Guy Le Gaufey, él comentaba que Miller nunca se opuso a la fotocopia de la estenografía.

Germán García: Exactamente, de la no hecha por él. Y después él dijo "yo hago mi trabajo cuando quiero. Yo no voy a trabajar para ustedes". ¿Porque no saca todos los seminarios? "Porque no tengo ganas, estoy haciendo otra cosa".

Que es diferente que decir porque se los guarda.

Si vos querés disponer de mi versión, espera que la haga. Si vos queres disponer de la estenografia, buscala, si está por todos lados, la tiene todo el mundo. Esta Madame Chollet, que vive en París. Es una señora que Lacan conocía de siempre que iba, grababa todo, lo desgrababa. Y le vendía a todo el mundo que iba a buscarlo, los que venían de México, de Buenos Aires, de cualquier lado.

Michel Sauval: ¿Ella hacía eso para ganarse la vida?

Germán García: Supongo que sí. A mí me cobraba. Yo fui y pagué (risas)

Y bastante pagué. Y yo de aquí, cuando me fui, me lleve una valija que era nada mas que los seminarios de Lacan. No me acuerdo cuantos kilos.

Y lo lleve todo, lo fotocopiamos todo en España. Es decir que uno de los responsables en repartir los seminarios por todos lados fui yo. Pero no en traducirlos. Y no porqué a mi me fascine el francés. Sino que prefería no hacer el esfuerzo. No me parecía una buena política.

Me parecía más interesante leer Lacan, inventar cosas, que convertirse en escriba de Lacan.

Te voy a dar una indicación simple. Yo he hecho muchos aparatos. Jamás, jamás, usé un nombre ya existente. Centro Descartes lo inventé. Biblioteca Internacional de Psicoanálisis, lo inventé.

Porque si usas un nombre ya existente, alguien te va a cobrar. Te llamás Campo Freudiano y te van a decir, "veni para acá".

No me hubiera puesto a piratear Lacan. Primero porque no soy traductor y no me gusta hacer ese laburo. Y segundo porque prefiero leer a Lacan e inventar cosas. Me parece mucho más interesante ser la copia original de la que hablaba Cardoso que ponerme de escriba de Lacan. "No, acá había una coma", "no, dos comas". ¿Y??

Cuando tengo un problema voy a cotejar, pero a mi no me interesa ir a cotejar cualquier cosa, como por ejemplo los mil seiscientos errores de Pasternac, el de México. Voy a la cosa y digo "esto no me va" y ahí voy a buscar el original. Entonces es productivo para mí. Pero, sino no voy a buscar el original. Si voy siguiendo un argumento que va bien, no busco nada. Y si el argumento está desviado, confío en lo que dice Harold Bloom: "toda lectura, cuanto más desviada, mejor".

En ese sentido, se puede decir que Lacan es una lectura desviada de Freud. Y una lectura desviada de Melanie Klein. No es una lectura "a la letra" como dicen. ¿Dónde está la letra?

No quedó una sola palabra de Freud en Lacan. Cuatro quedaron: repetición, pulsión, transferencia e inconsciente. E inconsciente tampoco porque la sacó al final.

Represión, la clave de Freud, ¿dónde está en los cuatro conceptos? No está. Y, a ver, explicá a Freud sin la represión. Lacan no tenía problemas, porque tenía una máquina cibernética y un algoritmo que funcionaba, la máquina sincrónica del lenguaje, y no hace falta la represión para explicar la repetición ni otras cosas.

En algunos casos voy a buscar en el original, incluso en el alemán de Freud – conozco unas veinte palabras que estudié cuando era joven - y tengo mi diccionario etimológico. Pero busco cuando tengo una intriga. Si no, no busco nada.

A mí me parece una esterilidad absoluta esa gente que está buscando "a la letra".

El otro día me pasó algo así con una persona que está enojada conmigo porque yo para joder – para divertirme, pero me divierto solo, porque los otros no se enteran – a una gente que habla todo el día de Heidegger y cuyos anuncios parecen de películas de terror, porque ponen "La cosa" y abajo ponen monstruos... (risas) Parece un aviso de "La cosa", hoy, estreno en el Gran Lux

Entonces yo puse "Así es la cosa".

Y tenemos un escritor colectivo que se llama Caroline Newton – es decir que escribe distinta gente bajo ese nombre – y entonces Caroline Newton dice "Lacan se distancia de Heidegger".

Lacan coqueteaba con Heidegger. Pero cuando tradujeron *El ser y el tiempo*, años setenta, mas o menos, creo que lo tradujo Vergote - que era un existencialista mas o menos católico, religioso, tiene un libro que se llama *Psicología religiosa* – Lacan ya empezó a desinteresarse por Heidegger. Era para los chicos. Entonces yo escribí ahí, pero fundamentándolo, que la cosa servía hasta el seminario de la ética, pero que después, nunca más. Yo trataba de mostrar eso. La noción de goce, posterior, podía eliminar esa categoría sin que se alterara nada.

Pero lo hice para alterar a estos, nada más. Y picó, como pasa siempre que tiras una carnada – aunque esperas un bagre y te puede salir un pejerrey – picó alguien que yo no creía. Estaba en un congreso, hace poco, que se llamaba "Deseo de ley", y había un muchacho, muy simpático, muy inteligente, de Córdoba, que se llama Tatian, que habló sobre Spinoza – sabía muchísimo – y como me cayó simpático empecé a dialogar con él, y le pregunto, en un momento determinado, porque Lacan empezaba identificado con Spinoza y terminaba hablando de Kant. Y le digo, "mirá te doy una hipótesis". Spinoza era un tipo que vivía solo, entonces podía imaginarse un mundo donde no había comparación, nada sobraba, nada faltaba, etc. Mientras que Freud dice, en la investigación sobre la sexualidad infantil, si viniésemos de otro plantea y comparásemos los cuerpos de una chica y un chico nos llamaría la atención que siendo tan semejantes, etc, etc,

Porque justamente Spinoza dice que la comparación crea la idea de privación. Si un ciego imagina que le falta algo es porque se compara con él mismo viendo, antes, y si es ciego de nacimiento se imagina que otros ven. Se compara. Si no hay comparación cada uno es perfectamente criminal, perfectamente feo, perfectamente lo que sea.

Hablábamos de esto. Entonces le recuerdo que Lacan dice que Kant es mas cierto para nosotros.

Y salta esta, dice, "no dice cierto". Y dijo otro sinónimo. "Es más certero"

Y le digo: "¿y cual es la diferencia?"

Obviamente, si querés traducir certero en vez de cierto, pero que yo sepa, cierto y certero son sinónimos. Algo cierto es algo que sé con certeza.

Hasta ahora, salvo honrosas excepciones, lo que he escuchado es solo pedantería del lado de los escribas de la letra. No me han enseñado nada. Me ha servido cuando alguien ha dicho "acá hay un párrafo que falta", por ejemplo, creo que es en "Ciencia y verdad" que falta un párrafo al final.

Pero no me parece que sea el problema.

Hay un problema más complejo para mí. En Barcelona estaba ligado a un departamento de traducción que había en la Universidad de Bellaterra – es la segunda Universidad de Barcelona: está la Central y la de Bellaterra. Y escribí un trabajo que se llamaba "Psicoanálisis y traducción", y me dediqué una época a andar con traductores, incluso conocí gente de la pesada: Mallafre, que es la que tradujo el Ulyses al catalán, y Valverde que es el que tradujo el Ulyses al castellano, aparte del que tradujo Salas Subirat en Buenos Aires. Me interesaba esto porque me interesaba Joyce. Y hablaba con ellos de las traducciones, y de esto y lo otro. Entonces hice un trabajo sobre traducción y deseo. No decía nada fundamental.

Valverde, que es un gran traductor del alemán, decía "se traduce mejor borracho que lúcido, porque entonces se traduce con el cerebelo", se traduce con la lengua incorporada, no con la lengua sabida. Y una lengua segunda uno siempre la incorpora mejor de una manera distraída, porque la deja resonar con la propia, que cuando se está atento, y se pone a buscar la correlación, y pierde la resonancia, o el desplazamiento.

Se puede decir es imposible de traducir. Se ha dicho. Pero alegremente se sigue traduciendo y la gente se ha cultivado gracias a las traducciones. O sea que es una fanfarronería, nada más.

Se puede decir al revés: se puede traducir de cualquier manera. Las pésimas traducciones de Dostoievsky no le impidieron a Roberto Arlt ser un escritor bueno, a pesar de leer esas porquerías. Pero bueno, se puede decir muchas cosas.

Lo mejor es que los trabajos estén bien hechos, por supuesto. Más allá de toda la metafísica de la cuestión, lo mejor es que estén bien hechos. Ahora, el asunto es: ¿cuando están "bien hechos"?.

Por ejemplo, si alguien me afirmara a mí – y he discutido mucho sobre ese tema porque me interesa – que mi lectura de un poema de Rimbaud, en castellano, pierde algo, yo le diría que él no sabe lo que gana. Si no sabe castellano. Y además le diría otra cosa: no sabe lo que gana, porque lo demás es creer etiológicamente en una lengua original. Yo no creo semejante cosa. Las lenguas están hechas de pedazos de lengua. Le diría que el no sabe lo que gana, y que por otro lado, no es seguro que una persona que lo lea en francés, incluso un francés que lea a Rimbaud en francés, y no sepa mas que yo sobre el simbolismo y las coordenadas, lo lea mejor.

Y puedo poner un ejemplo simple. Hay un libro - donde hay unos tipos célebres, Adorno y toda esa camada de la escuela de Frankfurt – del año 70 y algo, que se llama *Freud en la actualidad*. Y las tonterías que dicen de Freud no se las escuchas ni a un psicólogo recién recibido. Y se supone que lo leyeron en alemán y que son filósofos de primera. Quiere decir que no basta saber alemán, no basta ser un filósofo de primera, para entender lo que se está leyendo.

Las condiciones en que alguien puede entender lo que está leyendo, o no, yo creo que tiene que ver – para tomar un término que era de Popper, y que ha utilizado mucho Jauss – con lo que se llama el "horizonte de expectativas". En una época era muy castellanista, porque nosotros nos criamos bajo el barroco, la influencia de Lezama Lima y toda esa gente. Y entonces leíamos a Góngora, sobre todo con una banda que teníamos en la revista *Literal*. Publicamos el capítulo del barroco de *Encore*, en una traducción malísima seguramente. Pero nos daba lo mismo, por otro lado. Lo que nos interesaba era la idea que el barroco es telescopía, el cuerpo y el alma, etc. Y publicamos eso. Y como me crié bajo el barroco, partí de una idea muy simple: nadie puede decir esto no es traducible sin afirmar, implícitamente, que conoce todos los recursos de una lengua. Ergo, yo sospecho.

Y, una vez, con Feiling, un escritor que murió, de origen inglés, que era bilingüe, hicimos un ejercicio con una frase de Joyce, tomamos la traducción que hizo Borges, una página que había hecho Borges en Sur, cuando era joven, una traducción que había hecho otro, la española de Subirat, otra que él proponía, etc. Y había una cosa inventada por Joyce, que tenía que ver con el falo y con la caída. Y decía, por ejemplo, una

traducción posible era "cae falo si quieres, levantarte debes porque la farsa proseguirá..." etc. etc. Era una traducción posible. Feiling propuso otra, y así.

Como a mí me gustan los equívocos populares, el lunfardo y todas esas cosas, inventé "refala": "refala si quieres, levantarte debes". Evidentemente es un invento. No lo entiende un español, ni un catalán, ni otro argentino de otro barrio que no le guste eso.

Y me decían, "pero no, parece el fala portugués". Mejor todavía, ya hemos ganado una resonancia que no estaba en decir "cae falo".

Me parece que es muy complejo el tema de la traducción. Y que los grandes escritores han traducido cuando eran viejos, es decir, han inventado. Y Javier María - que es el hijo de Julían María, que es un escritor importante en España – cuenta que en Browing, un poeta clásico inglés, encontró una traducción, le gustaba una página de una traducción que había hecho Borges. Cuando el va, y se educa en Londres, y toda la historia, toma el original, y no estaba la página. Y empieza a buscar ediciones. "Estará en otro lugar, en otra edición". Y empezó a juntar ediciones y no estaba la página. Hasta que lo encuentra a Borges y le pregunta "mire, Ud. tradujo tal cosa, y cita Ud. tal página que yo no encontré en ningún lado". Y Borges le sonríe y le dice "debe ser una broma de Bioy Casares, porque lo hicimos juntos. ¿Cómo se llama Ud.?" (lo dice imitando la voz de Borges ya viejo).

Para cualquiera que lee Faulkner en castellano, la mejor novela de Faulkner es *Las palmeras salvajes*. Para cualquiera que tiene cultura americana es *Luz de agosto*. Pero *Las palmeras salvajes* la tradujo Borges.

También los traductores discuten eso: ¿se puede mejorar un texto?

Un traductor no. Yo sí. A mí si una cosa me gusta más de una forma la pongo así. Por eso digo, no soy traductor, no estoy identificado con esa función.

Y vamos a ver si los estudios de Lacan, así, van a aportar algo. Ojalá.

Yo no soy nada dogmático. Le podes preguntar a Ray (el dueño de Letra Viva), compro las revistas de Litoral, leo a Allouch, a Eric Porge, a quien sea. Es decir, sigo la bibliografía que circula.

Y encuentro a veces pensamientos inteligentes, pero no están puestos en el problema de traducción. No sé si Uds. encuentran alguna cosa así, que te podría "revelar”....

Norma Ferrari: Algunas veces si, algunas veces recae sobre conceptos que, en todo caso, terminará en quien lea, ubicar cuestiones.

Germán García: Podes poner ejemplos.

Norma Ferrari: Ahora no, pero además están las omisiones, que son a veces muy notorias, y que a veces contextúan el nacimiento o la historia de algún concepto, de la cual uno estaba completamente alejado. Que puede agregar, o no, pero en todo caso es para la lectura de cada cual como terminará siendo esta cuestión. Así como estabas nombrando cual ha sido el efecto de lectura por las traducciones mal hechas...

Germán García: Creo haber dicho que no impidió a Roberto Arlt ser un escritor. Veo que es peligroso hablar con Uds. porque al rato me dieron vuelta la cosa (risa).

Guillermo Pietra: no más que con cualquiera (risas)

Norma Ferrari: Ni más ni menos. Pero me parece que este tipo de cuestiones posibles porque hay un registro sonoro, porque se pueden tomar otras ediciones, también van a decir de algún efecto de lectura posterior. Así como estamos nombrando el efecto de lectura actual, también podremos pensar, qué ha pasado con estas cuestiones, en la lectura

Germán García: A que voy con estas cosas? Yo conozco a Roger Chartier. Un día estábamos en casa, y le comento que tengo, en un video, algo que me parece un acto de barbarie, que es lo que hace un joven, efecto de mayo del 68, cuando Lacan va a Lovaine, y le moja los papeles, etc.

Entonces le puse el video. Y me dio una explicación de eso, magistral, sobre el comportamiento de "un maître" francés en una provincia. Esto que hace Lacan es una provocación. Me explicó la figura del que va de París. Y me explico, porque conoce ese tipo de cosas, toda una retórica que invertía mi argumento. Quiere decir que no solamente hay que ver el video, sino que hay que saber eso. Porque si no conozco eso.

Es decir, cuidado con la religión, en cualquier sentido. No hay texto original, no hay nada.

El lector, que fue un convidado de piedra en todas la teorías del estructuralismo – será porque hay ideología de mercado – es el que decide ahora. Y cuando un tipo escribe, tiene que tener en cuenta que el que decide es el que recibe el texto. No es el que lo escribe.

Y como todos sabemos, a partir del propio Lacan, a cualquier texto se le puede hacer decir cualquier cosa (sino es álgebra o matemática). A cualquier texto uno le puede hacer decir cualquier cosa.

Entonces, ese es el tema.

Hay un libro, me lo regaló Judith Miller, un librito de Kojeve, que se llama *El emperador Juliano y su arte de escribir* - que algún día lo voy a publicar; lo tengo traducido para publicarlo, tratar de inventar una colección de libros chiquitos.

Y en el libro explica como Juliano se las arreglaba para hablarle a tipos de tres creencias diferentes, y que cada uno creyese lo que quisiese.

Me parece interesante que ella me lo haya regalado.

Quiero decir que la retórica de Lacan está hecha para deschavar al que recibe. Lacan dice: hay que orientar, y también desorientar un poquito.

Gerardo Herreros: Hablando de idiomas, en el 88 ¿lo invitan a dar unas conferencias en EEUU?

Germán García: En español. Fui dos o tres veces. Fui al departamento de Letras, en Boston y en Nueva York. Tengo muchos contactos por el lado de la literatura. Tenía un congreso en la Universidad de Maryland.

Gerardo Herreros: Volviendo a esto de que había inventado lo de la BIP. ¿Porque se disuelve?

Germán García: Porque hicimos la escuela.

Michel Sauval: La BIP, previamente, ¿tenía una ambición de escuela?

Germán García: No, sino no se hubiera llamado Biblioteca.

Michel Sauval: Y entonces, ¿porque tenía que disolverse?

Germán García: Porque al hacer la escuela....

Michel Sauval: Si para hacer la escuela había que disolver la BIP quiere decir que la escuela tenía algo de común con la BIP

Germán García: Bueno, una escuela tiene algo de común con un instituto. Si no tiene separado un instituto, una escuela, al tener una enseñanza textual, digamos, tiene algo que ver con un instituto. Pero la

disolución no tenía que ver con algo de compatibilidad o incompatibilidad sino con qué no se puede armar una estructura nueva si cada uno no pierde algo. La cuestión era si cada uno era capaz de seleccionar entre los propios. Es decir, no entro masivamente cada grupo. No es la Convergencia.

Era descompletar los grupos, porque sino no iba a circular mucho deseo si se dejaban grupos con sus insignias, sus uniformes, sus propias armas, sus propias maneras de hacer la guerra. Había que barajar y dar de nuevo. Y los grupos que estuvimos de acuerdo en eso – fuimos en ese momento cuatro grupos – lo hicimos. Los que no estuvieron de acuerdo, se fueron. Lo hicimos con el Simposio - que eran los antiguos socios de Masotta, los conocía a todos, son los habían firmado, con Masotta, conmigo, el acta de fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, exceptuando Cosentino, cuya costumbre es siempre la misma, desde hace años – el Seminario Lacaniano – los que adhirieron, porque los otros se fueron con Cosentino a la cabeza, aliados con Diana en un momento, y después se pelearon – y algunos de Saba.

Ahora, la disolución de la BIP. Si le preguntás a mis socios, no lo dirían como yo, porque disolvimos la BIP acá, pero hicimos el Centro Descartes aquí.

Michel Sauval: Bueno, esa era la segunda parte de la pregunta (risas)

Porque es el único grupo que finalmente....

Germán García: .. no se disolvió. Cada uno hace el trabajo en el momento que lo hizo. A lo mejor ya lo había hecho.

Hay un libro, que no sé si Uds. conocen... (nos muestra un libro viejo,)

Este libro son los artículos que Perón publicaba sobre política internacional.

Perón firmaba Descartes.

Michel Sauval: ¿Firmaba Descartes?

Germán García: Porque, según me contó Fermín Chávez, que es un historiador peronista, Perón sabía – supongo que por alguna clase de filosofía o esas cosas que le daban a los militares – Perón sabía que Descartes había sido, durante poco tiempo, "Señor de Perón", señor de un feudo llamado Perón.

Decía "si él es señor de Perón, yo soy Descartes", y comenzó a firmar Descartes. Las cosas que publicaba en el diario Democracia, creo, las firmaba Descartes.

Entonces, cuando yo volví – mis amigos siempre fueron del peronismo, los que estaban con Chacho Alvarez, Horacio Gonzalez, etc.; yo he publicado cosas en la revista *Unidos* – como tenía amigos en la izquierda peronista, inventé un nombre que tenía tres sentidos:

- si este juego no funciona me descarto
- para mis amigos peronistas es un chiste con Perón
- y para los franceses, el padre de la racionalidad moderna

Me pareció que era un nombre muy bueno para una institución.

Y cuando le conté el chiste, Miller me dijo "¿y eso les gustará a nuestros amigos?". Le contesté "no sé si les gustará a los suyos, a los míos sí" (risas)

Michel Sauval: ¿Cuándo fue que le regaló Judith Miller ese libro sobre Juliano y las tres religiones? (risas)

Germán García: No me acuerdo, hace muchos años.

Habrás leído que, en el seminario XVII, hay una reflexión sobre Sorge, donde Lacan dice "ese nombre tan heideggeriano". Sabes quien era Sorge? De joven leí una biografía, que se llamaba *Sorge, el espía del siglo* – era un espía soviético.

Lacan dice "ya conocemos el padre real – se ríe; en cambio, esto, en boca de un argentino puede significar cosas terribles – al padre real lo conocemos bien, como trabaja y mantiene a su pequeña familia quiere amor". Y agrega que no se ha estudiado bien la función del agente – volvemos al deseo de Lenin o al deseo del que te guste, puede ser el de Perón – no se ha estudiado suficientemente la función del agente.

¿Quién es el agente de algo? Es todo un tema: el papel del individuo en la historia, Pléjanov, la articulación entre lo colectivo y la subjetividad, etc.

Y agrega Lacan, "y mucho menos se sabe del agente doble". Y es interesante porque ¿qué quiere decir Lacan con agente doble?

Un analista es un agente doble. Porque un analista trabaja en contra de lo que el paciente quisiera reprimir. Un analista trabaja contra el "moi" del paciente. Es lo que trabajamos bajo el nombre de transferencia negativa. Y es difícil que un análisis sea verdadero, si todo son besitos, flores y contención.

Lacan dice ojalá el padre pareciera un pobre infeliz y fuera un agente doble y fuera capaz de hacer esa función. Pero parece que no es así.

El nombre de la revista *El murciélago*, que hice, fue tomado de una fábula de La Fontaine que publicamos en el primer número. Es un murciélago que está caminando y se encuentra con una comadreja que dice "siempre me quise comer un ratón", y el murciélago le dice "donde viste un ratón con alas?". La comadreja, desconcertada, lo deja ir. En otro momento, en que el murciélago viene volando, la comadreja dice "siempre quise comerme un pájaro", a lo que el murciélago le responde "donde viste un pájaro sin plumas". Y lo deja ir.

La Fontaine concluye, "y así, con hábil salida, dos veces salvó la vida".

Tiene que ver un poco con el nombre Descartes, elípticamente, el que "avanza enmascarado en el teatro del mundo". Es puro barroco.

Me parecía que en Argentina, después de las experiencias anteriores, aquí y en otros lados, conviene tener un poco de murciélago, de Descartes. No es un país confiable la Argentina. Y la gente de la Argentina no es confiable en general. Es mi experiencia al menos.

No quiero decir que otros lados lo sean. Pero en otros lados no me pasó nada, y acá me pasaron muchas cosas.

Bueno, Descartes, me vino bien el nombre porque aprendí muchísimo. Elegir una palabra, después te lleva a estudiar. Sé mucho de Descartes ahora.

Guillermo Pietra: ¿Cómo empezás a atender? ¿Cómo llegaron los primeros pacientes?

Germán García: A mí me hicieron psicoanalista los catalanes. Porque no tenían prejuicios. Entonces, estudiaban conmigo, si tenían algún problema me llamaban, y no tenía problemas en responder.

Cosa que acá nadie hacía porque el estudio tenía que ir por un lado y el análisis por otro.

Comencé a analizar. Y cuando comencé a analizar comencé a supervisar.

Acá antes analizaba poco, porque había un efecto althuseriano, una especie de división del trabajo. Es decir, estaban los epistémicos, que eran una tradición. Ahí también estaba Masotta, pero Masotta rompió la baraja y comenzó a analizar también. Los epistémicos eran Sciarreta, y otros, eran los que le daban letra a los psicoanalistas. A cambio de muy poco dinero, hay que reconocerlo. Y la pasaban bastante mal. Yo

estuve llevándole pañales a Sciarreta en el hospital. Terminó en la miseria. Por eso digo que es un medio de cuidarse, la Argentina. Hay que ver como terminó Pichon Rivière. En fin, se podría hacer una historia de cómo termina la gente en estas cosas.

Es al revés de como dice Lacan de los tipos que van con una tragedia y terminan en una comedia: acá vas con una comedia y terminás en una tragedia.

Había hecho un poco de experiencia. En verdad, la primera vez que analicé fue por una charla que tuve con Masotta. Como leía mucho estructuralismo y esas cosas, tenía una cabeza organizada por eso. Ordenaba: los datos del problema, los pasos, las conclusiones, y las transformaciones que había ahí. Un día me pongo a leer con cuidado "El yo y el ello", y venía todo bien hasta que en el medio de la noche hace saltar Freud el Superyó. "¿Y este quien es?" me dije.

Conocía al personaje, pero no entendía a cuento de qué venía después de pasar del inconsciente al ello.

Me parecía poco serio que en un sistema se pudiera introducir cualquier elemento a mitad de un razonamiento. Es como el vuelco que hace Lacan en la significación del falo cuando de golpe se sale con otra cosa respecto del significante.

Le digo a Masotta "escuchame, estas cosas de Freud, son un poco delirantes", "se arma un esquema explicativo de dos términos, lo viene desarrollando, y cuando no le dan las cuentas, agrega un tercero, quien dice que no agregue un cuarto mas adelante; entonces el sistema está abierto".

"Y – me dijo Masotta – hay que practicar el psicoanálisis. Lo único que le da un poco de coherencia es practicarlo".

Obediente a Masotta, conocí unos que tenían una clínica.

En esa época, los psicólogos, por el tema del "suicidio del paciente" que les mencionaba al principio, siempre supervisaban con médicos. Te decían "es un boludo mi supervisor", y le preguntabas para que seguían yendo, y te decían "pero el tipo es médico; imagínate si se te suicida un paciente".

No era psicólogo pero hice lo mismo: me metí en una clínica, con unos disidentes de Fontana. Les enseñaba y ellos me derivaban gente.

Así recibí algunos pacientes. Mi primera analizante era una chica de 17 años que estaba en la angustia de que el novio le pedía que fueran a la cama y ella no se animaba, era virgen. La llevaba la tía.

Pero no me interesaba demasiado el tema de atender. Ahora sí. Pero en su momento no me interesaba.

Gerardo Herreros: Cuando le comenzó a interesar

Germán García: Ahí en Barcelona. Porque fue al revés. Ahí empecé a analizar a los catalanes (tenía bastante gente). Me analizaba con Laurent.

Pero acá había muchos prejuicios. Y eso retorna cada tanto. Cada vez que un tipo es un poco afásico se declara clínico.

Cuando me dicen "no, a mi me interesa la clínica" siempre respondo lo mismo "si, a mi también me gusta la plata". Porque ¿qué quiere decir la clínica?

Es lo mismo que las traducciones: ¿cuáles son los aportes de la clínica?

Yo he ido a hospitales a enseñarles Lacan a psiquiatras que hace 30 años que están ahí, cuando se supone que tendrían que ser ellos los que me enseñen algo a mí.

Gerardo Herreros: Es decir que la clínica no aportaría

Germán García: Miller piensa que idiotiza, y que Lacan se burlaba mucho de los tipos que decían "mi clínica".

Adormece: el lugar del sujeto supuesto saber no es exigente – dejando de lado algún susto. Tiende a la inercia, por la reiteración. Mas cuando no hay una idea de escansión sino de duración, respecto de las sesiones. Si utilizas un tiempo como duración, eso tiende a la inercia.

Eso se ve. Los analistas son gente que los sacas del corral y es muy difícil que sepan algo. Y eso que los analistas han cambiado mucho con todas estas cuestiones lacanianas, porque el lacanismo, por ser una cosa que tiene pinta de " sofistiqué", obliga a que la gente estudie, mas o menos.

Gerardo Herreros: ¿Podría haber analistas sin clinica? Digo, tensando al máximo la cuerda.

Germán García: Tensando al máximo, el AE no necesita clínica, porque un AE es el efecto de un análisis.

Michel Sauval: Según Miller, es una analista "de jure", a diferencia de los AME que serian "de facto".

Germán García: Es el efecto de un análisis. Por eso Lacan inventó dos categorías. El tipo que se valida en su clínica es un AME. Es una cosa de hecho. ¿Quién fue el primer diplomador sin diploma?

Soy AME. Y si me hubiera prestado al juego institucional del pase, podría ser AE, si hubiera querido hacer valer mi análisis, en la Escuela. En ese caso no es necesario que tenga una correlación con atender pacientes.

Miller, como decís, tira mucho la cuerda, y dice...

Michel Sauval: ..."de jure"

Germán García: Primero se estudia arquitectura y después se hacen casas. Alguien podría ser analista y después analizar. Está bien pensado, porque si creas varias categorías de analista, ponés a cada uno en falta con el otro, los definís como se definen los fonemas: un AE no es un AME, un AME no es un practicante, un practicante no es un AE, etc. Es decir, nadie se puede quedar con el significante "analista".

Esto permite también ordenar las cosas. Considero que cuando Lacan dice "la garantía irónica de la sigla AME" es porque yo garantizo la Escuela y no la Escuela a mí. Porque si soy el tipo que ya está funcionando en la ciudad, hacen falta muchos tipos que ya funcionan en la ciudad para que una Escuela tenga, verosímilmente, existencia. Y después, existiendo, podrá producir sus AE. Pero no al revés.

No se puede comenzar una casa por el techo.

Pero es un poco lo que hizo Masotta

Era AE en la escuela de Masotta. Pero Masotta tomó el modelo del primer Lacan, donde él nominó a sus AE. Entonces Masotta tomó ese modelo y designó a los AE. Se podía refutar, argumentar en contra de alguna de esas designaciones. Pero era también Masotta quien decidía por segunda vez. Era la única manera de crear una estructura.

Creo que tiene que haber un significante ordinal. No soy de los que creen que el discurso amo es una maldad. No. Creo que es la estructura ordinal del lenguaje: que algo está primero y algo está después.

Lacan lo dice así: "lo dicho primero es oráculo, confiere al Otro su oscura autoridad".

La formidable transferencia con Masotta lleva también a la mentira, porque la cantidad de tipos que se adjudican haber estudiado con Masotta es increíble

Michel Sauval: Y, entre los 400 hay muchos.

Germán García: Me refiero a gente que estuvo abiertamente en contra. Gente que conozco que decía "ese es un loco", y ahora dice que estudió con Masotta. Hasta en la APA hay gente que dice que estudió con Masotta.

Parece que venimos todos del mismo palo.

Hay que decir la verdad: es una operación inventada por mí. En el 85, cuando volví, nadie se acordaba de Masotta. Mi amigo Horacio García, de Catálogos, había editado *El modelo pulsional* en 1000 ejemplares, y tenía 300 en el sótano. Miller dijo "Oscar Masotta, ese asombroso argentino", y se agotó la edición, y se vendió otra. Lo cual demuestra la argentinización del psicoanálisis (risas)

Esa es una manera de argentinizar el psicoanálisis: que Miller recomiende los libros escritos aquí.

Gerardo Herreros: Una pregunta del lado personal: en el seminario de la pasión, o en algo que leí, Ud. decía que estaba de acuerdo con el espiritismo en el tratamiento de la melancolía. Quizás fue una ironía.

Germán García: Es y no es una ironía. Como dije al comienzo, vengo de la clase obrera. Y entre la clase obrera era común que la gente fuera espiritista, resolvía los duelos a través del espiritismo.

El espiritismo es una cuenta no arreglada con los muertos. Y se arregla a través de eso.

El médium lo invoca, y entonces dice "la finada quiere que te cases de nuevo y seas feliz", etc.

Gerardo Herreros: En el sentido de hablar con el muerto.

Germán García: Siempre me llamó la atención un esquema de Freud que nunca he visto bien explicado. Hay una tribu. En la tribu hay unos tipos que temen al espíritu de los muertos porque han tenido ambivalencia, o lo que sea, y temen que los muertos retornen a vengarse. Temen la venganza de los muertos. Le pagan a otros, le dan ventajas sociales a otros, que son los chamanes, que hacen ritos, los protegen mientras duermen, les santifican la choza, que sé yo.

Los tipos duermen tranquilos. Al chaman, a su vez, se le da algo que quiera: chicas, comida, lo que sea.

Y siempre me preguntaba: pero, los chamanes, no tenían ambivalencias con los muertos?

Porque sino estarían entre los asustados, y no entre los que explotan a los asustados.

Y esto Freud lo repite muchas veces. Es doloroso para aquellos que tengan una cabeza progresista, pero Freud repite muchas veces que hay dos psicologías: la del jefe y la de los que obedecen. Y no son las mismas psicologías.

Lacan lo dijo de otra manera poniendo a Hegel. Pero no deja de ser lo mismo.

Tiene que ver con el origen de la comedia, con cosas muy raras. La comedia griega, según Rodríguez Adrados, que ha escrito un libro que se llama *Fiesta, comedia y tragedia*, surge en la ciudad cuando terminan los ritos báquicos. Los ritos báquicos eran cosas colectivas, y no estaban centradas. El comediante es el tipo que - como en la propaganda de Biekert, el lobo que se aparta de las ovejas – se separa de la manada, y empieza a hacer unas cositas. Y a los demás se les ocurre aplaudirlo, darle de comer, etc.

Es un poco lo que pasa con los psicoanalistas, si es que se la aguantan en su lugar. No son lobos disfrazados de ovejas sino ovejas disfrazados de lobos.

Me parece que es una cosa importante para pensar.

Volviendo al espiritismo, el que no arregla las cuentas con los muertos, está sonado. Hay muchas maneras de arreglar esas cuentas. Y el espiritismo es una de ellas.

Otra es la militancia política. El padre de Lenin era matemático. Y era arribista, trataba de que lo condecoraran, hacían buena letra, etc.. Y Lenin usó eso dialécticamente: todo esa cultura que los padres habían juntado para hacerse reconocer por el Zar – idiomas, esto, lo otro – la acumulación de capital simbólico – como diría Beatriz Sarlo siguiendo a Pierre Bordieu – de la familia, lo uso contra el Zar. Es decir, arregló sus cuentas de otra manera.

Y cuando Lacan dice "la tumba de Moisés estaba tan vacía para Freud como para Abraham", la tumba vacía quiere decir eso: saber que no hay nada en la tumba. Y saber que no hay nada en la tumba es arreglar las cuentas con los muertos.

Y si sos un obrero perdido que te pasa algo que no podes asimilar de ninguna manera...

A mí siempre me emociona mucho el surgimiento espontáneo de funciones sofisticadas. De chico, admiraba a los tipos que eran "guitarristas". Los "guitarristas" eran gente que andaba por ahí, si había algún cumpleaños o algo así, los tipos morfaban – eran tipos que no tenían un mango, que no tenían nada – y juntaban alguna moneda. Y me preguntaba "como puede ser que en medio de esta desdicha, estos tengan la sensibilidad de ser músicos". Y a cambio de nada, casi.

Además, no habían aprendido en ningún lugar. Aprendían en la casa, en cualquier lugar, al cruzarse con una guitarra.

O tipos que eran poetas, por ejemplo. Los locos del pueblo, que eran invitados a las fiestas.

Gerardo Herreros: ¿Y como serían las funciones sofisticadas?

Germán García: Aunque no le guste a una persona de la clase media meritocrática, muchas veces la sensibilidad de la sirvienta es más compleja que la de la patrona. Lo que pasa es que brilla menos porque le falta la ropa adecuada.

Yo escribí un libro sobre Macedonio Fernández. No era mi intención escribir sobre la locura de Macedonio. Y la melancolía es un tema que me interesa muchísimo.

Y este Macedonio decía que hablaba con el padre muerto. Y puse, ahí, retorno del padre. Insinué algunas cosas. Pero por respeto y porque no quería hacer psicoanálisis aplicado, hasta ahí.

Con el tiempo me convertí en uno de los referentes, macedonianos, tanto nacionales como internacionales. Me invitan a congresos sobre Macedonio en cualquier lado. Mi libro es muy conocido y se lo cita en ediciones españolas, americanas, etc.

Conocí al hijo de Macedonio, Adolfo de Obieta – usa el apellido de la madre – y este hombre - que ahora tiene 89 años - aparte de ser idéntico a Macedonio, físicamente, una vez me dijo que él comenzó a hablar en el año 60 y pico con Macedonio, a través de un médium. Y escribió un libro llamado *Macedonio, memorias errantes*. Pero son sus memorias, y ahí adentro cuenta esa escena.

A mi me pareció apasionante. Pensá: todo lo que Macedonio no publicó en vida y que este hombre organizo solo, en su casa, ¿de quien es?

Porque podré consultar a los filólogos del lacanismo, pero si podes consultar al muerto cada vez que tenés una duda... (risas)

Imaginate un lacaniano espiritista... (risas)

La editorial de Adriana Hidalgo me editó de nuevo el libro y le agregué un epílogo titulado *La obra de Adolfo de Obieta*, donde cito estos diálogos postmortem de ambos. Ahora, Obieta es de la academia de

letras, colaborador de *La Nación*, etc. Es decir, no puede ser espiritista, porque eso es de clase baja. Nadie hizo la más mínima alusión a esas páginas del libro. Ningún comentario habló de eso. Como si no hubiera existido.

Es tan banal y pequeña la Argentina que hay cosas que no pueden ser: no puede ser que Macedonio esté loco. Y Obieta me responde, diciendo "Macedonio amaba a su padre, misterio sacro con el cual no hay que meterse", porque me responde a lo que yo digo ahí.

En este sentido digo lo del espiritismo. No me pondría a recomendar el espiritismo como terapia. Pero me parece que los recursos que la gente inventa espontáneamente, me parece que son interesantes de investigar.

A mi me gusta la antropología y si voy a Jujuy me compro, lo que encuentro sobre mitos y leyendas.

Y vos, de la melancolía, ¿qué pensas del asunto?, ¿qué tenés trabajado?

Gerardo Herreros: Varias cosas, pero este no es un reportaje a mí (risas)

Tengo un sitio en internet dedicado al tema

Germán García: Pero a mí, Internet, no me...

Gerardo Herreros: Pero la fundación tiene un sitio

Germán García: Si, la hace mi hijo que está de bibliotecario ahí. Osvaldo.

Yo respondo cuando me envían alguna cosa, pero nunca me habitúo.

Gerardo Herreros: Un día nos podríamos juntar a charlar del tema

Germán García: Tengo mucha bibliografía sobre la melancolía.

A mí lo que me llama la atención es la extraña persistencia. Porque hay dos enfermedades que podes reconocer a través de los siglos: la histeria y la melancolía.

Gerardo Herreros: Totalmente. A partir de la persistencia histórica y la variación de este significante es que a mí me empezó a interesar.

Germán García: Es bastante interesante para no olvidarse que hay algo de realismo, en el sentido matemático, en las estructuras mentales

Gerardo Herreros: El problema 31 de Aristóteles.

Y las psicosis, ¿le gustan? (risas)

Germán García: Como me dijo una vez Eric Laurent: son para toda la vida.

Es una cosa angustiante. Pocas veces una alegría con las psicosis. Es uno de los grandes enigmas, la psicosis.

Gerardo Herreros: Volviendo a la neurosis, entonces, que podría comentarnos sobre su experiencia de cómo terminan los análisis

Germán García: Tendrías que preguntarle a la EOL porque uno de mis analizantes es AE. Es decir que, para la EOL, ha llegado al fin de análisis.

Gerardo Herreros: ¿Cuantos comienzan y cuantos llegan a ese punto?

Germán García: Terapéuticamente terminan muchos análisis. Y a veces no pueden decirlo porque no es verosímil para la comunidad. Pero, por ejemplo, he visto curarse a un chico, de una obsesión muy instalada, en tres meses. Si hablo de cuestiones terapéuticas, he visto producirse muchos de estos fenómenos.

Ahora, la metafísica del fin de análisis....

Como eso está sujeto a polémicas que son más de desplazamiento de piezas en el juego de ajedrez que puramente científicas. Porque cuando alguien dice que atravesó el fantasma y se identificó al síntoma es una simple declaración de "yo también soy lacaniano". Nadie hace eso

En términos doctrinarios podría hablar horas del tema, pero en términos no doctrinarios...

Yo creo que sí, que hay fines de análisis, pero que no es muy seguro cuando ocurre. Terminé mi análisis, en una decisión consentida por Laurent, después de 12 años, mas o menos, y no sabía muy bien lo que había hecho. Como todo es retroactivo, en esto, y no se puede dejar de creer en Dios y creer en la causa después, pensé: "veremos que pasa". Un día venía en un taxi con una mujer que sabía que se analizaba con Laurent. Veníamos en un taxi charlando. Me acuesto y tengo un sueño donde ella me decía, en casi la misma escena que la tarde, "mirá, ahí va Laurent". Yo me daba vuelta, y no había nadie. Y no le decía nada pero pensaba "esta lo sigue viendo".

Sí, estuve seguro que se había terminado la cosa.

Pero no creo que alguien pueda tener una certeza anticipada de eso. Por eso es que Lacan, cuando inventa el pase, inventa un tramo donde el analista es el objeto de división, a tratar por la comunidad.

Si uno compara con el chiste freudiano, A tiene un asunto con B y el obstáculo es C. B se va, entonces A y C hacen un chiste sobre B. Bueno, eso es lo que hacen los pasadores, a costa del analista.

Estuve en un jurado del pase – un cartel, se le dice – y me daba cuenta de eso. Lo interesante era lo que se transmitía: la idea que al tipo le había quedado de su analista era todo lo que él podía captar de lo que era ser psicoanalista. Desde el que cree que se trata de liquidar el sujeto supuesto saber y entonces termina contando "me di cuenta que mi analista era un tonto" – mal chiste, no creo que eso se pueda vender – hasta el que cree que el analista le reveló - como en el camino a Damasco le ocurrió al santo – le reveló no se qué – otro chiste no muy verosímil.

Lacan decía que hay que cuidarse de la esperanza. Todos sabemos que el miedo y la esperanza son dos pasiones políticas. Se amenaza a una persona con algo y se le promete otra cosa. Ahora los bombardeamos, y después les arreglamos el gobierno. Es decir que se pueden asustar ahora y tener una esperanza posterior.

Está excluido del psicoanálisis que sea el miedo o la esperanza los que pueda conducir alguna vida. Y el pase está inventado para ver de qué manera un sujeto se relaciona con el psicoanálisis. Lo cual tiene una complicación particular – escribí un artículo sobre eso: "La experiencia del pase" – tiene la complicación de que todo el mundo practica el psicoanálisis antes de hacer el pase – todo el mundo que está en esto, obviamente. Es muy difícil ver hasta que punto el que viene está buscando una especie de sanción sobre lo que él hace o está testimoniando de una transformación de lo que ya hacía. Esto es lo más difícil de captar. Porque si fuera esa situación ideal donde fuéramos unos dandys, que no necesitamos trabajar, que nos analizamos, y recién después comenzamos a analizar, cosa que me parece un poco difícil de realizar, sería mucho más fácil. Alguien diría "yo entré porque no sabía que hacer con mi vida y me fui convenciendo de esto y aquello, y concluí en tal caso".

No obstante, soy un defensor del pase, y desde la época de Masotta: escribí en una *Ornicar*?, en el número 20, creo que en el año 80, una respuesta a Maud Manonni, y terminaba hablando de este tema. Defiendo el pase por lo siguiente. Cuando Kant define el conflicto de las facultades dice ¿qué hace la universidad? La universidad enseña lo que el estado quiere que se sepa. Mejor definición del S1 y el S2 no

hay. Y no creo que el Estado quiera que se enseñe psicoanálisis. Puede ser que no le importe porque no sabe lo que es, como los propios psicoanalistas. Pero no creo que quiera que se sepa eso. Todos sabemos que cualquier definición de lo que hicimos y vamos a hacer, de lo que somos y seremos, es contradicha por cualquiera que escuchó 5 minutos a cualquiera.

Como me parece que el pase es crear una autoridad analítica que no depende de la calificación del Estado, evita este contrabando – que no hace mas que juntar a obsesivos – contrabando del tipo "yo, en tanto médico, psicoanalista", "yo, en tanto psicólogo, psicoanalista".

Si me apretas como psicoanalista soy psicólogo. Si me apretas como psicólogo soy psicoanalista.

El tipo lo tiene a eso siempre como una especie de pintor de domingo. Cuando encuentran a alguien que dice "voy a hacer de esto una forma de vida" dicen que es un loco.

Lo pueden decir de Lacan o de cualquiera, pero para Freud, el psicoanálisis era una forma de vida. No era una profesión o una vocación que practicaba los domingos.

Michel Sauval: ¿En qué sentido? ¿Cómo podría ser una forma de vida?

Germán García: Que te dedicas a eso, que tus intereses son esos. Que los marxistas quieren marxismo, los psicoanalistas quieren psicoanálisis y los capitalistas quieren capital.

Podríamos hacer la pregunta de los judíos: ¿y eso es bueno para el psicoanálisis?

Freud, cuando discute con Reich sobre la revolución rusa, le dice "puede ser que la revolución venga de ahí, pero a nosotros, ¿en qué nos atañe?" Y me parece que es una respuesta inteligente.

Y la respuesta de Lacan es similar: él siempre fue solidario con los planteos que le traían, pero él mismo decía que no era progresista, y que lo que se gana por un lado se pierde por otro.

Hacer del psicoanálisis una forma de vida es eso: dedicarse al psicoanálisis.

Michel Sauval: A Ud. le cambió la forma de hacer clínica después del análisis con Laurent?

Germán García: Totalmente. Yo manejaba el tiempo como una duración. No hacía tiempo fijo, e incluso podía tener una intuición, mas venida de la literatura que del psicoanálisis mismo, de que si vos cortas una frase en cierto punto tiene efectos diferentes. Pero no tenía idea de lo que podía implicar poner el peso, la presencia, como más importante que las palabras, en ciertos momentos. O invertir el fort-da: no yo aquí contigo ahora, sino lo menos posible y vos afuera, solo, con tu disco privado. Quiero decir, cuanto menos tiempo de analista, mejor. Y no cuanto más tiempo mejor.

Me parece que aprendí la idea de la prisa, por un lado, y aprendí la idea de que el análisis no está sujeto ni al tiempo físico - bergsoniano, como diría Miller, de cuanto tiempo demora el azúcar en disolverse – no es el tiempo psicológico de la duración, sino que es el tiempo lógico. Y el tiempo lógico es lo opuesto al tiempo psicológico, en el sentido de que Lacan lo deduce de una relación entre personas. No es el tiempo en la cabeza de nadie, no es el tiempo de la historia de la filosofía, en cualquier versión que sea. Es el tiempo en que un problema va a concluir. Lacan pregunta "como va a sostener la incertidumbre?". Es casi la inversión de la idea freudiana de la construcción. No solo que no hago una construcción sino que en el momento en que estarías a punto de construir, por vos mismo, corto la sesión: anda concluir al bar de la esquina. Lo cual abre el inconsciente y no lo cierra. Si hay Otro que certifica con su presencia que eso concluyó, concluyó.

Y fijate que lo único que dice Freud de la interpretación es que "solo interpretamos aquello que el analizante, o paciente, está a punto de concluir por si mismo". Alguien podría preguntar: "¿y porque interpretamos, entonces?". Y, porque sino lo descubriría él, y no habría análisis.

Gerardo Herreros: Recién decía el menor tiempo de analista

Germán García: Si, la función de la prisa, como Lacan le llama

Gerardo Herreros: Tiempo lógico ¿sería sinónimo de tiempo breve?

Germán García: No, porque eso es pensar en términos de duración.

Gerardo Herreros: Como Ud. decía el menor tiempo…

Germán García: Es descriptivo eso. Es una función de la prisa, una función que Lacan introduce en la lógica misma. No es una función puesta en la duración. Si uno piensa que si breve o que si largo ya está en el tiempo de la duración.

Sería breve respecto de la IPA.

Seamos claros: Dios no dijo "analicen 50 minutos". Freud tenía un perro que se cansaba a los 50 minutos, y se paraba para sacarlo. Estaba el perro de Freud primero, y lo que se pactó en Berlin después (risas)

Si uno no es solidario ni del perro de Freud ni de lo que se pactó en Berlín, ¿breve en relación a qué?

Gerardo Herreros: Bueno, entonces seamos mas claros: tiempo lógico ¿son todas las sesiones 10 minutos o 5 minutos?

Germán García: No necesariamente.

Eso es una versión argentina. En la Argentina es "donde fueres lo que vieres". Entonces alguno fueres si vieres que se atendía poco tiempo y venires e hicieres lo mismo. Otro decires como el fuere y viere eso y yo no fuere ni viere nada no hago eso. Es pura tontería.

Ni cinco, ni diez, ni quince, ni veinte, ni una hora, ni media, ni un cuarto. A mi cuando alguien me dice "yo tenía que decirle algo y Ud. no me dejó hablar", le pregunto "que tenía para decir?", y me responde "bueno, yo tenía un sueño", "Ud. tiene que empezar siempre por lo mas importante. Así que … ya sabe". Y se terminó la historia: que empiece por el sueño. Si no viene a charlar conmigo.

Sino se vuelve una cosa narrativa y disparatada.¿Me va a hablar del riesgo país?¿De qué me va a hablar? No me interesa, no quiero que me hable de eso. Quiero que deje hablar lo que él, o ella, no quiere dejar hablar, que no es, justamente, lo que él, o ella, quiere hablar.

Por eso el tema del agente doble: si el analista trabaja en alianza con el inconsciente, trabaja contra la defensa del paciente, para decirlo en términos clásicos.

Gerardo Herreros: Pero para eso es necesaria la cadena, es necesario un despliegue significante para que advenga eso, ¿o no?

Germán García: Perdón. Voy a hacerte una pequeña rectificación, no lacaniana, sino budista.

No puede haber cadena significante en alguien que habla. Porque una cadena significante sería una sucesión de preguntas. Porque un significante es una palabra antes que sepa su significado.

Cuando tiene un significado es un signo.

Cuando alguien está hablando no está desplegando una cadena significante. Uno está tratando de transformar algo de sus signos en una pregunta, que entonces será un significante.

Si no sé que quiere decir tal palabra y voy al diccionario, era un significante hasta los 5 minutos antes de transformarse en signo, luego de leer la definición en el diccionario.

El paciente, lo que despliega, son signos. Hace signo al otro, como dice Lacan.

Un muchacho dice que una mujer le quiere imponer un hijo, que le dice que no use más preservativo. Y me dice que no soporta eso. Le digo "si, y además no se sabe que es eso", "¿Cómo? Que ella quiere imponerme un hijo". Si, " Que quiere ella para querer imponerle un hijo a Ud."

Ahora bien, no lo digo de gracioso. Lo digo por la muerte de la madre y una serie de historias sobre la maternidad. Lo que para él estaba claro – que ella quería imponer un hijo – se transformó en una pregunta: una mujer que quiere imponer un hijo, ¿qué quiere?

Eso es transformar unos signos que me hace. Lo que sé es que él no tiene respuesta a eso y que no es tan simple.

Me parece que cuando Lacan dice que para ser un analista, aparte de tener mas o menos resueltas las cosas con sus muertos, uno tiene que saber mantener una cierta incertidumbre, se refiere a eso. La gente no te dice significantes, te dice certezas.

Ahora, ¿qué es uno? Un lector. Un analista es un lector. Y un lector tiene esa capacidad de transformar los signos en significantes. Un tipo de derecha agarra un libro de izquierda y dice ¿y esta es la lucha de clases? Es el odio, claro está. Pero el odio también sabe, como decía Lacan.

Después el de derecha escribe su propio libro, y ahora el de izquierda dice "mira este facho la teoría que tiene". Se transforman mutuamente en significantes. Lastima que la gente, por prejuicios, no se leen los unos a los otros. Se llevarían muchas sorpresas.

La gente no se lee. Y se pierde la posibilidad de hacer un ejercicio de lo que es un significante.

Creo que yo soy un buen lector de religiones, porque me pasa lo que le pasaba a Borges: me parece literatura fantástica. Me parece increíble, las que se inventan. *El tratado sobre la trinidad,* de San Agustín. Y si uno lo lee como ateo encuentra cosas extraordinarias. Por ejemplo, dice: "¿por qué aparte de ver miramos?" Y responde algo que no se le hubiera ocurrido ni a Raskovsky: "por que andamos en el mundo buscando los objetos que encantaron a nuestra madre cuando quedó embarazada de nosotros".

Este religioso después quiso quemar un montón de mujeres…

Michel Sauval: Por lo que miraban sus madres (risas)

Germán García: La histeria, los griegos tenían una teoría. El animalito se iba del útero y andaba por el cuerpo buscando zonas mas calientes para depositarse. Y la única manera de hacerlo volver era el coito, porque producía calor y el bicho volvía (risas)

Y después San Agustín - que era neoplatónico, para quien el cuerpo es la cárcel del alma - y ya no se trata de un animalito sino del demonio. Tres siglos quemando brujas.

Como ven, es difícil saber las consecuencias de una palabra.

No creo que diciendo eso pensara qué iba a ocurrir. Pero otros delirantes inventaron la prueba de una crueldad absoluta: la atamos a una piedra y la tiramos al río; si flota está ayudada por el demonio y la matamos, y si se hunde al menos ha salvado su alma.

Bien, no sé si tienen alguna pregunta mas

Hoy, antes de comenzar, me dijeron algo de las notas de Izaguirre en el sitio de la fundación, respecto de algunos reportajes publicados en Acheronta. ¿Que les parecieron esas notas?

Michel Sauval: La idea de discutir la eventualidad de un "psicoanálisis nacional" podría ser interesante. Pero me parece que los artículos de Izaguirre no aportan demasiado a ese debate, sobre todo porque se

consumen casi enteramente (no sé, pero debe ser el 80% de cada articulo) en repetir, pero con sus propios términos, lo que dicen los reporteados en Acheronta. Me parece que hubiera sido más productivo acotarse a 3 o 4 citas o referencias de los reportajes, dejando (mediante un enlace) que los interesados lean por si mismos esos reportajes en su versión original. De ese modo habría podido desarrollar más propiamente la idea del debate

Germán García: Le voy a transmitir a Izaguirre los comentarios que Uds. hicieron sobre su trabajo. Pero me parecía interesante aclarar que él estaba más interesado en elucidar los problemas del psicoanálisis de aquí que en seguir una línea política que pudiese ser la de Miller. En ese sentido estoy más comprometido que él. Pero creo que la posición de Izaguirre, frente a la pretensión de que hay un psicoanálisis argentino, es que hasta ahora no ha pasado de ser una pretensión, porque no se ha visto realizada una producción efectiva, respetable, respetada, etc.

Cuando Izaguirre hizo el libro sobre Masotta – escribí el prólogo de ese libro – trata de ver qué de lo que pasó aquí podría tomarse como algo sólido, o qué enseñanzas se podría sacar de eso, para armar algo que, para mi no está decidido todavía. Que tipo de organización. No creo que sean la APA ni ApdeBa, ni la EOL ni nada de eso, sino algo que va a surgir.

Y con eso respondo a toda esta cuestión que se armó con Miller…

Michel Sauval: … lo de la reunificación del psicoanálisis

Germán García: Una inquietud por inventar una cosa diferente a las que están inventadas. La manera en que nosotros haremos la copia original de eso, es responsabilidad nuestra. No hay una persona que va a decidir todo en todos lados. Hay una persona que va a empujar las cosas hacia un lugar y la gente va a responder de distinta manera.

En un momento hubo gente que intentó oponer Masotta a Miller, y fui yo quien desarmó esa operación. Por una cosa muy simple: primero, porque conocí los textos de Miller a través de Masotta; segundo porque Masotta hizo publicar a Miller en el año 72 o 73 – un libro que se llama Objeto, castración y no se cuanto; donde está el texto "La sutura" – y después hizo publicar otro libro donde está "Acción de la estructura"; después – ya estaba yo implicado – publicamos *"U o No hay metalenguaje" en "Cuadernos Sigmund Freud";* y finalmente, el famoso programa de Masotta, es como una proyección, a términos freudianos, del esquema de lectura que da Miller de Lacan al final de los *Escritos* (la famosa tabla razonada): Masotta parafrasea, en términos freudianos, ese programa de lectura.

Y por la propia formación de Masotta, que venía de la filosofía, era muy respetuoso del sector de la EFP de los *Cahiers pour l'analyse*.

Cuando Izaguirre hizo el libro sobre Masotta, hice publicar en la contratapa la dedicatoria que le manda Lacan a Masotta, en los *Escritos*, y en la que dice algo así como "lejos de mi pero cerca de mi pensamiento". No recuerdo bien. Se puede verificar en el libro.

Lo cual muestra que Masotta, que hace su primer trabajo importante titulado "Lacan y los fundamentos de la filosofía", y lo da como una conferencia – en la que estuvo Pichon Riviere – en el 74, lo publica en el 75 en la revista *Pasado y Presente*; eso llega a Lacan, y Lacan le manda de regalo los *Escritos* apenas salen. Desde entonces Masotta tenía una discreta correspondencia con Lacan. Como decía antes, no disponemos de las cartas. Pero antes de morir Masotta dice en la apertura de unas jornadas, en Barcelona, que "por supuesto Lacan no ignora la función que yo cumplo en esta ciudad". Es decir, hace mención a su lugar en la ciudad. Además, en el 74 había ido a París a presentar la Escuela Freudiana de Buenos Aires, frente a Lacan.

No se trata de una oposición entre Miller y no se que cosa nacional. Esa es la pregunta de Izaguirre. El proyecto de Masotta era un proyecto internacionalista, un proyecto de internacionalizar el psicoanálisis. Yo tengo cartas: cuando llega a Barcelona dice "hagamos lazos, armemos una red con los españoles". Es decir, buscando por acá, yendo a ver si se podía armar alguna cosa, etc.

Por supuesto, si Masotta la hubiese hecho a lo mejor no la tenía que armar Miller. Pero no se puede decir eso. Si no está hecho, no está hecho. Si nosotros hubiéramos derrotado la dictadura no la hubieran hecho los ingleses en las Malvinas. Y habrá que aceptar de acá para siempre que lo hicieron los ingleses en las Malvinas. Y las consecuencias de eso que no serán las mejores.

Entonces: Masotta no pudo hacerlo. Se tuvo que ir del país. Los otros grupos no quisieron hacerlo. Hicieron su pequeña cosa y ya está. Fueron a Caracas para ungirse, y se podría decir que fueron con la idea de hacer antimasottismo. Yo creo que el error de D. Rabinovich fue no entender que Miller, como cualquier persona que sabe un poco de política, no teje con una sola aguja. Cuando ella viene a instalarse como representante exclusiva de Miller, yo hacía mucho tiempo que estaba en Barcelona y había organizado y convertido toda la trama trabajada por Masotta y por mí, en algo que tendría su futuro. En la Escuela Europea hay gente formada junto a mí en Barcelona: Rosa Calvet, Palomera, Bassols, etc. Y ahora son los que organizaron el millerismo. Ella no se dio cuenta de eso: que puesto a ver las cosas, España es un país europeo y Caracas tuvo la fiesta del petróleo un ratito, y se acabó y se acabó todo. Quedó una escuelita así, que se disolvió y hubo que armar otra cosa.

Gerardo Herreros: ¿Es una nueva corriente el millerismo?

Germán García: Dije millerismo identificándome con los interlocutores.

Yo no digo millerismo. No lo digo porque me parece que cada lectura aspira a la totalidad de la obra. No aspira a ser una corriente entre otras.

Podes, políticamente, decir, "si, todas las corrientes valen", etc., etc.

Yo creo que Miller es una manera de leer a Freud, Lacan, etc..

Si creyera que hay otra manera de hacerlo, la incorporaría. Más allá de la buena vecindad, evidentemente no queres que crezca la otra

Norma Ferrari: No se ubica una entre otras

Germán García: Es que nadie se ubica "uno entre otros". Yo creo que Allouch cree que su teoría de la erotología es lo que de verdad Lacan quería plantear. Si no diría otra cosa. No se entiende que si pensas que tu lectura está equivocada, y que la del otro tiene razón, no digo que le des la razón, pero lo primero que harías sería incorporar sus grandes descubrimientos a tu propio invento. Que, por otra parte, es lo que hacía Lacan.

Lacan, cuando le salieron con el Anti Edipo, no respondió una palabra, pero pego media vuelta y puso el goce primero. Lacan le respondía a cada uno – cuando le interesaba – pero no le decía "Ud. tiene razón", sino que cambiaba de discurso e incorporaba lo del otro.

Seamos serios: en política, en cualquier política, sea para el club de barrio o para lo que sea, uno aspira a ser la corriente principal, siempre.

Se es minoría, porque te toca ser minoría. Pero no vas a las elecciones para ser minoría. Una vez que sos minoría verás que podés hacer desde esa posición. Vas a las elecciones para ser la corriente principal

Nosotros aspiramos a ser la corriente principal en el psicoanálisis. Pero no somos solamente nosotros. Creo que cada uno que se pone a hablar de esto aspira a lo mismo.

Quien va a decir "quiero hacer una red internacional de venta de libros que venda pocos libros". Tiene que haber alguna trampa: o son más caros, o trabajas para el narcotráfico, o alguna otra cosa (risas)

¿Cual es el chiste?

Si yo aspiro a organizar el psicoanálisis en la cultura occidental, aspiro a organizarlo en toda la cultura occidental.

Gerardo Herreros: Es decir: ¿todos aspiran a una internacional?

Germán García: Yo creo que sí. Y si no porque Harari se hace publicar en francés y después dice "mis traducciones que suenan mejor en francés que en inglés", le dice a su clientela que conoce esos idiomas, que lo conocen fuera.

Se aspira, como diría Spinoza, a la máxima potencia. Y después uno se conforma con lo que tiene.

Pero no tiene sentido aspirar a menos.

Si vas al casino queres hacer saltar la banca. En general te quedas sin plata y te prestan para volver, pero esa es tu aspiración.

Michel Sauval: La pregunta es si esta lógica del mercado, que puede ser cierta, que puede tener efectos contundentes, ¿no se traga al psicoanálisis?

Germán García: No, porque, como decía Marx, se crea un sujeto para la mercancía y una mercancía para el sujeto. Es una idea que también Darwin propone: no hay un organismo y un medio, porque en tanto son interactivos vamos a ver al organismo transformarse según el medio, y viceversa.

Si decimos que nosotros vivimos en una sociedad regida por el dinero, el dinero es el lubricante de los intercambios sociales, y nosotros le cobramos a la gente, pagamos los libros que compramos, pagamos los boletos para viajar, los análisis cuando nos analizamos, los controles cuando controlamos, etc.

Si decimos eso, sacar a relucir que unos usan nafta… y los otros, ¿qué usan? ¿el espíritu santo?…

Michel Sauval: Se supone que todos usan nafta

Germán García: Muy bien, entonces como todos usamos la misma gasolina, "adonde queremos ir" es el tema.

Por eso te decía que me parece que conviene que el psicoanálisis sea una forma de vida.

Que Lacan se haya hecho millonario me parece extraordinario. ¿Por qué solo se tiene que hacer millonario Macri, o Roca?

¿Por qué tienen que hacerse ricos los ricos, de cualquier manera y uno que se dedica a algo que vale la pena tendría que morirse de hambre? Es una idea un poco romántica y ridícula.

Seamos serios: si no aspiras a la máxima no tenés ni la mínima.

Lenin aspiraba a la revolución en todo el mundo. Obviamente no la hizo. Pero esa era la aspiración.

Si no hubiera aspirado a eso quizás no hubiera hecho lo que hizo.

Michel Sauval: Justamente, no sé hasta que punto esa es la lógica del psic oanálisis.

Germán García: Pero qué es el psicoanálisis.

Michel Sauval: Pienso en otros personajes

Germán García: Ejemplos

Michel Sauval: Pienso por ejemplo en Mel Gibson y la película "El rescate". Tiene que sacrificar al hijo para poder ganar.

Germán García: Te puedo contar otra película donde el tipo salvando al hijo se hizo rico.

Hacer guiones, no me corras por ese lado porque tengo mucha lata para darte.

Michel Sauval: Para decirlo brevemente, en esa lógica de la expansión no veo donde juega la falta.

Germán García: Te voy a decir varias cosas, así, al pasar.

Freud: "el psicoanalista se comporta como el pintor que quema los muebles para calentar a sus modelos". "La princesa Bonaparte, aparte de darnos prestigio porque es noble - le dice Freud a Jones - como ahora cumplió mas de 50 años, ya no se va a interesar por sus lazos familiares y podrá interesarse plenamente en la causa, es decir, en nosotros".

Miller cuenta que Lacan tenía un arte muy especial para conseguir lo que quería. Por ejemplo, había un matemático que lo iba a ver. Cuando llegaba, tomaba primero su café y le decía a Lacan "tomo mi café y ya estoy con Ud.". "Por supuesto" le decía Lacan, y le empezaba a caminar alrededor, como diciéndole "este hombre, en vez de ocuparse de lo que vale la pena, se ocupa de la miserable existencia de comer ese croissant ", y el tipo, a los 5 minutos sentía que lo peor que podía hacer en la vida era comer ese croissant, y dejaba de comerlo, para ocuparse de las cosas que Lacan le quería preguntar.

Tengo un sobrino que estudió en París, y ahora está en Ginebra. Es médico, y se quedó allá. En Ginebra conoció a un embriólogo que Lacan cita en no me acuerdo en que seminario, donde hay unos dibujitos. Este le cuenta que Lacan lo llamaba a las cuatro de la mañana para hacerle preguntas de embriología. El decía "un hombre muy impertinente este Lacan".

Yo creo que hay que aprender del espíritu de cierta gente. Lo que pasa es que hemos perdido el humor, porque nos asustaron mucho en la última década.

Imagínate tipos como Dalí, que decía que el problema de ser pobre es que hay que dar grandes propinas, sino los demás se dan cuenta. Cuando sos rico ya no das nada.

Creo que hay que aprender de estos.

Dalí se juntaba con Breton y esa gente, que hablaba de la revolución. Y Dalí los veía como charlatanes de café. Decidió que hay que empezar por algún lado. Pidió plata para sacar un pasaje a Nueva York. Llegó a Nueva York, fue a unas grandes tiendas, y como había leído en el diario que habían hecho una vidriera surrealista llegó, agarro un adoquín, rompió la vidriera, y entró como un loco a romper todo. Fue en cana. Y le preguntaron "¿Ud. quien es?" "Soy Dalí, soy el surrealismo. ¿Quién es el fantasma que pretender ser surrealista?" Salió en la primera plana de los diarios, no sé cuanto ganó y se volvió.

Así se hacen las revoluciones: se hacen. Y lo primero que tenés que conseguir es plata.

Cuando tenés ideas ricas y sos pobre tenés que hacer secuestros extorsivos y cosas así. ¿O con qué se financian las revoluciones?

¿Queres ejemplos ilustres de gente insospechada?

Marx. Recibe la herencia de la familia de la mujer. Compra armas y se las da a un sindicato. El gobierno Belga lo hecha. Se encuentra en la frontera, en la ruina. La mujer le escribe a los viejos, para pedirles mas plata, y les dice: "una injusticia ha ocurrido con Karl. Ayudó a unos pobres obreros belgas y nos echan de Bélgica". Los estaba armando.

Seamos serios. No se hacen cosas con pequeñas proposiciones.

Otra de Lacan, dice "la Biblia empieza por la B para dejarme la A a mí, para que yo ponga el Otro con mayúscula". Ese es un chiste de Lacan. Otro chiste de Lacan: "Freud escribió porque sabía que yo lo iba a leer".

Si digo eso en un lugar y me diagnostican, sé que estoy con imbéciles. Ya está, me saco un montón de imbéciles de encima.

Porque la locura de alguien no es por sus enunciados, sino por su posición de enunciación.

Cuando yo volví a la Argentina, dije – para provocar, por supuesto – en una revista, que se llamaba *El periodista* – "soy nieto analítico de Lacan, porque me analicé con Eric Laurent en el número 7 de la rue Dupuytren". Sale uno, que no voy a nombrar, y dice: delirio de filiación (risas)

Otro dijo: Miller lo hizo programar a Germán García por Laurent, y lo mandó de vuelta para arruinar una obra maravillosa, que era el psicoanálisis argentino, por supuesto. Yo no pedí mi parte de la herencia. Porque si fuese un delirante, sería un delirante inconsecuente. No sería coherente, como diría Lacan. Lo peligroso sería que dijera "en tanto soy nieto analítico de Lacan me deberían dar a mi parte de la herencia, y debería opinar sobre las traducciones". Pero como dije eso para provocar un montón de tontos, lo que me trajo una clientela, no veo donde está la cuestión.

Una vez Miller me preguntó: "Ud. qué le critica a los psicoanalistas?". "Que son poco ambiciosos. Se conforman con poco". Es la verdad.

Manuel Puig, Néstor Sánchez, Ricardo Piglia. A unos les fue mejor, a otros no tanto, pero ellos aspiran a escribir grandes obras. ¿A que van a aspirar? ¿A quedar bien con esta zona del mundo donde se vende quinientos libros? Aspiran a escribir grandes obras, a ser traducidos.

¿Cómo ubica a una persona respecto a su práctica?

Eso es muy, muy, muy largo. Es muy largo porque la práctica va cambiando silenciosamente a medida que el lugar de cada uno en la ciudad va cambiando, también silenciosamente. Y el lugar de uno en la ciudad tiene efectos sobre la práctica analítica.

Si sabes escuchar entre líneas los imaginarios de la sociedad. Hay gente que dice "yo no me analizaría con tal porque es muy riguroso"; ¿Qué quiere? ¿Qué va a buscar? ¿Un analista o un cómplice? Si me tuviera que operar buscaría el mejor cirujano. No diría "no, es demasiado conocido". Buscaría una garantía. Esa manera de pensar ya es toda una cabeza, que es la cabeza fraterna: un analista como yo. Que tengamos el mismo nivel, que seamos del mismo grupo, etc.

De esa manera, lo que no crece se reduce.

Ya lo decía Einstein: si uno está parado en el andén y el tren se mueve, uno no está en el mismo lugar.

Si el psicoanálisis va cambiando y uno no va cambiando, uno no está en el mismo lugar.

Yo creo que la piedra en el zapato que es la presencia de Miller acá, es muy interesante, por muchísimas razones. Entre ellas, por ejemplo, si no somos la policía (que podría decirle a Miller " a ver sus documentos") ¿por qué una persona que hace 20 años que enseña acá no es parte del psicoanálisis argentino? ¿acaso porque no es un "verdadero" argentino, no es de nuestra aristocracia? ¿por qué no es parte del psicoanálisis argentino? Analizó a un montón de argentinos, formó a un montón de argentinos, publicó un montón de libros que los demás leen.

Michel Sauval: Es llamativo que tenga mas libros publicados en Argentina que en Francia

Germán García: En Francia no publicó libros. Lo explica en una de las cartas. Publicó artículos, pero no libros.

Entonces, ¿por qué no sería parte de nuestro psicoanálisis? ¿por qué sería mas argentino Isidoro Vegh? ¿influyó mas? ¿analizó mas gente? ¿lo hizo mejor?

Detrás de eso hay algo que está mal planteado.

Creo que es otra discusión. Y a mi lo que siempre me indignó – y ahora Miller lo dice – que nunca escuché una crítica a los seminarios – buscame alguna si la conocés, y encima te la publico, te aseguro – antes de la muerte de Lacan. Nadie abrió la boca.

Y Miller había empezado en el 66, a establecer los *Escritos*...

Michel Sauval: Hay varios seminarios que se publicaron en vida de Lacan.

Germán García: Exacto. Y Lacan elogia el establecimiento del seminario XI.

Michel Sauval: Está claro que la decisión de Lacan es a favor de Miller.

Germán García: Eso vale lo que vale: Lacan se podría haber equivocado. Pero lo que no me gusta – y he andado bastante por París - es ese tonito "yo conocí a Lacan". ¿Y qué?

"Dijo la hermana de Castro...". Y a mí que me importa lo que dice la hermana de Castro si el que hizo la revolución en Cuba fue Castro y no la hermana. "Pero ella lo vio de chiquito". "Bueno, si, pero no estamos hablando de eso. Estamos hablando de la política de Cuba".

Y Miller nunca fue de "yo vi a Lacan", o "Lacan me dijo". Fue de hacer cosas.

Y creo que Lacan da la clave de algo que quizás nos molesta mucho - quizás Lacan no era tan buen chico como parece - cuando en Caracas dice que lo simbólico es el principio de familia.

Lo dijo en Caracas. Miller ahora ironiza con eso diciendo "bueno, siempre estamos en la familia", etc.

Es muy cómico que los psicoanalistas se jacten de su ascendencia familiar, por ejemplo "los Rascovsky": Eso es simpatiquísimo. Pero si Miller es pariente de Lacan, es antipático. ¿Por qué? ¿Porque Rascovsky no nos hace sombra y no molesta?

Y no soy de los que piensan que Miller es el único. Me encanta el libro de Jean-Claude Milner, para hablar positivamente, *La obra clara*. Me gusta mucho el libro de Eric Porge *Lacan un psicoanalista*. Me gustaron muchas partes del libro de Allouch sobre el duelo. He leído muchos buenos artículos en la revista Litoral.

Pero son dos problemas diferentes, lo que es el problema epistémico de lo que es discutir la legitimidad.

Quizás entiendo mas a Miller por el lugar de donde vengo. El viene de la filosofía. Vino de afuera y pensaron que iba a ser de pinche, que iba a ser el Sciarreta de ellos.

Eso ya es su política. Tiene todo el derecho, como cualquiera de nosotros, de tener una política.

Pero dejemos ahora la política de Miller, sus intereses, etc.

Yo quisiera que el psicoanálisis fuera poderoso. Que fuera muy poderoso. Después discutimos el poder.

Pero no se puede discutir el poder antes, cuando no hay ningún poder, porque sino lo destruís.

Yo ando por las provincias y sé que donde no hay nada, no hay nada.

El otro día estuve en una ciudad. Van dos porteños, se apropian de la ciudad, no transmiten nada, ganan para comprarse una casa a crédito, una de esas casas con jardincito, con el enanito colorado.

Ganan y dicen, aquí no pasa nada, no hay interés en estudiar.

Y les digo: esta mañana estuve hablando con gente del Colegio de Psicólogos. Y ellos te dicen "claro, pero ellos no son psicoanalistas". "¿Por qué no son psicoanalistas?". "No están formados". "Entonces hay gente para formar acá". "No creo que les interese". "Pero, ¿tienen pacientes?". "Si, claro".

Sabes como la conozco a esa gente.

Otra que Miller. Imaginate, un porteño, para irse a vivir a uno de esos lugares ignotos, le tiene que ir bastante mal acá. Y una vez que logró a unos cuantos, caes a preguntarle "y vos, de que grupo sos?, ¿Con quien te analizaste?". "Me analicé mucho tiempo ". "Si, pero ¿con quien?". "Cosa mía". "No creo, el análisis de un analista no es una cosa personal. El analista tiene una vida pública".

Yo creo que con Miller pasa lo mismo. Aahhh como cada uno de nosotros sería Lacan si no hubiera aparecido Miller!! Una vez un tipo se mandó una perorata en Madrid, una cosa incomprensible, con todos los violines, y Miller agarró una tiza y le preguntó "¿Ud. podría quizás dibujarme algo sobre su conferencia?".

Es un poco molesto Miller. Y asusta a la gente. La gente le tiene miedo.

Lo escuche hablar a Miller antes de todos los líos. Era conocido de Pommier. Publiqué a Pommier en Argentina por primera vez. Le publiqué tres libros en Paradiso. No se si recuerdan, esos libros de tapa blanca. Se hicieron en España, y después hicimos una co-edición con Catálogos, en una colección donde incluimos el libro de Catherine Millot le puse el título *Exsexo,* para traducir "horsexe", es una cosa que inventé – el libro sobre psicosomática de Jean Guir, y el libro sobre las psicosis de Pommier.

Y andábamos todos amigos. Y después, de golpe, ellos rompieron.

Bien, dejamos aquí entonces.

Michel Sauval: Muchas gracias por su atención y por este reportaje

Reportaje a Guy Le Gauffey

Realizado por G. Herreros, N. Ferrari, E. Albornoz y M. Sauval
Texto establecido por Michel Sauval y corregido por Guy Le Gaufey

Presentación

Recibimos a ***Guy Le Gaufey*** el sábado 20 de noviembre de 2001, luego de una semana de seminarios y exposiciones en Buenos Aires y Asunción (Paraguay). Incluso ese mismo sábado, dió un seminario, durante todo el día en lo de Diana Rabinovich (al que asistimos algunos de los miembros del Consejo de Redacción de Acheronta, según se evidenciará en el transcurso del reportaje). A las 6 de la tarde, y por mas de 3 horas, mate, facturas y empanadas acompañando su excelente manejo del castellano, respondió a nuestras preguntas desplegando su historia y sus ideas entre la Historia, París, Lacan y el psicoanálisis.

Guy Le Gaufey es psicoanalista, miembro (y actual director) de la *école lacaniene de psychanalyse*, y autor de varios libros, entre ellos: "Anatomía de la tercera persona", "El lazo especular", "La evicción del origen"

Reportaje

Guy Le Gaufey: ¿Cuándo comenzaron con Acheronta?

Michel Sauval: En 1995. El primer número se distribuyó primero por la red Fidonet. Y en agosto del 95 lo pusimos en Internet.

Guy Le Gaufey: Pero cuando se construyó realmente el sitio en su complejidad ¿ fue poco a poco?

Michel Sauval: Fue poco a poco

Guy Le Gaufey: Ahora conozco bastante la complejidad de un sitio, con un motor de búsqueda, y todo eso. Es bastante complicado.

Gerardo Herreros: Estás en tema!

Guy Le Gaufey: si

Michel Sauval: El es el "webmaster" del sitio de la ecole lacanienne de psychanalyse

Gerardo Herreros: Ahh, el webmaster! Estamos hablando el mismo idioma!! (risas)

Guy Le Gaufey: Si, si (risas)

Gerardo Herreros: Porque psicoanalistas con computadora....

Guy Le Gaufey: ... es algo de más.. (risas)

Eduardo Albornoz: Es otro vicio

Guy Le Gaufey: Otro vicio, sí.

Le conté a Michel que, en mis comienzos, en la vida, fui un técnico. No durante mucho tiempo. Pero antes de estudiar historia, a causa de un hermano mayor que hizo una escuela industrial, y como yo andaba bien en matemáticas, a los 14 años mis padres me pusieron en la misma escuela, para que salga ingeniero. Cuando entendí lo que era la ingeniería decidí NO! (risas)

Pero, de hecho, estudié la mecánica. Y es una forma de espíritu que me queda. Las máquinas no me plantean problemas, por ende las computadoras.

Michel Sauval: Una formación científica, en ese sentido...

Guy Le Gaufey: No fue científica, sino técnica...

Gerardo Herreros: ... nunca hace obstáculo (risas)

(Se abren los paquetes de facturas)

Michel Sauval: Seguimos entonces por ese hilo entonces. Porque le interesó la historia?

Guy Le Gaufey: Porque estudié historia. Si hice estudios, fueron estudios de historia.

¿Porque estudié historia? Fue una decisión muy importante en mi vida. Fue como una vocación.

Tengo que explicar que a causa de esta historia de técnico, no tenía planificado hacer un bachillerato. No era mi plan. Y pase este examen como candidato libre, es decir, sin seguir el programa.

Logré hacerlo.

Empecé a estudiar la literatura francesa, y me encontré con la historia, y me apasioné con la historia.

Durante tres o cuatro años fue mi vida. A los veinte años, era la única cosa que me interesaba. No pensaba sino en la historia.

De hecho, mi único título universitario es una maestría en historia. Y después encontré el análisis a causa de la neurosis.

Pero cuando caí en un diván, me preguntaba también como me iba a ganar mi vida.

No quería ser profesor, de ninguna manera. Ingeniero no, profesor, tampoco.

E historiador, sin ser profesor, es medio difícil. Había una posibilidad de investigación. Intenté hacer una tesis, pero, aunque nunca estudié la filosofía, era demasiado filósofo para ser un buen historiador, y demasiado historiador para ser un buen filósofo.

Entonces, empecé una tesis de semiótica a propósito del discurso de la historia. Empecé una tesis con un semiótico muy famoso en esa época. Estaba Roland Barthes, que era mi subdirector de tesis, pero también Greimas - que no es muy conocido, pero que era muy famoso en esa época, escribió la "Sémiotique structurale" – durante años fui alumno de la Ecole Pratique des Hautes Etudes, en Paris, alumno de Greimas. En aquella época estudié la lógica, semiótica, un poquito de filosofía, y también encontré a Foucault. Y publiqué, en 1975, un artículo bastante largo en la más famosa revista de historia de Francia, los "Annales". No entendí por qué habían aceptado tan rápidamente mi artículo, porque habitualmente se espera años para publicar en esa revista. Pero fue a causa de Foucault y también de un amigo que encontré en el seminario de Greimas, que se llama *Michel de Certeau*. Es divertido porque, yo no sabía que era jesuita, y me parecía el mejor marxista del grupo.

Un día, en un congreso de la Escuela Freudiana de Paris – yo entré en la EFP en el 73 – lo encontré a Michel... "¿Que haces aquí?", "Y tu también, ¿que haces aquí?", y descubrimos que éramos, al mismo tiempo, alumnos de Greimas, y miembros de la EFP. Los dos únicos.

Fue el inicio de una amistad importante para mí. Y Michel de Certeau, él, era un historiador en serio. Había publicado ya la correspondencia de un místico del siglo XVII, Surin; y estaba escribiendo, en aquella época, su famoso libro acerca de Ludun, las locas de Ludun.

Entonces, para mí, era una manera de seguir en la dimensión histórica, y mi artículo para los Annales iba en el mismo sentido de la historia de la locura. Es un artículo para describir el nacimiento de los hospitales psiquiátricos en Paris. Los tres, Sainte-Anne, Ville-Évrard y Perray-Vaucluse, se construyeron muy rápidamente, entre 1863 y 1868. En cinco años se construyó todo.

Fue para mí el trabajo de un año, y se publicó en esta revista gracias a Foucault, y gracias a Michel de Certeau.

Entonces, podía seguir por el camino histórico.

Pero el psicoanálisis se volvía algo demasiado importante para mí.

Michel Sauval: ¿Cómo entró a la EFP?

Guy Le Gaufey: Empecé mi análisis en 71, no con Lacan, sino con alguien que murió hace dos o tres años, que se llamaba François Lebovits, miembro de la Escuela Freudiana. Tengo la costumbre de decir que si me analicé con alguien, fue con Lebovits.

Al mismo tiempo hay una historia divertida. En el 71 no sabía que hacer para ganarme la vida. Y me había enterado que en el norte de Paris había un hospital psiquiátrico, a 200 Km de Paris, con puestos de psicólogos vacantes. En aquella época no había psicólogos en Francia. La ola de los psicólogos fue un poco posterior, unos años después.

Yo nací en el 46, es decir, el inicio del "baby boom" francés. Y siempre, en mi vida, el "baby boom" vino detrás de mí, como una bomba. Por ejemplo, en la facultad, primero nadie, y dos años después, lleno de gente.

Entonces había puestos vacantes, y fui a ver al director para preguntarle si yo podía ser psicólogo en un servicio. El me pregunto gentilmente si yo tenía algún diploma. Le contesté que si, que tenía una maestría. Y él no me preguntó en qué!! (risas)

Entonces me dijo que viera al intendente, que está todo OK. Y trabajé como psicólogo con una maestría de historiador. Y le dije a Eric Laurent, "dale, ven conmigo" – él era etnólogo, con una maestría de etnología - y fue a trabajar también como psicólogo, y también Danièle Levy, agregada de filosofía.

Fue todo un movimiento.

Y comencé a ganarme la vida como psicólogo en un hospital psiquiátrico.

Después, para trabajar en el sector psiquiátrico, me dijeron "Eehhh, se necesita por lo menos un diploma, por favor!". Entonces Eric Laurent y yo, ¿como decirlo?, gracias a la franc-masonerie lacaniana, ganamos nuestro diploma de psicólogos clínicos, porque nosotros éramos mucho más lacanianos que los profesores de las facultades de psicología, y había un comercio, un engaño general, para obtener el diploma. Entonces, mi título oficial es psicólogo clínico. Aunque mi estima para la psicología no aumentó mucho por ello (risas)

Gerardo Herreros: ¿Y como obtuvo ese título?

Guy Le Gaufey: Es un diploma del Estado Francés. Con algunas charlas en el café y dos años de participación, dos horas por semana, en un grupo de supervisión de porquería, bastó para ganar el diploma.

Pero, son los años 70 y pico, 3 o 4. Después, para los otros, los psicólogos de fines de los años 70 y subsiguientes, todo pasó a ser una historia de locos. Ellos estudian 5 o 6 o 7 años, con diplomas de todas partes, sin encontrar trabajo. Y yo lo conseguí sin título. Pero, fue otra época.

Michel Sauval: ¿Qué título tenía Foucault?

Guy Le Gaufey: ¿En aquella época? Era profesor en el Collège de France, es el más prestigioso de los títulos en Francia

Michel Sauval: Ya era famoso en esa época.

Guy Le Gaufey: Si. A causa del éxito increíble de "Las palabras y las cosas" en 66, en 69 o 70 fue el más joven de los profesores del Collège de France. Era una celebridad.

En el 72 73 él trabajaba con Deleuze. Yo también trabajaba con grupos, alrededor de un grupo que intentaba procurarse dinero del Estado a través de un proyecto loco. Yo no gané ni un peso en ese asunto, pero Foucault sí. Ganó mucho dinero, no para él, sino para su trabajo con los presos, y las cárceles. El Estado pagó el trabajo de Foucault para las cárceles.

Es divertido. Pero no puedo contar toda la historia porque no la conozco tanto.

Se trataba de ganar dinero a partir de lo que se llamaba la DGRST, la Direction Générale...

Michel Sauval: .... de Recherche, Santé et Travail? (risas)

Guy Le Gaufey: Si, algo así. (risas)

Fue una época, para mí, de trabajo intenso, con Eric Laurent muy a menudo.

Y entramos en la EFP, con Eric Laurent, Erik Porge y Anne Wauquiez, al mismo tiempo, el mismo paso. Hicimos un cartel que fue admitido en el 73, y en el 74 éramos miembros de la EFP.

Entonces mi compromiso con el psicoanálisis era grande. Nunca terminé mi tesis de historia, con Greimas. Era una tesis de semiótica de historia. Era a propósito de un libro de Voltaire, que se titula "el siglo de Luis XIV", esta obra es conocida como el punto de inflexión a partir del cual la historia se escribió de otra manera, como novela. Antes había "Analistas". Pero a partir de Voltaire hubo un estilo de escribir la historia que cambió todo, y mi proyecto era estudiar, en la moda de aquella época, las marcas diferenciales de la enunciación que podían permitir considerar un cambio en el registro de escritura de la historia. Y nunca acabé esa tesis, porque por un lado me aburrió la semiótica, y por el otro, el trabajo en la EFP era tan muy acuciante. Después del congreso de Montpellier en el 73, con Eric Laurent, Solange Faladé – que era la tesorera de la escuela –nos pidió de organizar ayudarla para el congreso de Roma, en el 74. Y fue un trabajo intenso, durante un año, de preparar este congreso.

Y en las "Lettres" de la EFP – no recuerdo qué número – parece que la apertura del congreso de Roma fue el cartel de Solange Faladé, Eric Laurent, Guy Le Gaufey, Jean-Pierre Bauer y Michæl Borch-Jacobsen- que volvió totalmente su camino después.

Entonces, fue un compromiso importante y decisivo para mí.

Michel Sauval: ¿Cómo fue su balance, o su posicionamiento, después la muerte de Lacan, cuando comienzan a dividirse las aguas de toda esa experiencia?

Guy Le Gaufey: Durante 7 años, en la EFP, fue un trabajo intenso, sin grandes problemas. Era un trabajo activo de jornadas, congresos, carteles, etc.

Y también la introducción de Miller, que empezó su análisis en el 74, con Melman, después del congreso de Roma. Un poco antes Leclaire abrió en Vincennes la enseñanza Lacaniana en la Universidad. Pero muy rápido, Miller – que también se preguntaba como ganarse su vida –se lanzó a la carrera de enseñar Lacan en la Universidad, después de Leclaire.

En aquella época, por suerte, las carreras no correspondían exactamente a los títulos. Para mí, para él, para varios. No era tan sorprendente que un agregado de filosofía fuese psicólogo en un hospital psiquiátrico. Había una movilidad. Fue una suerte para cada uno de nosotros, muy importante.

Eran los efectos del 68. Hoy se perdió todo.

Era la ganancia de 68, que no duró mucho, pero alcanzó hasta comienzos de los 70. Una libertad de actuar muy importante.

Entonces Miller empezaba a ser una figura parisina muy importante. Pero él no era analista.

Yo comencé a recibir pacientes cuando él comenzó su análisis. Pero muy rápidamente fue un personaje central, a causa de Vincennes, a causa de su personalidad, de su capacidad teórica.

El seminario de Lacan, con mil personas cada semana, era una cosa enorme.

Pero... ¿como era la pregunta?

Michel Sauval: Después de la muerte de Lacan....

Guy Le Gaufey: Si, pero antes de la disolución, había un movimiento difícil de describir bien.

Cuando entré en la EFP había 260 miembros. En 1980, al momento de la disolución, había 660 miembros, es decir, casi 2000 personas alrededor de la escuela, es decir, una masa.

En el 78, en el último congreso de la escuela, a propósito de la transmisión, hubo una fiesta – no sé si Allouch se los contó.

Varios: no

Guy Le Gaufey: Era una escena totémica en el congreso. Hubo 2000 personas en la Maison de la Chimie, que es un lugar de lujo en Paris, actualmente únicamente para el Partido Socialista. Carísimo! (risas)

Bueno, hubo una fiesta en un gran restorante, "Lenôtre", famosísimo en Paris, y carísimo también, y 2000 personas, en el Bois de Boulogne.

La gente se puso a bailar, una masa bailando. De repente Lacan se levanta, y se pone a bailar con Solange Faladé, y la gente se aleja, se hace un vacío, y la gente comienza a aplaudir a Lacan y Faladé, y cuando Lacan se dio cuenta de eso, se enfureció y regresó a su mesa.

Fue una escena de unos segundos. Yo estaba junto a Allouch, y nos miramos como diciendo "Aayyyy, ¿que pasa?".

Al contrario, en el congreso de Strasbourg, en el 76, la gente baila también, Lacan baila con Catherine Millot, y en un momento, sin darme cuenta, bailando, lo choco a Lacan, y Lacan dice "Ahh, mais Le Gaufey, il est déchaîné ", y como era el momento del nudo borromeano, la gente me decía: "estas totalmente loco, psicótico". (risas)

Era divertido, sin problema de Tótem y Tabú. Lacan bailaba, hizo una reflexión divertida, y ya, no hay problema.

Y dos años después tenemos a la gente admirando a Lacan, y aplaudiendo.

Entonces, hay un cambio radical.

Lacan – va a saberse dentro de algunos años – durante el verano 77 pienso que tuviera un pequeño accidente cerebral. Durante esas vacaciones, no me fui de Paris – mi mujer estaba embarazada y no salimos de vacaciones – y durante el mes de agosto Lacan me telefoneó para decirme "Venez me voir". Teníamos arreglada una cita para septiembre, no para agosto. Pero fui a verlo. Y él estaba muy, muy extraño. Y después, en septiembre, cuando Gloria volvió, todo fue normal. Pero durante algunos días, en

agosto, era extraño. Y a partir de ese momento, él comenzó a golpear a unos de sus pacientes. La cuestión de los golpes...

Michel Sauval: Allouch hacía referencia a eso hablando de maltrato...

Guy Le Gaufey: ¿Maltrato?. Si. Creo que fue el inicio de una cierta demencia senil. Esa falta de inhibición es muy clásica. Mi idea es que todo empezó en el 77.

Entonces, su propio cambio de viejo, y el crecimiento de la escuela, cambiaron el ambiente.

Y al mismo tiempo, en el 78, Miller iba a ser algo cada vez más importante, con su estilo, su proyecto.

Nosotros empezamos a dividirnos. Pero gentilmente, sin echarnos una bronca, nunca.

Pero era clara su política. Tanto él como Eric me dijeron, en ese entonces, que el proyecto era fundar una internacional lacaniana.

Y lo hicieron!! (risas)

Gerardo Herreros: ¿Ya lo tenían pensado en ese entonces?

Guy Le Gaufey: Sí. En aquel momento era el proyecto claro.

Y a mi no me gustaba, no me interesaba.

Eduardo Albornoz: Y con Eric Laurent ¿hubo un distanciamiento?

Guy Le Gaufey: Era una cuestión de amistad. Lo que hizo la diferencia para mí, en la cuestión, no fue Miller en sí mismo, fue Delenda, la revista.

Cuando Lacan envió su carta de disolución, para mí fue un placer leerla. Era genial, simplemente genial, disolver la escuela. No se podía pensar de otra manera. El iba a morir, y ¿quien la iba a dirigir?

¿Melman? Eeuuuu ¡!

¿Clavreul? Eeeuuu!!

No se podía pensar.

Entonces, ¿disolver?, perfecto!!

Y voté, por mi parte, dos veces, sin problema de conciencia, voté la disolución.

Era en enero del 80. Y en febrero del 80, recibí, como otras 1000 personas, la cartita diciendo "voy a fundar la Cause Freudienne". En el acto me decepcionó. ¿Porqué? ¿Porque disolver para fundar?

Disolver, muy bien, ¿fundar, para qué? No me gusta.

Pero bueno, formé parte de la Causa Freudiana, sin inscribirme, porque en la Causa Freudiana hubo siempre dos miembros: Gloria y Lacan. (risas)

Ningún otro. Ese año de la Causa Freudiana fue para mí terrible.

No me gustaba para nada el ambiente. Era la causa de Delenda.

Delenda comenzó a salir en marzo o abril, del 80, con la denuncia contra Dolto. No me interesaba Dolto, pero ¿porqué matarla?

Michel Sauval: La Causa Freudiana no era una escuela todavía.

Guy Le Gaufey: No. No era nada. Era una gran nada. No se sabía lo que iba a hacerse con ella.

Eric Laurent era el secretario de la EFP durante el último año, en el 79. Hubo una jornada de Ornicar?, en el 79, en la UNESCO, bastante divertida. Pero nos enteramos que Eric Laurent y Jacques-Alain Miller iban a formar parte del directorio de la EFP. Era un cambio radical porque el directorio era Simatos, Melman, Faladé, Lacan y Conté. Lo que nosotros llamábamos "la bande à Moebius" (risas)

Y "la bande à Moebius" fue desecha por la entrada de Laurent y Miller que eran otra generación y otro estilo. Y Lacan los designó.

Entonces había un ambiente de pequeña revolución de palacio. Y con la disolución después, y la causa freudiana, el sentimiento era para mí un sentimiento desagradable de politización extrema, con "enemigos", como Dolto y otros, etc.

Por ejemplo, una historia personal. Había una llamada a los que querían hacer un seminario en la causa freudiana. En aquél entonces yo trabajaba a propósito de la noción de vacío en la física de Pascal. Había sacado un libro excelente que se llama "El horror del vacío" y propuse un seminario, donde trataría del objeto a, el horror del vacío, pensando – porque era una verdadera llamada de mí, a Lacan – que él iba a rehusarlo.

Entonces, septiembre, ni noticias. Octubre, nada. Llamé a Gloria, y Gloria me dijo "Ah, no hay problema, va a sacar un correo, Ud. va a tener una respuesta". Bueno, llega el correo, con 10 paginas de anuncios de seminarios, incluido el mío. Pero había un seminario, totalmente político, que era sostenido por Melman, Miller, Faladé, Laurent, Millot, Clavreul, es decir: el buró político.

Para mí fue una decisión trágica, porque no se trataba de enseñanza o de búsqueda, sino de sentar un poder, de afirmar un poder.

Gerardo Herreros: para dar un seminario ¿había que pedir permiso a Lacan?

Guy Le Gaufey: No era un permiso. Había que declarar el seminario para aparecer. La expresión era "inscribir mi trabajo en la causa freudiana".

Me decidí por hacer este seminario solo, afuera de cualquier institución, el mismo día y en el mismo lugar que las reuniones de Delenda.

Había un público enorme, 300 personas, para el jueves, en la planta baja, para Delenda, e hice mi seminario, el mismo jueves, en el cuarto piso, a la misma hora.

No para hacer competencia. Era una manera, para mí, de decir, "mierda a Delenda".

Y cuando se trató de la Escuela de la Causa Freudiana, después de lo de Melman, en noviembre, cuando Melman sacó su carta a propósito de Miller...

Michel Sauval: ¿Lo echó?

Guy Le Gaufey: Si, a fines de noviembre. Mi decisión estaba tomada: no quería fomar parte en este lío de la Causa Freudiana. No en contra de Miller, porque en aquella época teníamos los mismos enemigos al interior de la EFP: lo que llamábamos "le ventre mou" (el vientre blando). Es una expresión política de la revolución francesa: entre la izquierda dura y la derecha dura está el pantano.

Y a nosotros no nos gustaba el vientre blando de la EFP. Teniamos el mismo espíritu.

Entonces, a partir del 80, no sabía por dónde iba, y el seminario "el horror del vacío" fue para mí el horror del vacío. (risas)

No a causa de la falta de gente, pero era un seminario a propósito de Tótem y Tabú, y otros temas – de donde salió "la incompletud del simbólico" que publiqué 10 años después.

Lo que pasó es que ya no sabía a quien yo estaba dirigiéndome. El vacío no estaba ni en mí ni en el público, sino en la dirección de mi discurso.

Porque antes, aun sin la presencia física de Lacan, me dirigía a Lacan, de cierta manera. Y a partir de ese corte, ya no me dirigía a él. Y entonces, por dos o tres años, me callé.

Empecé a hacer seminarios en el 84. Entre 80 y 84 me callé (en cuanto a seminarios, of course).

Fue la época de Litoral.

Litoral empezó en febrero del 81. El tiempo va acelerándose entre fines del 80 y comienzo del 81.

En enero del 81 se crea la Escuela de la Causa Freudiana.

Había un cartel, del 74 al 80, un cartel de la EFP, con Allouch, Porge, Laurent, Le Gaufey y Julien.

Cada martes, durante años, trabajamos en el local de la EFP, y fue un momento de formación muy importante.

Pero en febrero 81 Erik Porge no sabía bien por dónde ir; Allouch había contestado no a Lacan – Allouch era AE de la EFP – que le invitaba en su nueva Escuela de la Causa Freudiana; Philippe Julien, no recuerdo cual había sido su manera de decir no a Lacan; y también se había incorporado Mayette Viltard. De tal modo que un día, al salir de una sesión de mi seminario nos encontramos Erik Porge, Mayette Viltard y yo, en mi casa, preguntándonos que podíamos hacer (era febrero del 81). La Escuela de la Causa Freudiana, NO. Los otros, Melman, Clavreul, etc., NO. Entonces, ¿qué vamos a hacer?

Entonces, la idea fue: vamos a hacer una revista.

Yo me había ocupado de la revista de los psiquiatras privados. Me había ocupado técnicamente - porque no soy psiquiatra – entre 73 y 78, para ganar dinero. Saqué 6 números por años, entonces sabía hacer, técnicamente, antes de las computadoras, una revista: corregir las bandas, todo eso.

Hacer una revista, para mí, no era difícil. El técnico de la banda era yo.

Decidimos hacer la revista y casi inmediatamente el comité de redacción se formó con Allouch y Julien. Y nos reunimos como locos, como burros, durante días, noches, semanas, meses, de tal modo que comenzó el proyecto en febrero del 81 y sacamos el primer número de la revista (Blasones de la fobia) en junio de ese año.

Creamos una asociación civil, una revista, un logo, un dibujo, encontramos un editor, etc., en pocos meses, para ser la primera revista después de la revolución... (risas)... la disolución... fue una revolución para mí, un giro total (risas)

Y comenzó para mi un nuevo orden, porque los cinco, era un grupo totalmente cerrado, sin cuestión de admisión. Y trabajamos como burros desde el 81 hasta, en mi opinión, el 87, aunque nos paramos en el 89, en octubre del 89, en que decidimos "ya basta". No podíamos seguir. Se trató, no de disolver, porque una revista no se disuelve, pero de parar. Yo tenía la opinión de parar. Y los otros decidieron que no, que valía la pena formar un nuevo equipo, donde estuvo Danielle Arnoux, y que siguió hasta el 96.

Michel Sauval: Me parece que es toda una marca, un estilo, en la ELP el trabajo, y el agrupamiento, en torno a una publicación. Podría preguntar si incluso las diferencias no se resuelven también como

agrupamientos en torno a publicaciones diferentes. Por ejemplo, las dos revistas en México trazan perfiles e historias diferentes. Ahora hay una nueva revista en Buenos Aires, cuando ya hay otra en Córdoba.

En otras instituciones no es una costumbre trabajar en torno a una publicación, aunque tengan, una o más publicaciones.

No digo que la pluralidad de publicaciones sea algo malo. Quizás todo lo contrario, pero me da la impresión de que, en la ELP, cada publicación funciona como un espacio cerrado y propio de quienes la hacen.

Guy Le Gaufey: Si hay una institución como la IPA, muy burocrática, no se necesitan revistas. Si no hay instituciones importantes, no hay otra manera de trabajar que dar algo al público. Se necesita un público.

El número más importante de Litoral fue el número 17, que se intitula "Función del público en el psicoanálisis". Es algo decisivo para mí: se necesita un público.

Una revista es, primero, como me gusta nombrarlo, una banda. Muy importante la banda.

Uds. son una banda (risas)

Es una suerte. Lo difícil es dejar la banda.

En mi opinión, en el medio analítico, la gente que nunca formó parte de una banda, son tristes (risas, carcajadas)

Se nota, son tristes.

Gerardo Herreros: Nosotros siempre decimos que hacemos Acheronta porque nos divierte hacerla.

Guy Le Gaufey: Claro, claro. En Litoral nos reíamos cada vez, cada reunión era una ocasión de reírnos, de nosotros, de los otros. Reír es decisivo.

Al inicio, la banda es perfecta. Después es un poquito más difícil (risas)

Cuando se rompe la banda, aaayy, es duro.

Escribí un pequeño texto, en Litoral, a propósito del pacto, que se titulaba... no me acuerdo. Habría que hacer la historia de las bandas. Porque con Eric Laurent, por ejemplo, y Erik Porge, formábamos una banda – y Miller habla de eso en su tercera carta – que se llamaba "los pequeños ingenieros". Era nuestro título de desprecio al interior de la EFP, porque los tres entramos al mismo tiempo con una misma pasión por los matemas. La mayor parte de los miembros de la EFP era contraria a la enseñanza de Lacan. Decían "Lacan era bueno antes, pero ahora, ¿que dice?, Que es eso? El matema, Frege, el nudo borromeano, etc." . Y nosotros, muy jóvenes en aquella época, éramos casi partidarios del matema. Éramos una banda también.

Nora Ferrari: ¿Y Miller se refiere a Uds. en esta carta?

Guy Le Gaufey: Erik Porge, que tiene su revista ahora (risas), Essaim, organizó una jornada.....

Michel Sauval: Por eso digo que es una marca.... (risas)

Guy Le Gaufey: Sí (risas)

Porge organizó unas jornadas e invitó a Miller y a Melman también. Y Miller cuenta en su tercera carta como Erik lo llamó por teléfono y le pregunta si iría a unas jornadas con el mismo título que el número 7 de su revista: "La psychanalyse et ses mises en pages". Muy buen título, sea dicho de paso.

Miller le contestó que si, y Erik le dice: "Mais tu ne sais pas qui j'invite". Silencio de Miller. Erik le dice "J'invite Melman aussi". Respuesta de Miller: "Je m'en fous". (risas)

Y Erik le dice, voy a invitarte a la mañana y Melman a la tarde. Y Miller le dice "no me importa, si puedo ir a la tarde iré a la tarde". Y de hecho, contó, enfrente de Melman, su propio análisis con él.

Es un momento histórico.

Michel Sauval: Esa carta tiene tres partes

Guy Le Gaufey: No, son tres cartas en la misma entrega. La primera es una charla imposible a propósito de Stalin, de Lenin, de Trotsky, de no se qué. No entendí bien porque lo recibí por email con un escaneo con muchos errores.

Pero en la segunda carta es lo que él dijo en las jornadas de Erik, frente a Melman. Y la tercera carta es una larga charla a propósito de un lapsus suyo en la primera carta, algo muy parlanchin.

Pero la segunda carta es un pedazo de historia.

Michel Sauval: Aprovechando este salto, a mi me llamó la atención el planteo que hizo Allouch de que Miller habría salido de esa posición en la que lo tenía acantonado la transmisión epiclérea. Según Allouch el "incidente Denis" de alguna manera le habría permitido salir de esa posición. Yo tengo tendencia a pensar esas cosas más bien en términos de lógicas de mercado y de políticas de masas.

De todos modos, mas allá de cómo pensemos el motivo o la causa de los cambios de posición subjetiva, asistiríamos a un cambio en la política respecto del seminario de Lacan, que ya no puede controlar....

Guy Le Gaufey: El nunca intentó controlarlo.

Michel Sauval: Bueno, con le juicio contra Stécriture intentó controlar.

Guy Le Gaufey: Si, pero es diferente para él, si es que puedo defenderlo, porque estuve del otro lado. Para él era una cuestión de ejecutor testamentario. El no podía autorizar, en aquella época, en el 83, una versión autorizada, definitiva, de un seminario de Lacan.

El nunca se opuso a difusión de las fotocopias. Y puedo atestiguar eso porque enfrente del local de la EFP hay una empresa de fotocopias que tiene todos los seminarios. Y Miller lo sabe bien porque va a comprar sus fotocopias en ese local. Hay un pacto con esta empresa de fotocopias para una difusión en todo el mundo. Miller está totalmente al tanto de esto desde el inicio. Nunca se opuso a la difusión de las fotocopias.

Michel Sauval: Pero entonces cual era la pretensión o intención de Stécriture?

Guy Le Gaufey: Publicar una edición crítica.

Michel Sauval: Pero si se hace una edición crítica, porque no se puede vender como fotocopias?

Guy Le Gaufey: Es totalmente diferente en la cuestión de autoridad.

Una cosa es la trascripción llena de errores, que es lo que Miller va a publicar – lo dijo públicamente en estas jornadas que organizó Erik Porge – en las ediciones du Seuil, oficialmente. La estenografía de los seminarios va a ser publicada.

Es una decisión histórica.

Hay una diferencia de estatuto.

Con Stécriture había una asociación. En su opinión había una cuestión comercial también. Para nosotros no. Stécriture era asociación, y para obtener los números de la revista, había que suscribirse.

Pero con una factura, el abogado pudo mostrar al juez que había una transacción comercial.

Aquí comienza el engaño....

Michel Sauval: Aquí, en Buenos Aires, Miller hizo un juicio contra la Librería Letra Viva por la venta de las fotocopias.

Guy Le Gaufey: No. De las ediciones piratas.

Michel Sauval: Bueno, es lo mismo.

Guy Le Gaufey: No, no es lo mismo.

Michel Sauval: ¿Porque no es lo mismo? No me refiero a la impresión pirata de ediciones oficiales de Paidos o Siglo XXI.

Guy Le Gaufey: ¿Son fotocopias de qué?

Michel Sauval: De los seminarios

Guy Le Gaufey: Pero ¿de qué?

Michel Sauval: De las traducciones que se hicieron en los primeros tiempos de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, a partir de las estenografías de los seminarios cedidos, si no me equivoco, por el propio Lacan

Guy Le Gaufey: Bueno, aquí comienza el embrollo.

Cuando había la estenotipista en el seminario de Lacan, después de cada sesión del seminario, el estenotipista transformaba su estenotipia en estenografía. Y había tres versiones al modo de aquella época: un papel, un carbónico, un papel, otro carbónico y otro papel.

La primera versión iba a Lacan, directo. La segunda y la tercera iban a Faladé. Y durante los años 70, 72, 73, 74, por el trabajo de Eric Laurent y yo con Faladé, lo que resultó de eso fue que Faladé nos dio la segunda o la tercera versión de los primeros seminarios: la angustia, la identificación, etc.

Por otro lado, en 1971 aparecen, en Francia, las fotocopias Xerox, las fotocopias secas. Antes, nadie leía los seminarios de Lacan – por ejemplo, la banda à Moebius, Melman, Conté, y los otros, no leían tanto los seminarios de Lacan - porque no estaban disponibles. El movimiento empezó a partir del 72, el movimiento de fotocopiar el carbónico de la estenografía.

Y lo que se difundió fueron las fotocopias de las versiones del carbónico. Las primeras versiones las tenía Lacan, y las tiene Miller, actualmente. Y él va a publicarlas en las ediciones du Seuil.

Supongo que con agregados de mano de Lacan, porque hay algunos seminarios de los que tenemos la versión de Lacan, y en algunos casos hay notas de Lacan. Creo que Lacan le prestó el seminario de la angustia a Conté, y a partir de ahí todos se hicieron fotocopias. Entre los años 72 y 78 se difundieron todos los seminarios. Recuerdo que para el 78 ya habíamos leído todos los seminarios.

Una pequeña historia divertida: durante el congreso de Roma, en el 74, el tema era lo real. Y durante un año habíamos sacado, con Eric Laurent, no todos, pero una buena parte de los seminarios, en fotocopias, pidiéndoles a algunos amigos que leyeran los seminarios y anotaran cada frase donde diga la palabra "real". Y tengo, desde entonces, una recopilación de las ocurrencias de la palabra real en unos 10

seminarios de Lacan. De modo que en Roma, cuando Clavreul o Melman u otros hablaban de lo real en Lacan nos poníamos a reír porque todo era más o menos falso. Nosotros teníamos las citas.

Era una diferencia de generaciones, de relación a la enseñanza de Lacan. Ellos hablaban del real en Lacan, digamos, de memoria. Es decir, a su idea, de su manera de entender, a cada uno.

Nosotros nos pusimos a leer. Después inventamos, quiza, pero en ese momento no, solo leíamos.

Michel Sauval: Entonces Miller no hace obstáculo a la difusión de las fotocopias de la estenografía. No termino de entender cuál era el pecado de Stécriture entonces.

Guy Le Gaufey: Después de Stécriture, a partir del 83, 84, del lado de Melman, en primer lugar, y luego de otros, hubo la publicación de lo que llamamos, "les versions pirates", es decir, una reescritura...

Michel Sauval: ...aahhh, pero "pirata" con otro sentido que el que solemos utilizar aquí nosotros. No en un sentido comercial sino en un sentido de redacción.

Guy Le Gaufey: Exactamente. Por ejemplo, existe una versión de *La lógica del fantasma* que es increíblemente mala. La fotocopia de la estenografía está también llena de errores, pero de la misma persona. Pero en esta versión pirata es imposible trabajar con eso. Y Miller se enfureció con eso. Y lucho en contra de las versiones "piratas" y también de algunas traducciones en castellano y en inglés.

Hubo traducciones – en castellano no sé, porque en ese entonces todavía no sabia hablar castellano – en inglés, y Miller fue en contra de eso.

Creo que en un buen sentido, diciendo que es lo peor de lo peor.

La fotocopia de las estenografías sí, las versiones piratas no.

Gerardo Herreros: No entiendo lo de la versión pirata

Michel Sauval: Pirata en el sentido de que es una redacción diferente

Gerardo Herreros: ¿A partir de qué, esa redacción?

Guy Le Gaufey: A partir de la estenografía por supuesto.

En el ejemplo de la lógica del fantasma, es una versión mas limpia, mas corta, pero hay errores como escribir Russell como Roussel. Es decir, un trabajo nulo.

No todas las versiones piratas son igualmente malas, pero algunas son terribles.

Y algunas pasaron en Argentina y se tradujo también lo peor.

Gerardo Herreros: Si, de la lógica del fantasma, el malo, yo lo tengo (risas)

Guy Le Gaufey: OK. Y Miller luchó contra eso.

Michel Sauval: Entonces porque el gran juicio es contra Stécriture y no contra ninguno de estos "piratas"?

Guy Le Gaufey: Porque es diferente. Es terrible que yo tenga que defender a Miller (risas)

El estatuto es diferente. La estenografía, para cada uno de nosotros, es la fuente, única fuente de saber

Norma Ferrari: Una de las fuentes

Guy Le Gaufey: Miller respetó eso, y no respetó lo que pretende ocupar el lugar de esa fuente.

La edición crítica era un doble peligro para él. Una versión erudita y crítica, él podría hacerla muy bien. Pero decidió, en un pacto con Lacan, no hacerlo. Entonces no iba a dejar que cualquier otro lo hiciera en su lugar.

Es mi interpretación. No podía tolerar una edición crítica.

Insisto en el hecho de que él no luchó contra la difusión de las fotocopias puras.

Las traducciones, no sé. No sé que pensaba de las traducciones en castellano de tal seminario o de tal otro. Y lo de Letra Viva, me enteré de eso en Paris, fue algo muy impactante para vosotros porque era un punto de lucha política, aparentemente. Pero también un error, suyo, enorme.

Michel Sauval: De hecho no pudo vencer en toda la línea. Pero no termino de entender bien el problema.

Gerardo Herreros: Yo tampoco

Michel Sauval: Por ejemplo, el seminario 20, "Encore": la redacción de Miller no tiene nada que ver con lo que sería la estenografía

Guy Le Gaufey: casi.

Michel Sauval: Ese trabajo que estamos haciendo de comparación de las versiones, en Acheronta, nos lo atestigua.

Guy Le Gaufey: Sí, si.

Michel Sauval: Entonces.... veamos como podría plantearlo. En el número 13 de Acheronta publicamos la versión de "Encore" que hicieron miembros de la ELP, y que estuvimos nosotros mismos chequeando con el registro sonoro de ese seminario. Son dos seminarios distintos.

Guy Le Gaufey: Pero sabes que en su carta 3 o 4, Miller empieza diciendo "vamos a tener 3 versiones de cada seminario: la estenografía, la mía, y la erudita". Es decir que él abre el espacio crítico.

Porque si alguien puede tener la estenografía clara se puede medir el trabajo de Miller o de cualquier otro. Era exactamente lo imposible a nivel oficial. Ahora parece que será posible. Aquí está el cambio.

Aquí está la ruptura del dique.

Michel Sauval: Y Ud. ¿porque piensa que se produjo esa ruptura del dique?

Guy Le Gaufey: ¿En Miller?

Michel Sauval: En Miller o en la situación en general

Guy Le Gaufey: No sé.

Michel Sauval: Porque esto obliga a reposicionarse políticamente.

Guy Le Gaufey: Claro, claro.

Michel Sauval: Uno no puede decir "sigue siendo lo mismo" y mirar para otro lado. Todo el mundo, de algún modo, va a tener que pronunciarse.

Guy Le Gaufey: Con especto a eso, la ELP va a cambiar de rumbo. Nosotros los primeros porque desde la fundación de la escuela en el 85, el proyecto de hacer una edición crítica fue un eje del trabajo en la escuela.

Tenemos, hoy en día, no se, 4 o 5 o 6 seminarios ya listos como Encore. Entonces, podríamos hacer una propuesta a las ediciones de Seuil: "querían hacer una tercera edición: aquí está". Vamos a ver si les interesa (risas)

Michel Sauval: ¿No le parece significativo que Miller haya hecho una reedición del seminario VIII sobre la transferencia, en francés, retomando todas las correcciones hechas en "*Le transfert dans tous ses erratas*", pero sin incluir ninguna referencia a la fuente de esas correcciones?

Guy Le Gaufey: Ahora lo dice. En su cuarta carta dice "*ils sont mes collaborateurs*". En estas jornadas que organizó Erik Porge, en las que Allouch también estaba presente – yo no pude estar presente – Miller dijo claramente: "tomé en cuenta las erratas de la transferencia para corregir", y hubo un diálogo entre él y Allouch – según me contó Allouch el día después – donde Miller dijo que ese libro tenía injurias contra él; Allouch le dijo de inmediato "*Il n 'y a pas d'injures dans ce livre*", y Miller contestó "*je retire le mot injure*".

Es decir que en este momento hay una tensión, pero una tensión, no se puede decir amigable, pero él reconoce el trabajo de la escuela lacaniana diciendo "ce sont mes collaborateurs bien qu'ils aient sans arrêt envie d'en remontrer au gendre". Se entiende? Según él, la elp siempre quiere darle la lección al yerno. Dice que hay demasiada ironía en el texto. Y creo que es verdad (risas)

Bueno, pero así es la guerra (risas)

Michel Sauval: Pero no lo ha puesto en el libro.

Guy Le Gaufey: Es casi la prueba de que algo pasó para él entre junio y septiembre. Pero no se qué.

Michel Sauval: El planteo de Miller es: ha llegado la primavera del psicoanálisis, "le degel", el descongelamiento, tomamos vino Pomar, etc.. Pero el próximo coloquio de Ornicar? es por la reunificación del psicoanálisis...

Guy Le Gaufey: ¿Es una palabra suya?

Michel Sauval: De Miller!

Guy Le Gaufey: ¿Reunificación? Porque él invita a cualquiera, pero no sé si trata de reunificar. Las palabras van a ser importantes en todo esto.

Michel Sauval: Así figura en el boletín de la APL (Agencia de Prensa Lacaniana). En ese mismo boletín donde una psicoanalista de la AMP avala la invasión norteamericana a Afganistán, ahí se plantea la consigna de la reunificación del psicoanálisis, con esos términos. Ese es el objetivo del coloquio de Ornicar?

Aunque ya se aseguró la enemistad del grupo de Melman, puesto que lo hizo objeto de la primera entrega del premio Denis

Guy Le Gaufey: Lo amerita (risas)

Michel Sauval: ¿No piensa que, aún con todos los cambios de apariencia, de lo que se trata es de una política de reabsorción, en una maniobra que buscar retomar la iniciativa del mismo proyecto del 80: la construcción de la internacional lacaniana?

Guy Le Gaufey: Hay otra información importante en mi opinión, y es que él anunció, hace más de un año – lo leí en una carta a su gente – que él iba a terminar su función de delegado general de la AMP en junio

2002, y definitivamente. Por otra parte, él tiene 58 años, es un joven abuelo, por lo tanto tiene algunos años por delante. ¿Que va a hacer?, ¿una escuela del sistema solar?

Porque habitualmente es su manera de superar los problemas. Un problema en la ECF y tenemos la escuela europea. Otro problema, y tenemos una escuela mundial.

Michel Sauval: Bueno, la escuela mundial todavía no existe

Guy Le Gaufey: ¿Y la AMP?

Michel Sauval: Eso no es una escuela. Es una asociación.

Guy Le Gaufey: Si, es una asociación mundial. No se puede hacer más.

Michel Sauval: Sí: una escuela una.

Guy Le Gaufey: Ahh, sí. Pero creo que fracasó ese proyecto de escuela una. Eso no lo conozco bien.

Michel Sauval: Justamente, la pregunta es si estas no son maniobras que buscan resolver las dificultades o los impasses de la escuela una.

Guy Le Gaufey: No sé. Diana me contó un poquito lo de Colette Soler. No sé casi nada de esta disputa entre Colette Soler y Jacques-Alain Miller. Conocí a Colette Soler en los años 60. No sé que pensar. La gente alrededor de ella no me parece tener mucha consistencia.

Pero es un juicio sin fundamentación. Es un prejuicio más que otra cosa.

Lo comento porque hay gente que piensa que lo de Miller es una respuesta a lo de Colette Soler.

Todos: no, no, para nada.

Michel Sauval: Yo tendería a pensar mas bien en una operación tendiente a crear las condiciones para volver a ser el uno, reabsorbiendo o superando una dispersión y fragmentación que va mucho mas allá de la simple escisión de Colette Soler, o de la que esa escisión no es mas que un indicio.

Guy Le Gaufey: No sé. ¿Estará tan interesado en fundar algo uno? Porque es una estupidez

Michel Sauval: Bueno, pero en esta "estupidez" viene trabajando hace veinte años. (risas)

¿Porque cambiaría en la vejez?

Guy Le Gaufey: Habitualmente es lo peor.

Gerardo Herreros: Ud. es optimista me parece, ¿no? (risas)

Guy Le Gaufey: No, escéptico (risas)

Michel Sauval: Estas preguntas quizás tengan relevancia a la hora de pensar la cuestión de la tercera edición de los seminarios, la edición "erudita" o crítica. Me pregunto si la edición critica vale por si misma o por la forma en que se hace el trabajo. Porque una edición "crítica", o "erudita", podría ser también una edición "académica", "universitaria".

Guy Le Gaufey: Es la palabra que Miller empleó. Habló de una Academia para esa tarea.

Michel Sauval: Y eso no es forzosamente un trabajo psicoanalítico.

Por eso pregunto: se trata de lograr una edición crítica, en si misma, o si, mas allá de la utilidad e importancia de la existencia de la misma, de las condiciones en que la misma se realiza

Guy Le Gaufey: Por si misma no tiene sentido. Quitar los errores de la estenografías. Porque a veces son divertidas y a veces hacen imposible la lectura. Es un lío para las generaciones posteriores, y sería una trampa no hacer nada.

Por ejemplo, durante años y años la gente hubiera podido hablar del "grito de la golondrina", porque en la pagina 252 de la primer versión del seminario sobre la transferencia hay tal "grito de la golondrina".

Es la más divertida de las historias del establecimiento de un seminario.

Cuando alguien encontró la fotocopia pasó algo que suele pasar con las fotocopias: la página se deslizó un poco. De tal modo que hay una línea que dice "*Je ne reviendrais pas sur l'ancien exemple autour duquel je faisais tourner mon exploration de l'imaginaire (...) la pigeonne qui ne s'achève que comme pigeonne qu'à voir une image pigeonnière, ce a quoi peut suffire une petite glace dans la cage, et aussi un cri. Elle ne franchit ce stade que d'avoir rencontré un autre cri*". El "grito" de la golondrina.

En la fotocopia se lee "*une petite glace dans la cage et aussi un cri*", fin de la línea, y después "qui" y no "elle", "*qui ne franchit ce stade que d'avoir rencontré un autre cri*", fin de la línea.

En realidad, en lugar de "cri", decía "críquet" (saltamontes), y a causa del deslizamiento de la fotocopia, quedó "cri", sin el "quet", en las dos líneas. Y la prueba es que en la fotocopia no hay punto seguido de "Elle", sino "qui", es decir, que la frase seguía. Queda entonces "*a quoi peut suffire une petite glace dans la cage et aussi un **criquet qui** ne franchit ce stade que d'avoir rencontré un autre **criquet***"

Es un error en la fotocopia de la estenografía, porque la página se deslizó, desafortunadamente.

Y la persona que estableció este texto no se dio cuenta de eso.

Y el problema para mí es que si hay una persona en la tierra para conocer la historia de la "pigeonne" y del "críquet", es Miller. Cada persona que haya estudiado a Lacan en los comienzos de su enseñanza debe conocerlo. Es casi un estribillo de Lacan: la "pigeonne" y el "críquet".

Por lo tanto, este es un error mayúsculo.

La cuestión, para mí, entonces, fue, quién ha establecido este texto. No puede ser Miller.

Es como una prueba para mí de que era el trabajo de lo que se dice en inglés un front-man, pero no él.

Es un punto clave. Y, obviamente, en la nueva versión no hay grito, sino "críquet", por supuesto.

Michel Sauval: Pero sin aclarar el origen de la corrección

Guy Le Gaufey: Cuando hizo la segunda versión, se siente que él se enfureció por el tono de voz de "le transfert dans tous ses errata".

Michel Sauval: El articulo *Gel*

Guy Le Gaufey: Sí, el de Allouch. Pero, bueno, Miller actualmente reconoce, públicamente, que este libro le ayudó.

Michel Sauval: Si es que sacamos la conclusión que propone Allouch del incidente Denis. Es decir, que ese incidente es el que lo saca a Miller de su posición en la transmisión epiclérea.

Norma Ferrari: Cambia su posición.

Guy Le Gaufey: Lo que lo saca de su posición es, por ejemplo – según cuenta en la primera carta - cuando él dice que fue ovacionado en el congreso de Barcelona de la IPA sin que la gente supiera de quien se trataba. La gente sabía muy bien de quien se trataba: del yerno de Lacan hablando muy humildemente de un caso clínico, perfecto. Fue ovacionado por eso.

Pero, ¿vamos a seguir mucho mas con este tema? (risas)

Norma Ferrari: Pasemos entonces a una pregunta que me surgió a partir del seminario de esta mañana. Ud. decía que entre los analistas los cierres de significaciones producían efectos sobre un sentido general.

Guy Le Gaufey: No. Es un desequilibrio entre el trabajo minucioso, de los analistas, a propósito de cerrar bien las significaciones, de precisar los enunciados de Freud y Lacan.

Norma Ferrari: ¿Estamos hablando de un sentido clínico?

Guy Le Gaufey: No solo clínico. El sentido general de por donde va el psicoanálisis, para qué sirve el psicoanálisis.

Por ejemplo, en los años 80 hubo una llamada general a la clínica.

Tengo por mi parte una argumentación en contra de la clínica analítica. Me parece un oximoron, como la luz oscura, porque la definición misma de la clínica implica tres puntos diferentes: el clínico, el signo y el público.

En la clínica médica, el público tiene un acceso directo al signo. En la supuesta clínica analítica el analista es él quien construye el signo, el relato de lo que dice el paciente. Entonces en la construcción misma hay público y hay signo. Pero entre ambos hay, si se puede decir así, la pared del analista.

Es otra situación. No quiero decir que no hay clínica analítica, pero no es tan obvio. El adjetivo analítica no basta para cambiar la situación clínica de la medicina. Por lo menos para mí, ahí hay un problema. Y la llamada general a la clínica de los años 80 era no-solo en contra de la teoría, sino una llamada al sentido clínico. Porque las significaciones teóricas no bastaban, y no bastan en general, para sostener una comunidad sino a través de una jerga.

Norma Ferrari: Me pareció que en el seminario Ud. planteaba la cuestión del cierre y del sentido también en sentido político.

Guy Le Gaufey: ¿La cuestión del cierre y del sentido?.

Sí, también.

Es una preocupación mía destacar – no todo el tiempo, porque no se puede hacer todo el tiempo - destacar un movimiento de sentido. No una apertura. No me gusta el término apertura... (risas)

¿Porque se ríen?

Gerardo Herreros: Estoy en una institución que se llama Apertura.

Guy Le Gaufey: Aahh! (risas)

Gerardo Herreros: Me interesaría saber porque no le gusta el término apertura.

Guy Le Gaufey: Me expliqué un poco tarde. Apertura se dice cuando el cierre va a terminarse. Se necesita como un falso círculo que va a cerrarse y, en ese momento, hay una apertura. Y en lo que toca al sentido no es una cuestión de apertura. El sentido es un camino, un movimiento.

Entonces, apertura es una palabra, para mí, demasiado positiva.

Eduardo Albornoz: No es escéptica (risas)

Guy Le Gaufey: No (risas)

En Francia también hay una revista que se llama Apertura.

Pero es una crítica menor. Es un gusto.

Gerardo Herreros: Pero es interesante porque, la apertura implicaría que hay un cierre.

Guy Le Gaufey: Un cierre a punto de realizarse. Es el movimiento mismo del cierre.

El cierre es para significar algo, y apertura es "vamos a pararnos un poquito antes del cierre".

Demasiado positivo para mí. Nunca alguien sabe bien cuando va a producir el cierre, o no. Y mantener la apertura es un proyecto... es un proyecto institucional clásico (risas)

Michel Sauval: Gerardo, es toda una interpretación esto, para Apertura (risas)

Eduardo Albornoz: Una cuestión que me quedó pendiente a mí del seminario de hoy es la relación entre la interpretación y el deseo del analista.

Guy Le Gaufey: Debo reconocer que, la expresión "deseo del analista", no puedo utilizarla tranquilamente, porque encontré demasiada gente que se presentaba, durante los años 80, con el deseo del analista como una propiedad suya. Ellos lo tenían. Y, bueno, es penoso.

Y Lacan lo abandonó – el comentario de Allouch, en este punto, es excelente – cuando abandonó a Hegel, abandonó el deseo del analista.

El deseo del otro, viniendo de Hegel, le sirvió para construir este deseo tan especial – en el seminario XI, la diferencia absoluta, y esas cosas - un deseo absolutamente especial que calificaba al analista como tal.

Es demasiada precisión. Cuando se precisa un rasgo positivo del analista no se puede sostener por un largo tiempo, porque sino hay algunos que van a pretender tenerlo.

La vía negativa es la única que se puede seguir por largo tiempo. Entonces el "deseo del analista " es interesante para leer algunos seminarios de Lacan, porque hay un juego, con esa expresión, importante.

Por ejemplo, la diferencia absoluta, que es un problema en sí mismo. La distancia entre I y "petit a", hablar de diferencia absoluta en ese momento, sí, excelente. Pero tomarlo y universalizarlo...

Michel Sauval: Pero es un concepto que permite pensar muchas cosas. Por ejemplo, el mismo problema del final del seminario XI de la distancia entre I y a es presentado en la última sesión del seminario VIII, pero ahí, en vez de hablar de diferencia absoluta, hablará del duelo entorno al cual está centrado el deseo del analista...

Guy Le Gaufey: Sí, es muy importante....

Michel Sauval: ...con lo cual uno puede relacionar duelo con diferencia absoluta. Y son tres años de diferencia.

Guy Le Gaufey: El deseo del analista aparece más temprano.

Michel Sauval: En la última sesión del seminario VI, con la referencia al "grain de poésie" y las contrepetries de Désiré Viardot.

Eduardo Albornoz: ¿Y para la ética?, ¿vale lo mismo para la expresión "ética del psicoanálisis"?

Guy Le Gaufey: Tengo otra posición que la de Allouch, pero colaboré con su idea. Cuando me dio su esbozo del libro le dije: Jean, hay un punto claro en la correspondencia en Freud y Putnam, hay una carta maravillosa de Freud a Putnam. ¿Conocen la historia de la relación de Freud con Putnam?

En ocasión del viaje a EEUU Freud conoció a Putnam, y lo admiraba. Putnam tenía una enfermedad del corazón, siempre cerca de morir. En un paseo conjunto, en un momento Putnam le dice a Freud "me puede llevar mi bolsa un ratito". Freud pensó que era extraño, y a la noche le preguntó a sus amigos "¿qué tiene Putnam?", y le dijeron que tenía una enfermedad de corazón gravísima por la que podía morir en cualquier momento. Y Freud, que pensaba morir en 1916, le admiró de inmediato por su coraje. Mas tarde Putnam le escribe a Freud diciéndole: el análisis es algo formidable, muy interesante, pero para los pobres neuróticos, al final del análisis, tenemos que construir algo. Analizar, está muy bien. Pero habría que darles una ética.

Y durante unas cartas Freud evita responderle y Putnam insiste. Hasta que Freud decide contestarle. Y le escribe una carta increíble en la que le dice que si él encontrase a Dios en la calle tendría algunos reproches para hacerle. Entre otros no haberle dado una inteligencia suficiente. Y después habla de la ética diciendo que el gusto de la ética en el público le hace "una penosa impresión". Y cuando sacó la ética, fue con Jung, y fue violencia, insultos, etc.

Es una manera de decirle, ¿la ética?, no gracias. (risas)

Allouch citó un poquito de eso, y a partir de ahí se enganchó en lo de Derrida.

Michel Sauval: Fue la discusión con Major y Roudinesco.

Guy Le Gaufey: No, Major es como Denis. La disputa no es con Major, sino con Derrida.

Entonces, la ética me siento mucho del lado de Freud.

A la gente que habla de la ética, en París por lo menos, le falta mucho de ética. Hay una opinión de Chamfort, un escritor de la revolución francesa, diciéndolo admirablemente: la ética se vive pero no se habla.

Está claro también que la ética también puede sostener una cátedra de filosofía.

Michel Sauval: La ética funciona un poco como esa tercera persona que termina haciendo de objetivo común.

Guy Le Gaufey: Exactamente: no puedo sostener la cuestión de la ética a partir de mi concepción de la anatomía de la tercera persona.

Se planteaba esto a propósito del rey, en la edad media. Porque el rey debía distribuir la ley y la justicia, y someterse a la justicia. Entonces, ¿cómo operar para distribuir y someterse? ¿La ética?

No era la palabra en aquella época, pero es claro que la ética desempeña el papel de un tercero, como Dios, un tercero lleno, presente.

Vemos esto también en la concepción de Legendre. El tercero en la concepción de Legendre es un tercero de la Ley. Esa concepción del tercero, en la ley, muy bien. Pero esa concepción del tercero, en psicoanálisis, le conduce a una concepción del psicoanálisis que no vale mucho.

Eran muy interesantes sus primeros libros porque eran exactamente el cruzamiento de un cuestionamiento jurídico y analítico también. Pero más y más, en mi opinión, se desplazó, su camino cambió, y para sostener su punto de vista, y con su erudición jurídica, sostuvo una concepción de la tercera persona. Y actualmente Philippe Julien, por ejemplo, también escribe libros con una concepción de la tercera persona: el legislador.

Eduardo Albornoz: En "La evicción del origen" señalas que Hamlet solamente puede declamar su amor por su padre hablando de él en tercera persona. Podés relacionarlo con esto que estamos hablando?

Guy Le Gaufey: Precisamente porque el padre no contesta. Es una llamada a la tercera persona. No puede decirle "tu" en su declaración de amor, sino el padre podría contestárselo. El riesgo, cuando alguien le dice "tu " al otro es que el otro puede decir "si" o "no". Con la llamada a la tercera persona, el padre no va a contestar, y de hecho, el padre no contesta.

Eduardo Albornoz: ¿Entonces sería una estrategia de la neurosis?

Guy Le Gaufey: Me pareció una astucia clave de Shakespeare para poner en escena la demanda de amor pero con una buena dirección. No se puede fabricar una demanda de amor en el registro de la segunda persona. Si hay una demanda de amor, el riesgo mayúsculo es que surja una respuesta cualquiera. Si la respuesta viene después de la demanda, no vale nada. Una prueba de amor, si se puede decir así, surge por si misma. O nada.

Pedirla es matarla.

Eduardo Albornoz: ¿La demanda de amor conduciría a la frustración de amor?

Guy Le Gaufey: Hay muchas maneras de decirlo. Y en Shakespeare es una manera muy hábil de poner en escena una demanda de amor en la buena dirección. El padre, el espectro, no va a contestar porque es el que pide: "Si jamais tu aimas un tendre père". Y esta vez, Hamlet no puede contestárselo. Es el momento en que no se puede decir si o no. Dice: "Ô god…", lo que no es decir mucho en la ocasión.

Michel Sauval: Otra cuestión relativa a la tercera persona, que planteaste en el seminario de hoy: la cuestión de la función del analista. La cuestión de si los analistas se jubilan.

Guy Le Gaufey: Si, me gusta mucho la cuestión. Para mí es una cuestión: voy a jubilarme, ¿o no? (risas)

Eduardo Albornoz: Acá, ya sabemos que no (risas)

Michel Sauval: Eso porque no eres miembro titular de APA (risas)

La APA tiene la mejor mutual que existe en el país.

Guy Le Gaufey: La discusión sobre el estatuto del analista. Muy importante saberlo (risas)

Michel Sauval: Pero no entendí bien esto de que no hay una función del psicoanalista, por ejemplo, en la comparación con el rey. Porque si no hay una función, en la que se entra o de la que se sale, ¿cómo se entiende función?

Guy Le Gaufey: Depende como se entiende la pregunta. Si es una función en el sentido del Estado moderno, función de presidente o de juez, por ejemplo,....

Michel Sauval: En ese caso hay una tercera persona

Guy Le Gaufey: Claro. Pero la tercera persona nunca se ve mejor que en el pasaje de un presidente al otro. En Francia, por lo menos, o en los EEUU, donde entre la elección del 4 de noviembre y la asunción del 21 de enero, en el pasaje de función, hay todo un trabajo, y en ningún momento hay un vacío de poder.

Norma Ferrari: Aquí pasa lo mismo.

Guy Le Gaufey: Es una racionalidad de los Estados modernos. No se puede pensar de otra manera.

Pero escribí una vez que la permanencia de los Estados modernos es una función del mismo tipo que la virginidad de María. Es el mismo misterio (risas)

¿Cómo explicar la permanencia del Estado? ¿Qué es esa función que cae sobre cada función del Estado? ¿De donde se sabe que el Estado permanece?

Era el problema que había entre dos reyes, porque ninguna institución podía asegurar el pasaje.

Eso es lo que trate de explicar en "La anatomía de la tercera persona" con el pasaje, después de la muerte de Enrique IV, la cuestión del lecho de justicia fue una trampa total.

No sé si lo expliqué bien, pero había un problema para cada uno de los miembros del parlamento – que no eran electos, sino que era una carga hereditaria – que se transformaba, en aquella época, en algo más y más hereditario. La gente compraba carísimo la carga. Y le interesaba que un hijo pudiera heredarlo. Y hacían lo mismo con el rey. Estaban de acuerdo para que el hijo del rey sustituya, naturalmente, a su padre. Antes no era tan seguro.

Entonces la cuestión, para mí, en lo que toca al analista, es que, por ejemplo, tomando la cuestión de la mutual y la jubilación, parece que haya una necesidad de pensar esta profesión como una función.

Michel Sauval: Una función, ¿en qué sentido?

Guy Le Gaufey: Una función como un funcionario cualquiera.

Norma Ferrari: Como un cargo. Como un psiquiatra en un hospital.

Guy Le Gaufey: Sí. Se entra y se sale de la función. Entonces, es un tipo de racionalidad.

Y no quiero decir que no se puede practicar ningún análisis en este cuadro, por supuesto.

Pero en la cuestión del fin del análisis, va a depender macizamente, de esa concepción del analista.

Va a ser muy diferente si se trata de una "prise en corps"....

Michel Sauval: Atrapado en el cuerpo

Guy Le Gaufey: Por ejemplo, el cuerpo del rey, en calidad de hombre, estaba atrapado por la dignidad, y el comercio entre el hombre y la dignidad era un misterio.

Me parece interesante sostener el misterio de la manera en que cada analista se deja atrapar por, digamos, la dignidad del sujeto supuesto saber. Y es la cuestión de la histérica, siempre: "¿cuál es la relación entre Ud. y su función de analista? Me interesaría saber que haces en ese sillón" (risas)

El resto no importa tanto. La cuestión es el lazo interno entre el hombre (o la mujer) y la función, que no es una función. Sino, no habría misterio para la histérica.

Michel Sauval: Y tampoco habría resto para el fin de análisis.

Guy Le Gaufey: Tampoco. Si es una función se puede decir "muy bien, Ud. ha terminado"...

Michel Sauval: Me resulta muy interesante esto de la "prise en corps" porque pienso que los fines de análisis se resuelven según el modo en que cada uno se "cura" de su analista.

Guy Le Gaufey: Se puede decir así, sí.

Michel Sauval: Cada análisis es el de mengano con sultano. Y me parece que el cuerpo del analista está implicado en el cómo cada analizante se cura de su analista. Hace falta el cuerpo para ese resto irreducible a la función.

Guy Le Gaufey: Intenté escribir, hace muchos años, un artículo que se intitulaba "la presencia del analista", a partir de la novela del "hombre sin cualidades". Sería la cuestión del analista sin cualidades.

Michel Sauval: Esto es exactamente lo que Lacan trabaja en la última sesión del seminario sobre la transferencia.

Guy Le Gaufey: Si, si, con el duelo

Michel Sauval: Porque dice que siempre va a haber elementos para la "calificación" del analista, en particular en el orden del saber, pero dice que eso no es lo esencial de su operatoria.

Guy Le Gaufey: En algún lugar de los escritos Lacan señala que Nacht tenía razón cuando hablaba de la presencia del analista, aunque rápidamente agrega que Nacht no sabía lo que decía.

Pero la presencia, en el sentido en que constituye la presencia. No basta decir el cuerpo, porque hay la relación de presencia al cuerpo del analista, también.

Siempre se despliega una dualidad. La presencia nunca es algo compacto, al revés de lo que se piensa habitualmente, la presencia como un núcleo, un *kern*. No, la presencia siempre tiene un vacío, y el vacío es la cuestión de la relación.

Michel Sauval: Esto del duelo del analista, en realidad, para mí sigue siendo algo problemático. Espero poder precisar algunas cosas para este número de Acheronta. Por ahora, digamos que una manera de pensarlo es que el analista debe hacer el duelo por algo que el analizante se lleva.

Guy Le Gaufey: Si. Es una consideración planteada también en la proposición de octubre del 67

Michel Sauval: Lo digo pensando en esto del cuerpo.

Guy Le Gaufey: Lo que señala Allouch: "le petit bout de soi".

Es una fuga también porque no se puede establecer bien. Lo interesante aquí es hacer un paso atrás. Con estos términos: el duelo, presencia del analista, "petit bout de soi", etc., es importante para cada uno poder entender lo que hace la metonimia de la cadena. No hay un término más verdadero que el otro, pero la cadena es importante. E inscribirse en la cadena no es necesariamente inventar otro término sino entender lo que pasa del uno al otro. Uno al otro, uno al otro; dos o tres veces bastan para saber de que se trata. Pero una vez no basta. Un término no basta. Duelo solo, no. Presencia solo, no. Hay algo en el pasaje. Si se siente el pasaje, se transmite el pasaje, de cierta manera.

Es el misterio de la relación. La relación no es ninguno de los dos términos. Pero dos términos no bastan, se necesitan tres para que se repita la relación.

Es la cuestión de Peirce también: hay dos relaciones y tres términos.

La necesidad de pensar en tres, para nosotros, no es por ser lacanianos o peircianos, es la cuestión de hacer pasar, en el análisis, lo de la relación mucho más que lo de los términos. Y aquí es donde los "saberes" "freudiano" o "lacaniano" fracasan. No es cuestión de tener el saber sino de dejarlo. Pero solo se puede dejar para agarrar otra cosa. Y en este movimiento de pasaje, si alguno lo ha hecho, puede soportar que otro lo haga.

Es una cuestión de movimiento.

Esa es nuestra ubicación, por ejemplo, con el "Freud deplacé": nunca abandonar a Freud y tampoco abandonar a Lacan, pero sobre todo, no practicar el freudolacanismo.

El pasaje de Freud a Lacan, o el pasaje de las lenguas, es una ocasión para deshacerse de los "naturales". El ida y vuelta entre Freud y Lacan siempre fue muy formador para nosotros. Y durante los años 80, al inicio de Litoral, había un trabajo enorme de traducción de Freud.

Michel Sauval: Hacemos un pequeño paréntesis y me dicen de qué quieren las empanadas?

Todos: Sí, si!!

(Intervalo para encargar las empanadas, cada cual elegir sus preferencias, etc.)

Guy Le Gaufey: Creo que en este momento hay 9 AE en la ELP.

Ayer recordaba, en una asamblea, que nadie podía decirme quienes eran los AE de la escuela. Porque son tan invisibles...

Norma Ferrari: Eso me parece buenísimo, que sean invisibles...

Guy Le Gaufey: No sé. Pero me parece, por mi parte, tan al contrario de la ECF que se lo puede considerar como el error inverso

Gerardo Herreros: Pasar demasiado desapercibidos (risas)

Guy Le Gaufey: Claro. Busquemos en el anuario. Mira aquí. Como ves, es muy discreto. Se necesitan gafas (risas)

Norma Ferrari: Sí, totalmente.

Guy Le Gaufey: No tienen ninguna obligación de enseñanza, de dar cuenta de nada....

Norma Ferrari: A mí, esto me parece piola en el sentido en que no es por una cuestión de cargos que alguien haría el pase. Sería tan solo para dar testimonio de ciertas cuestiones de su análisis. A mi me parece bárbaro que sea poco visible.

Guy Le Gaufey: Cuando empezamos la escuela, en el 85, comenzamos el pase con una pregunta: ¿Quién va a designar a los pasadores? Porque había un corte para nosotros. En la EFP había un cierto número de AME y AE para designar los pasadores. Nosotros no, porque renunciamos a nuestras nominaciones. Por ejemplo, Allouch y Julien, que eran AE de la EFP, ya no eran AE. Entonces, ¿quienes iban a designar a los pasadores? Decidimos que cualquier miembro podía designar pasadores. Tuvimos entonces la lista de pasadores y la lista de aquellos que habían designado al menos un pasador. Y con eso empezó el movimiento del pase. Y por el sorteo yo formé parte del primer jurado del pase que funcionó durante dos años, con 4 experiencias diferentes de pase. Tres de ello no dieron nada, pero el cuarto dio lugar a una nominación: fue nombrado AE. Y al momento de nombrarlo nos pareció que la palabra "garantía" no podía sostenerse. Garantizar que la escuela lacaniana podía decir que alguien era de su formación, no se podía hacer. Y era como la realización de las consecuencias del corte en la transmisión. Es una invención de Lacan pero con un corte importante.

Y después las cosas empeoraron en el sentido de que entendimos que un jurado, durante dos años, era como un didáctico. No se podía seguir con un jurado para varios pases. Entonces, siguiendo una propuesta de Allouch y algún otro, inventamos el "tourbillon", es decir, un jurado para cada pase. No hay dos pases con el mismo jurado. Y a partir de todo eso el titulo de AE, naturalmente, se vació de su consistencia, de su importancia.

Para ilustrar, les cuento una anécdota divertida. En el 93 o 94, yo era director de la escuela. Y de vez en cuando, había algunos llamados telefónicos a la escuela para pedir un analista de la escuela lacaniana.

Y entonces, en una asamblea, sabiendo un poco lo que hacía, propuse a los miembros de la escuela que, como hay gente para pedir un analista de la escuela, vamos a proponer un AE. Se armó un "tollé"... se dice un tollé?

Norma Ferrari: Un tole-tole general

Guy Le Gaufey: Si, y unos AE respondieron "No, no queremos hacer eso". ¿Porqué?

Porque un analista de la escuela sería una función. Y ser nombrado AE no es una función. Y no queremos funcionar con un puesto en la escuela.

Gerardo Herreros: Con varios miembros de escuela he conversado, en relación a que el título de AE no sería una función, sin embargo a mi me llama la atención que en los anuarios, en los boletines, al lado del nombre, grande, chiquito, mediano, o como sea, siempre aparece "AE". Variará el tamaño, lo mas o menos llamativo. Pero siempre figura. Y mi pregunta es: si no es una función, cual es el sentido de que figure?

Guy Le Gaufey: Según un comentario de Allouch a propósito de Marguerite Duras, es su nombre de AE como su nombre de Calcuta.

Gerardo Herreros: ¿Forma parte de su nombre?

Guy Le Gaufey: Forma parte de su nombre.

Pero, es una respuesta al lado (risas)

Lo importante es que no es una función. En cambio, en la ECF, actualmente, un AE tiene una obligación de enseñar durante dos años, y muy a menudo tiene que hacer tareas de supervisión.

Esa es una función de AE que no podemos entender. Desde el inicio.

Norma Ferrari: A ti te parece que hacer las cosas tan a la inversa tampoco es una solución.

Guy Le Gaufey: No voy a decir que todo es bueno en eso porque hay un tal silencio en la escuela...

Por ejemplo, otra anécdota. En el 92 comencé como director, y ya no estaba en la comunidad de los elegibles para jurado porque después de un año o dos desaparecen del listado tanto el nombre del pasador propuesto como el del analista que lo propuso. Los dos se van. Y en esa época yo no estaba en los listados, pero me había enterado que no había muchos pasadores. Y con la particularidad de la escuela lacaniana de que la mitad de sus miembros están del otro lado del "charco", especialmente en México...

Michel Sauval: Un "charco" un poco más grande que el que acostumbramos a referir nosotros con esa palabra: el Rio de la Plata

Guy Le Gaufey: ¿Le dicen "charco" al Rio de La Plata?

Norma Ferrari: Si, sería nuestro charquito.

Guy Le Gaufey: Entonces, me parecía que como director, formaba parte de mi deber asegurar el funcionamiento del pase. Entonces, tenemos un secretario del pase que cambia a cada pase, por sorteo.

Norma Ferrari: ¿Todo cambia, y es por sorteo?

Guy Le Gaufey: Sí. Cuando hay un pase hay un secretario de ese pase. Entonces lo llamé al secretario del pase, que era un amigo de México, para saber cuantos pasadores había en la lista. Y él me contestó: "Guy, no es asunto tuyo. Tú eres director de la escuela, jefe de la institución, no es tu asunto. Ya basta" (risas)

Es un amigo sin problemas.

Su respuesta me encantó, porque con mi pasión de que las cosas funcionen bien, esta cuestión de técnico (risas) estaba listo para asegurar que todo marche bien. Y el me dijo: no, es el pase, no es una cuestión de institución, no te incumbe.

Y lo entendí de inmediato y dije "OK" (risas).

Gerardo Herreros: ¿Cuál es la historia de la institución, de la escuela? ¿Cómo se formó?

Guy Le Gaufey: ¿Porqué se formó? Porque una revista no bastaba para el pase. Y a pesar de que Allouch, imprudentemente, anunció, en una reunión por el número 1 de la revista, que nunca jamás Litoral iba a formar una institución... (risas)

Gerardo Herreros: ¿Está escrito? (risas)

Guy Le Gaufey: No, no está escrito. Pero tuvimos una reunión en el hotel Lutecia, y ahí Allouch dijo "nunca jamás..." (risas)

Tres años después se trataba de hacer una institución (risas)

Y durante un año hubo reuniones informales en Paris porque había gente alrededor de los 5 Litoral, y de Stécriture también, había un seminario de Ph. Julien, y después... ¿que pasó?

El 17 de noviembre del 85 estuvimos 45 para fundar la escuela lacaniana. Y había solo 4 miembros de México (argentinos, por supuesto). Y después las cosas cambiaron.

Hubo un primer bureau con Allouch, Le Gaufey, de Liege, Casanova et Germond, pero hubo una tensión entre 85 y 89, durante los cuatro primeros años, porque los martes por la mañana había una reunión de Litoral (los 5 de Litoral) y el viernes por la mañana la reunión del bureau de la escuela, y era claro que las decisiones de la escuela se tomaban más el martes (risas)

Gerardo Herreros: Es decir que ¿siempre la revista funcionó como dirección?

Guy Le Gaufey: No claramente, pero...

Yo era secretario del bureau de la escuela y sentía una tensión. No una pelea, pero si una tensión, de tal modo que después de un año o dos quise irme, y me dijeron que no. Finalmente, ese bureau siguió hasta el 89.

Gerardo Herreros: ¿Cuantos miembros de la escuela hay en el mundo?

Guy Le Gaufey: Hay 35 o 38 en México, y casi lo mismo en Argentina. También hay gente en Costa Rica, Uruguay, Paraguay, Colombia.

Norma Ferrari: En Brasil, hay miembros de la ELP?

Guy Le Gaufey: Había unos pocos. Pero un hubo un movimiento interno en la escuela con Erik Porge y los otros que se fueron, y se fueron los miembros brasileros, casi todos, salvo dos.

Michel Sauval: ¿Porque se fueron?

Guy Le Gaufey: Es una historia larga…

Norma Ferrari: ¿Albert Fontaine sigue en la escuela?

Guy Le Gaufey: Se murió. Se murió en el 94. Era un amigo mío. Murió en su sillón, en julio del 94.

Fue terrible para mí. Yo estaba en Canadá.

Norma Ferrari: Yo supervisé con él una de las veces que estuvo en Argentina.

Guy Le Gaufey: Murió de un infarto mientras telefoneaba a alguien

Gerardo Herreros: Y actualmente cuantos miembros tiene, mas o menos, la escuela?

Guy Le Gaufey: Mas o menos... 152 (risas)

Michel Sauval: ¿Y como hacen actualmente con los pedidos de ingreso a la escuela?

Guy Le Gaufey: Es un procedimiento de sueño. Cuando Simatos era miembro de la escuela, una vez comimos juntos con Allouch, Simatos y yo, y Simatos nos dijo "no hay procedimiento para entrar en una escuela; quien quiera entrar entra". Y para nosotros fue como una luz, porque antes había cartel de admisión para estudiar cada candidato...

Norma Ferrari: Es lo que habitualmente se hace

Michel Sauval: Es lo que hacen las sociedades de la IPA

Guy Le Gaufey: Si, pero es una mierda total, un jurado sin fundamentación, sin nada.

Creo que fue Allouch quien propuso algo muy simple: cuando alguien pide una admisión a la escuela, cuando hay un coloquio o encuentro, cuando hay una reunión de los miembros presentes, el interesado pide su admisión luego de hacer una presentación, sin que la asamblea pueda decir no. No es un jurado.

Después de su presentación se le pregunta al candidato "¿Ud sigue interesado en entrar en esta escuela?" (risas)

Y a menudo dicen si. (risas)

A veces no pasa nada. La gente hace ruido con la boca, pero sin decir nada. Pero a veces asusta un poco un grupo cerrado, esperando. Entonces hay como una sesión, no de análisis, pero de charla, contando su vida o su miseria, o no se qué...

Michel Sauval: ¿Y eso ocurre en actividades de la escuela que no sean en Paris?

Guy Le Gaufey: Hubo sesión de admisión aquí (en Buenos Aires), por ejemplo, en el 95. Hubo un coloquio sobre los giros de la transferencia, en el hotel Bauen. Hubo 6 admisiones seguidas. Y me dije "nunca jamás".

Porque este tipo e admisiones funcionan cuando hay uno o dos. Pero cuatro o cinco o más, es imposible.

Norma Ferrari: ¿Cual es la diferencia que hace el número?

Guy Le Gaufey: Porque se produce una repetición estúpida. Le preguntas a uno "¿Ud. quiere realmente ser miembro de la escuela?". Una vez, dos veces, a la tercera es ridículo (risas)

Gerardo Herreros: Si, y me imagino que les preguntan porque y todos cuentan mas o menos la misma cosa...

Guy Le Gaufey: Pero, hace 7 años que dura este tipo de admisión. Aunque también es peligroso para la escuela. Por ejemplo Pommier pudo entrar sin problema. El único que puede decir no es el director. A causa del rey francés: es una asociación y puede decir no

Norma Ferrari: El director se reserva el derecho de admisión.

Guy Le Gaufey: Algo así.

(Llegan las empanadas. El vino ya estaba circulando)

Gerardo Herreros: Mientras tragas te hago esta pregunta: varias veces mencionaste esta cuestión de ganarse la vida y mencionaste lo de técnico y como te ha servido. ¿Es fácil ganarse la vida hoy, como psicoanalista en Francia?

Guy Le Gaufey: NO. Apareció hace mucho tiempo ya la figura del analista pobre. Hay mucha gente que tiene solo dos pacientes. No se sabe bien porque no se dice, pero es así.

Gerardo Herreros: ¿Muchos analistas y poca demanda de análisis?

Guy Le Gaufey: Se dice que en Francia hay alrededor de 3 o 4 mil analistas. Pero no hay estadísticas serias. También se habla de la crisis desde hace muchos años. Pero es difícil apreciarla bien, porque hay un desarrollo muy grande tanto del número de analistas como del número de pacientes. Pero aún así hay muchos analistas con pocos pacientes, psicólogos que ganan su vida como psicólogos o profesores y que tienen uno, dos o tres pacientes.

Gerardo Herreros: ¿Es importante el desarrollo de los cognitivos en Francia?

Guy Le Gaufey: No puedo hablar de eso porque no sé mucho. La gente que puede hablar de eso son los del sector público. Yo dejé de trabajar en las instituciones en 1976. Entonces no se mucho.

Es verdad que hay, a causa del aflojamiento de la psiquiatría francesa, y de la presión de la psiquiatría de Estados Unidos, cierto desarrollo del cognitivismo.

Eso ha provocado también, quizás, cierta preocupación por cierto retorno a la clínica psiquiátrica. Pero es muy incipiente.

Gerardo Herreros: Es interesante porque entonces la psiquiatría clásica francesa, de alguna manera, favorecía el psicoanálisis.

Guy Le Gaufey: Claro. Hubo una conjunción durante los años 70, pero ya se había terminado en los 80.

Por ejemplo, Daumezon, que era una figura alta de la psiquiatría francesa en Sainte Anne, ayudaba al psicoanálisis

Gerardo Herreros: Hay una charla publicada, muy interesante, entre Lacan y Daumezon.

Guy Le Gaufey: Y la presentación de enfermos de Lacan era en el servicio de Daumezont. El cartel que hice era los viernes después de la presentación de enfermos de Lacan - éramos los dos Miller, Catherine Millot, Eric Laurent, Faladé, Czermac y yo – era para discutir...

Norma Ferrari: ¿Que discutían en ese cartel?

Guy Le Gaufey: Discutíamos la presentación de enfermos. Porque durante un año y pico, bajo sugerencia de Faladé, hubo alguien para transcribir las presentaciones de enfermos. ¿Las tienen Uds.?

Gerardo Herreros: Solo algunas.

Guy Le Gaufey: Hay un problema legal porque están los nombres de los pacientes. Y es bastante íntimo.

Hay un caso de transexualismo que no va a ayudar a amar a Lacan (risas)

Hay que esconderlo (risas, carcajadas)

Van a matarnos (risas)

Gerardo Herreros: ¿Estudiaste las psicosis a partir de la presentación de enfermos?

Guy Le Gaufey: Durante 10 años fue una fuente de aprendizaje de la psicosis, cada viernes. Era un rito.

Lacan, que tenía sesiones de 10 minutos (a veces), había presentaciones de enfermos de una hora y media. Y sin dárselas de analista: psiquiatra psiquiatra.

Recuerdo una de las primeras veces, alguien diciendo un lapsus enorme, y Lacan ni una palabra (risas)

Estaba apresurando al enfermo todo el tiempo. Una vez la cacheteó a una joven que estaba en la posición de oponerse todo el tiempo. Había 50 personas y todo el mundo se quedo callado (risas).

Era terrible.

Pero mi lectura de eso es que era una cuestión de coraje de su parte. Hubiera podido decir "bueno Ud. no quiere hacer la presentación". A veces no era nada fácil.

Gerardo Herreros: Quisiera insistir respecto de la presentación de enfermos. Soy docente en una cátedra en la universidad y coordino una residencia de pregrado donde hacemos presentaciones.

Después de las presentaciones de enfermos de Lacan se teorizó sobre la presentación de enfermos y el valor de la presentación para el paciente y otras cosas así.

¿Había algo de la mostración en las presentaciones de Lacan?

Guy Le Gaufey: ¿Que es una mostración?

Gerardo Herreros: Mostración psiquiátrica.

Guy Le Gaufey: No. Había un interrogatorio durante una hora o una hora y media. Se puede leer, porque lo que se publicó después es típico de lo que sucedió durante 10 años. Y después había una charla entre Lacan y Czermac o algún asistente que tenía la historia clínica del paciente, y Lacan hacía, a veces, un pronóstico. Y muchas veces volvía a ver al mismo paciente semanas después para seguirlo.

Pero en realidad, era un trabajo de psiquiatra. Nunca renunció a esa dimensión.

Hubo casos que fueron famosos, como el que se conoce como "psicosis lacaniana". Pero nunca se dirigía Lacan al público diciendo miren esto o lo otro. Nunca.

Erik Porge hacía, y creo que sigue haciendo, presentaciones de enfermos, e intentó problematizar el tema de las presentaciones de enfermos. Para mí fue únicamente un momento de formación.

Y Allouch también hizo, durante años, presentaciones, en el servicio de Lanteri-Laura. Dejó de hacerlas cuando Lanteri-Laura se jubiló.

Lo mismo ocurrió con Lacan gracias a Daumezon.

Michel Sauval: Dos preguntitas un poco desplazadas. ¿Cómo se ve el psicoanálisis de Argentina?

Me llamó la atención cuando abrieron el sitio web de la elp y en el enlace que recomendaban hacia Acheronta pusieron "*un sitio bien argentino*" (risas)

Guy Le Gaufey: Depende de quien contesta a esa pregunta.

Tengo cierta frecuentación, pequeña, pero frecuentación al fin, tanto de Córdoba como de Buenos Aires, y de medios no exclusivos de la escuela. Y la impresión que tengo es la de una difusión cultural increíble, y que no existe en Paris. Que haya en los kioscos tantas publicaciones regulares a propósito del psicoanálisis es algo típicamente argentino. En México no ocurre, en París tampoco (aunque va a crecer más y más).

La primera vez que vine a Buenos Aires y tomo un taxi en Ezeiza, el chofer me pregunta que hago. Le contesto psicólogo, y me dijo "¿psicólogo?!" y me contó su análisis, y lo que había descubierto, su complejo de edipo, etc.

Para mí fue terrible: el "choque" con la Argentina.

Pero no respondo a la cuestión. Es una cuestión de reputación y de fama. Es como un modelo de desarrollo desordenado. En Francia, en París al menos, es bueno ser "select". Y el estilo argentino parece algo un poquito vulgar, algo del sur.

Gerardo Herreros: Esa difusión

Guy Le Gaufey: Esa difusión, esa vulgaridad, por todas partes...

Gerardo Herreros: ¿La difusión es sinónima de vulgaridad?

Guy Le Gaufey: Si.

Entonces, me parece que hay un desprecio. Pero gracias a Miller las cosas van a cambiar: se trata de "argentinizar" el psicoanálisis.

Michel Sauval: No crea que no es un problema esta difusión del psicoanálisis. Porque llegados a un punto, hay un funcionamiento de tercera persona por esta divulgación cultural. Cuando se va a un psicoanalista hay un malentendido orientado por más prejuicios psicoanalíticos. Los pacientes vienen "sabiendo" mucho mas: que va a tener que hablar de cuando era chico, de sus padres, etc., etc.

Gerardo Herreros: Esto es en Capital Federal, porque en los pueblos (yo atiendo también en uno), psicoanalista o psicólogo es lo mismo y sigue siendo algo para locos.

Guy Le Gaufey: Para terminar de responderte hay también una reputación de los porteños. Especialmente en América Latina. Cuando se habla del psicoanálisis en Argentina se habla, principalmente, y en primer punto, de los porteños. Es difícil separarlos.

Para los mexicanos, los colombianos también, hay un prejuicio terrible contra los porteños.

Gerardo Herreros: ¿En contra de los porteños?

Guy Le Gaufey: Sí, en contra de los porteños. De inmediato.

Me sorprendió muchas veces porque yo no lo tengo. Para mi no es tan obvio.

Michel Sauval: Lo que pasa es que ganarle al narcisismo de los franceses, solo los porteños son capaces de ello (risas)

Yo tengo un pie de cada lado, y la verdad, nunca sé cuales se miran más el ombligo (risas)

Y la otra pregunta desplazada: en la elp, ¿como ven el sitio web de la escuela?

Guy Le Gaufey: Muy malo: hay apenas 20 miembros para interesarse en el sitio web. Es mi condena.

Gerardo Herreros: Por si te sirve de consuelo, yo estoy en contacto con tres instituciones que tienen páginas web y en las tres pasa exactamente lo mismo (risas)

Guy Le Gaufey: No me sorprende.

Michel Sauval: Por eso nosotros hacemos al revés en Acheronta. No tenemos institución y solo recibimos a aquellos que superan el esfuerzo mínimo de completar un formulario de solicitud de suscripción (risas y carcajadas)

Ese es nuestro criterio de admisión: el que sabe completar un formulario e ingresar dos contraseñas es admitido en Acheronta (risas).

Guy Le Gaufey: Yo tenía email ya en el 93. Durante 3 años, tanto en la escuela como afuera, la gente me sonreía "¿tienes un email? Que precioso". Era un desprecio terrible.

Y partir del 95 o 96 comenzaron los franceses a comprar una computadora, una conexión y un email. Y a partir del 98 lo normal es cada uno con su email. Y se acabó el fax.

De la misma manera, supongo que dentro de algunos años la red será un "obviamente" (risas).

Gerardo Herreros: Yo también comencé hace años, creo que en el 89, y como también soy psiquiatra, mis compañeros psicoanalistas decían que a mi me gustaba la computadora porque era psiquiatra, es decir, con una cuestión de desprecio absoluto.

Guy Le Gaufey: En París es un defecto para un intelectual interesarse tanto a la técnica.

En mi caso, es como un pecado personal: "Aahh, Guy"

Norma Ferrari: Algún defecto debías tener.

Michel Sauval: Como un vicio. A unos les da por las drogas a otros por la s computadoras (risas)

Se nos va haciendo difícil ser serios, pero probemos con algunas preguntas más (risas)

Cuando salieron los dos números de "L'unebévue" sobre las comunidades electivas, me preguntaba cuanto incide Internet en el cambio de las modalidades de relación.

Guy Le Gaufey: Pero es claro que va producirse otra segregación. No va a ser el mismo público.

Hay gente que no hizo la marcha de aprender a conducir una computadora y no pueden pasar al email y a la red sin saber alguna de esas cosas. Por ejemplo, ya no recuerdo bien donde, pero una vez utilicé la palabra "tabulación", y hubo 30 personas para preguntarme que es una tabulación.

Entonces hay una segregación que se va a volver grave

Michel Sauval: Eso está claro, incluso en un nivel mucho más radical. El analfabetismo informático va a ser terriblemente segregativo.

Guy Le Gaufey: Es triste porque hay gente inteligente que va a ser segregada y gente estúpida que va a poder promoverse. Porque también hay que ver cada grupo de "discusión clínica" en la red, que asusta (risas).

Recuerdo una lista donde participaba gente que hablaba diferentes idiomas y donde, con el pretexto de la comunicación con los demás, cada cual escribía lo peor de su propia lengua.

Un francés de mierda, un castellano de mierda, etc.

O la famosa guerra de los acentos (risas)

Ahora, con la posibilidad de los "attach", ya no hay excusas para los acentos. Ahora con el Mac 9....

Gerardo Herreros: ¿Usas Mac? Uuuhhh!

Guy Le Gaufey: Si, soy Mac.

Michel Sauval: Como buenos lacanianos, ya tenemos el motivo para separarnos (risas y carcajadas).

Guy Le Gaufey: Si, está perfectamente claro, son dos mundos diferentes!!! (risas)

Norma Ferrari: ¿Nos queda alguna pregunta mas?

Michel Sauval: Supongo que preguntas nos quedan muchas, pero, como toda conversación, creo que ha llegado el momento de colocar un punto.

Guy, muchas gracias por esta charla. Ha sido muy interesante.

Guy Le Gaufey: Gracias a Uds.

Reportaje a Oscar Zentner

Realizado por G. Herreros, N. Ferrari, G. Pietra y M. Sauval
Texto establecido por Michel Sauval y corregido por Oscar Zentner

Presentación

Oscar Zentner se puso en contacto con nosotros luego de la salida del número 13 de Acheronta y nos contó que pasaría por Buenos Aires, camino a la reunión lacanoamericana de Recife. Lo recibimos en el consultorio de nuestro director (Michel Sauval), y entre mates y anécdotas se desenvolvió esta extensa y amena entrevista.

Oscar Zentner es psicoanalista. Introdujo a Lacan en Australia (donde vive desde 1975). Es co-fundador de *The Freudian School of Melbourne* en octubre de 1977, director de la misma hasta 1989, y editor de *Papers of The Freudian School of Melbourne* desde 1979 hasta 1991.
Desde 1981 a cargo del análisis de control y enseñanza del psicoanálisis en la Clínica Alfred CAHMS en Melbourne, y conduce su Seminario anual en la Universidad de Melbourne en el Departamento de Historia y Filosofia de la Ciencia (como consecuencia de esta actividad, desde 1981 fue reconocido y creado oficialmente el cargo de psicoanalista dentro de Mental Health por vez primera en la historia del psicoanálisis en Australia).
Le interesa la literatura y ha publicado extensamente en el campo clínico y teórico del psicoanalisis. Ha sido traducido al francés, inglés, portugues y castellano. Es autor del libro "A escuta psicanalitica efeito de uma ética" publicado por el Centro de estudos Freudianos de Recife, Brasil 1997, y tiene en preparación "Litteralization - the Singularity of Psychoanalysis", y "Winnicott avec Khan".

Reportaje

Mientras se prepara el mate, Oscar Zentner nos cuenta que hace cinco años que no visita Buenos Aires y que algunos lugares ya no los reconoce "si la gente no hablara no sabría realmente en que ciudad estoy". Su curiosidad lo lleva a plantear algunas preguntas para saber un poco más sobre sus entrevistadores y es él mismo quien toma las riendas del inicio del reportaje.

Oscar Zentner: ¿Les interesa quizás que les diga como llegue al análisis? Ustedes tendrán preguntas pero por ahí...

Michel Sauval: Arranquemos por ahí…

Oscar Zentner: Llegué muy temprano al análisis. Recuerdo que cuando tenía 14 años fui a ver una obra de teatro que se llamaba "*La zorra y las uvas*" y que fue muy famosa en Buenos Aires. Quizás porque era justo después del golpe de estado contra Perón - estamos hablando de 1955… Fui a ver esta obra de teatro y les quiero contar una parte que recuerdo y que me impactó.

La obra se desarrollaba en la Grecia antigua y lo que rescato era un diálogo entre el amo y el esclavo, en el cual el amo le decía al esclavo que ese día iba a recibir a un amigo y que quería entonces que fuera a comprar en el mercado la mejor comida que pudiera encontrar para agasajarlo - se las cuento tal como yo lo recuerdo. El esclavo va y cuando vuelve con la comida, el amo le pregunta "¿Qué trajiste?" "Lengua" responde el esclavo y el amo reacciona con un ataque de cólera y le dice "¡Como lengua! Es la comida mas vulgar y yo te pedía la mejor". El esclavo dice "No, no, un momento. La lengua es lo que sirve para crear puentes entre la gente, es lo que hace que antiguos enemigos sean amigos, es lo que hace que el amante pueda dirigirse a la amada... ". El amo queda totalmente convencido y fascinado. En ese momento del discurso llega el amigo, respecto de quien el amo se siente muy por encima porque claro "... vos no tenés un esclavo como el que tengo yo". El esclavo se está por retirar y el amo le dice "Quiero que vayas al mercado nuevamente y me traigas la peor comida que puedas encontrar". Diligentemente, el esclavo va y cuando vuelve el amo le pregunta "¿Qué trajiste?" y el esclavo responde "Lengua". El amo está enfurecido porque siente que el esclavo, obviamente, se ha estado burlando de él. Y cuando está "to go for the

sword", “ir por... pasar por la espada” - ya no recuerdo como se dice eso en castellano - cuando va a matarlo el esclavo, éste atina a decir "No amo, traje lengua porque la lengua es lo que crea la insidia, es lo que hace que antiguos amantes se odien, es lo que rompe puentes entre la gente…“.

Esta historia, esta anécdota, fue importante. Algo de ese diálogo quedó en mí. En todo caso al poco tiempo, por casualidad, escuché la palabra psicoanálisis por primera vez por una chica que quien sabe que será de ella hoy, que le alquilaba una pieza a una tía mía a quien yo fui a visitar. Yo era un pibe, era muy joven, y ella tenía unos años más que yo y me encantó, me atrajo. Nos pusimos a charlar y me dijo "Yo estoy en análisis". Yo no había escuchado eso nunca en mi vida (risas). Yo le digo "¿Qué es eso?". Ustedes saben que explicar qué es el análisis, y qué es estar en análisis es muy difícil, y no sé realmente como fue, qué es lo que me explicó, pero creo recordar que me dijo que "es algo muy importante", y que frente a mi pregunta de "¿cómo se hace?" ella respondió "yo estudio medicina por eso". Esa idea me quedó en la cabeza...

Michel Sauval: Pero, ¿ella se analizaba con alguien de APA?

Oscar Zentner: Era el único lugar en que en ese momento se podía hacer... Me quedó eso, con esta anécdota que conté, que para mí es más que una anécdota. La cuestión del lenguaje, de qué pasa cuando uno habla, siempre me interesó. Esto nos lleva al comienzo cuando dije que si la gente de Buenos Aires no hablara no sabría donde estaría, no es solamente una referencia geográfica, sino que se corresponde con la topología del inconsciente y a lo que es la atención flotante. Escuchar lo que se dice y no lo que uno cree. Entonces termino la escuela secundaria y entro a medicina, en La Universidad de La Plata, y allí encuentro a quien es para mí el equivalente de Bleger en el nivel de la histología - se llamaba Pollack, era un profesor que tenía un carisma impresionante. Uno se podía acercar fácilmente a él, era muy agradable. Por supuesto que constituyen figuras de identificación que uno encuentra… estuve dos años en medicina. Para ese entonces ya sabía que quería ser psicoanalista. Y para esa época también ya había entrado en análisis, con analistas de la IPA obviamente… en esa época no había otro lugar. Había entrado a medicina y en primer año voy a la morgue, para hacer anatomía en situ en el Lanús - las vueltas del destino… cuando dejo medicina, continuo en análisis, pero no tenía dinero - y voy nuevamente al Lanús, ya no a hacer anatomía sino al departamento de psiquiatría, que tenía analistas de la APA en formación que al no tener muchos analizantes te tomaban en análisis pagando muy poco para hacer su training. O sea que la anécdota de la lengua con ésto del amo y el esclavo, con la muerte física en la morgue y el departamento de psiquiatría - que estaba ubicado al lado de la morgue… eso fue también una composición interesante… confirmando así, como diría Lacan en Caracas - que lo que el lenguaje muestra mejor es estar al servicio de la muerte… Y después, cuando dejo medicina, entro a psicología en la UNBsAs, y - por eso lo nombre a Pollack - encuentro a Bleger, alguien que fue realmente muy importante. Ahí comienza mi participación activa en el psicoanálisis, luchando para que el departamento de psicología de aquella época esté en las manos de los psicoanalistas.

Norma Ferrari: ¿En qué año estamos, Oscar, cuando empezás psicología?

Oscar Zentner: Psicología debo haber empezado... esperá...

Michel Sauval: ¿La primera promoción no es del sesenta y algo...?

Oscar Zentner: Si, si yo me recibo en el sesenta y seis. Me tendría que haber recibido antes pero está el golpe de Onganía.Yo habré entrado en el 60-61.

Gerardo Herreros: ¿Te vas de La Plata a Buenos Aires?

Oscar Zentner: Yo nunca viví en La Plata. Dejo medicina, me doy cuenta que eso no. Yo quiero ser psicoanalista. Fue un desvío muy, muy grande, pero siempre me quedó algo de mi paso por medicina… no tengo un mal recuerdo de medicina. Estábamos en psicología, entonces, para que los psicoanalistas estén a cargo del departamento, en contra de los reflexólogos. No es el primer año en que estoy en la facultad. En primer año, voy a reuniones de política estudiantil sin entender demasiado y luego formamos lo que vendría a ser la contra del PC, que en la facultad estaba representado por la reflexología. Era más por lo que pasaba dentro de la facultad que por lo que pasaba afuera. No tenía nada que ver con ser o no ser marxista, sino con como se traducía eso dentro de la facultad… así es que formamos algo que se llamaba

el Movimiento Argentino de Psicología, el MAP, del cual entonces yo era delegado estudiantil. Hubo una elección que obviamente perdimos frente a la gente del PC y otra gente aliada de la reflexología. Organizamos una mesa redonda, la primera mesa redonda de psicología concreta, en el año 1964/65, cuando volvimos a traer a Pichon Rivière a la universidad… una mesa redonda que para mí fue formadora, una forma de despedirme para siempre de la psicología. Psicología concreta, no se si ustedes saben lo que es: era Politzer. Yo descubro a Politzer pero había descubierto a Freud antes, había descubierto a Freud muy temprano - empiezo a estudiarlo paralelamente al análisis. Cuando descubro a Politzer, encuentro que las críticas parecían interesantes, pero esas dos mesas redondas que organizamos con Pichon Rivière, Bleger, Ulloa, Rozichner - que había trabajado sobre algo que también fue importante para su momento, el fetichismo en Freud y en Marx, importante para todos nosotros...

Michel Sauval: ¿Buscaba una conjunción entre marxismo y psicoanálisis?

Oscar Zentner: No, nosotros no, pero él quizás sí. No soy marxista, tengo que decirlo. Tampoco soy antimarxista, soy psicoanalista. Llego a Lacan quizá de un modo distinto que el resto de los colegas y amigos que tengo. Llego a Lacan desde Freud. Estamos, cuando hablo en plural me refiero también a María-Inés Rotmiler, que es mi mujer y mi compañera, a ella la conozco muy tempranamente también.

Michel Sauval: ¿No fue aquella chica?

Gerardo Herreros: ¿La estudiante de medicina? (risas)

Oscar Zentner: No, no, aunque es una buena observación... (risas)

En el año 63 entro a trabajar en el Hospital de Clínicas que era el hospital escuela de la facultad de medicina de la UNBA, que después creo que se llamó Hospital San Martín. Primero entro como observador en un grupo terapéutico de niños y después, al año, estoy a cargo de ese grupo. Ahí comienza mi crisis con el Kleinismo. Me acuerdo como si fuera hoy, salir un día del hospital pensando: no puedo hacer este tipo de intervención, no puedo seguir interpretando así porque básicamente no creo en lo que estoy diciendo. Si me acuerdo bien, todavía no conocía a Lacan… estoy hablando de un momento muy temprano. Poco tiempo mas tarde le pregunto a Ricardo Avenburg, a quien conocía como alguien que entonces era considerado un experto en Freud, si le interesaría la idea de coordinar un grupo de estudios sobre la obra de Freud. Me responde que sí, pero que por razones de tiempo sería más un grupo de lectura que un grupo de enseñanza. Invito a mis amigos a participar en él pero finalmente el grupo se constituye con mayoría de personas que no conocíamos, muchos de ellos de la APA; Ricardo Avenburg, Jorge Avenburg, Vittorio Califano, Ernesto Fainblum, Elvira Nicolini, María-Inés Rotmiler, Enrique Torres, José Luis Vals, y yo. Unos años mas tarde Isidoro y Estela Gurman se unen al grupo que dura muchos años, creo que más de 12 años… y que… a pesar de que mi lectura de Freud es muy distinta a la de Avenburg, hacíamos, sin duda, una lectura muy rigurosa. Con él leíamos el texto comparándolo con el alemán - él lee alemán muy bien - tenía la Gesammelte Werke y se la comparaba también con la Standard Edition, y con la edición de Santiango Rueda… y así se trabajaba. Después, a los pocos años, un amigo que no había aceptado mi invitación al grupo de lectura de Freud nos invita a un grupo de estudios sobre Lacan con Oscar Masotta, a quien siempre le he tenido mucho cariño. Por esa razón es Masotta a quien nombro cuando hacemos el primer Homenaje a Freud en Australia en 1979 - que nunca se había hecho - le digo a la gente que asiste que ellos están ahí gracias a una persona que no conocen que muere, si mal no recuerdo, en el mismo año. Les digo eso, que habla de la deuda que todos recibimos y que no necesariamente sabemos a quien pagar… y lo nombro a Oscar Masotta a quien le debo, como todos los de nuestra generación la puerta de entrada a las enseñanzas de Lacan. Creo que el primer grupo que Masotta tiene es con Jorge Jinkis, Arturo López Guerrero y uno de los hermanos Levín, y poco tiempo después está el grupo en el cual estoy con Benazy, Gustavo Etkin, María-Inés Rotmiler, Carlos Sastre y Paula Waisman.

Michel Sauval: ¿En ninguno de esos grupos estaba Isidoro Vegh?

Oscar Zentner: Isidoro estaba en otro grupo. Con él nos conocimos desde la época en que llegaron los Mannoni, y nos hicimos muy amigos, pero yo venía de otro lado. Mi llegada a Lacan es de muy otro lado. En esa época, yo no hubiera tenido ningún problema en entrar en la APA, en esa época, en absoluto. Hoy no entraría por otros motivos que son de peso, pero en esa época quería ser psicoanalista y era el único lugar. En el año 1954, en que todavía era posible ser psicoanalista sin ser médico, se propuso una ley en

APA, que se impuso por un voto, por la cual no se admitía a partir de ese momento a los no médicos para hacer el didáctico. En 1969 con María-Inés somos invitados a la Universidad de Pittsburgh, en EEUU y hablamos de Lacan. No hace falta decir que nadie entendió nada, pero fueron muy amables. Nunca me voy a olvidar de la respuesta que dió el jefe del departamento de psicología de la Universidad de Pittsburgh. Elegantemente dice "es muy interesante ver qué distintos caminos puede seguir el pensamiento" (risas)… una forma sutil de decir "no estoy de acuerdo para nada, no me interesa"… pero amable.

Por el 68 había tenido la idea de irme. Quería irme a Francia con una beca para la cual necesitaba presentar un proyecto de estudio. Y en 1969 le pido a Willy Baranger una carta de recomendación para un analista que conozca en París. Le digo que mi proyecto es estudiar con Lacan para trabajar el inconsciente freudiano desde Lacan, y Baranger escribe una carta de presentación a Pontalis que acompaña, entonces, a nuestra carta. Pontalis nos responde que quizás para ese proyecto lo mejor sería ponerse en contacto con Leclaire… entonces, sigo en 1969, le escribimos la carta a Leclaire quien nos responde algo que sólo mas tarde tendrá algún sentido... que "con lo de Vincennes, en este momento las cosas están un poco... que habría que ver", etc. Claro que sólo unos 10 años más tarde sabremos que es eso de "lo de Vincennes". Habiéndonos despedido tanto de la psicología, como del psicoanálisis behaviorista à la Lagache de Bleger, como de la psicología concreta, de la famosa mesa redonda… llevamos la cosa hasta los límites y es el efecto del contacto con la enseñanza de Lacan justamente lo que convierte a ese psicoanálisis como a esa psicología en una cuestión totalmente obsoleta.

Gerardo Herreros: En ese momento ¿estabas en alguna institución o algo así?

Oscar Zentner: No, institución no. Yo de Lacan la primera vez que escucho es en el 63, pero todavía es un misterio… y leíamos cuanto encontrábamos, pero no era mucho. Lo de la institución viene bastante mas tarde, recién en el año 1974, con la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, la EFBA, en la que estaba y de la cual soy ex analista de la escuela (ex AE)… finalmente en el 73 nos vamos a Australia. El 73 es también cuando Isidoro y yo estudiamos y trabajamos el seminario "Encore" juntos. Y cuando nos vamos a Australia...

Michel Sauval: ¿Y porqué a Australia?

Oscar Zentner: Yo me quería ir. Yo era muy conocido en Buenos Aires y me iba muy bien. Nunca me faltaron analizantes… no fue nunca un motivo económico. Pero quería irme.

Norma Ferrari: ¿Tampoco político?

Oscar Zentner: En ese momento no... bueno, mentira... me meten en cana en el año 1969, es la época de Onganía todavía, en esa época todavía se preguntaba. Si hubiera sido uno o dos años más tarde... En la cárcel, luego de varios interrogatorios, tengo una entrevista, que es tan loca que se las cuento, donde la parte más significativa ocurre cuando uno de los días - estoy preso dos noches y tres días preso - me llevan a un cuarto y me dejan solo y tengo un miedo que me muero… hay un ruido de un extractor de aire y pienso, lo peor, que me van a torturar, y pasan varios minutos… estoy en una oficina completamente sin nada, con una mesita y dos sillas, estoy atento a unas puertas y de pronto se abre una puerta de donde menos esperaba, detrás de mí y entra alguien que obviamente, era un oficial del ejército - así como uno reconoce lo que es evidente. Entra, y me sale naturalmente levantarme, darle la mano, y decirle "Mucho gusto, Oscar Zentner". Le rompí los esquemas, porque eso no se hace, no se confraterniza con el enemigo. Me da la mano y nos sentamos y me pregunta "¿Porqué está usted acá?" Le dije "la verdad señor, no tengo la menor idea. Eso me lo tendría que decir usted. Pero en serio creo que es un mist..." iba a decirles mistake (risas) "creo que es un error". Y me dice "yo también creo que es un error, yo solamente quería conocerlo". Ese "solamente quería conocerlo" fue muy pesado. Después de eso, nunca mas me pasó nada. Pero efectivamente después de una cosa así queda algo, y evité pasar por las comisarías por unos cuantos años… Quería irme a Australia desde 1971. Quería un lugar tranquilo y lo que tenía en la cabeza era que Australia era efectivamente lo que era.

Norma Ferrari: ¿Conocías?

Oscar Zentner: No, para nada.

Michel Sauval: ¿Hablabas inglés?

Oscar Zentner: No, para nada. Eso fue bastante difícil, y lo aprendí allá. Cuando nos vamos en 1973 tenemos 2 hijas, de 2 años y un año, y cuando llegamos, a los dos o tres meses se descubre que tengo un angioma témporo-parietal derecho en el cerebro. Fue una sorpresa total y absoluta. Yo era un tipo que jugaba al rugby, que remaba todos los fines de semana… jamás en la vida se me hubiera ocurrido una cosa así. Con mucho miedo y no sabiendo qué hacer, finalmente tomé la mejor decisión, que fue operarme, y me opero en Australia… fue muy difícil. Y después estoy un año en convalecencia. Puedo caminar y eso, pero no iba a poder trabajar. Como consecuencia, a los 2 ó 3 meses, después del post-operatorio, volvemos a la Argentina.

En ese momento a uno le ocurren cosas tan locas como acusar al lugar donde estás aún cuando el angioma era congénito y no el producto obviamente del lugar. Era importante también volver… vuelvo y cuando vuelvo pienso que la aventura ha terminado. Tampoco puedo trabajar por un año, pero poco a poco vuelvo a retomar los grupos de estudio. Tuve grupos de estudio durante muchos años. Cuando era ayudante en la facultad, en la Universidad de Buenos Aires, era de los primeros a los que se les llenaban los lugares a pesar de que la gente que venía conmigo sabía que nos íbamos a reunir los sábados a la mañana para seguir trabajando temas, aparte de los trabajos prácticos.

Norma Ferrari: ¿Qué materia?

Oscar Zentner: Psicología… al poco tiempo vuelvo a tener los grupos de estudio y al año, analizantes y análisis de control. Pero me doy cuenta que me siento muy extranjero, quizás por la operación… es posible, pero también por extrañar la incompletud de nuestra aventura. Acá se da otra de las razones por las que le tengo tanto cariño a Oscar Masotta. Resulta que me encuentro con gente por la calle que me decía que se había corrido la voz de que Oscar Zentner había muerto en Australia… hay gente que conozco y que pasa de largo porque obviamente a un muerto no se lo ve (risas). No tenés que ser Mark Twain para que las noticias acerca de tu buena salud sean exageradas en otro lugar, ¿no es cierto?

Oscar Masotta me recibe muy bien, y es cerca de la época en que al poco tiempo él se está por ir de la Argentina, y me ofrece si quería tomar los grupos de estudio que él tenía sobre Lacan. Pero yo no estaba... no se como se dice ya mas en castellano... no estaba conectado y era obvio que me quería ir. Ya estaba en otro lado y creo que además no hubiera andado. Oscar me dijo - no tengo nada en contra de eso pero me dijo - "ojo, vos les vas a enseñar ésto". Yo, en el grupo de Masotta, era considerado disidente, porque era freudiano, y en el grupo de Avenburg era disidente porque era lacaniano. Masotta me dijo "ojo, vas a tener que enseñar estrictamente lo que yo te digo". No hubiera andado. Y creo que entonces es que él decide darle los grupos a Germán García. Germán era otra persona que estudiaba con Masotta pero que yo realmente no conocí. Estoy seguro que cuando terminemos y camine hoy por la calle recordaré cosas que han quedado en el camino… Hay un libro - esto parece una alucinación porque todas las personas con las que he conversado no lo conocen pero yo lo ví estando junto con otra persona que también lo vió y lo hojeamos juntos… que se llamaba "El libro peronista". Es un libro donde se lee una denuncia a un grupo de intelectuales, y ahí estaba el nombre de Oscar Masotta. Eso debe haber sido en el 74/75.

Michel Sauval: ¿Ya estaba fundada la Escuela Freudiana de Buenos Aires?

Oscar Zentner: La EFBA se funda en el 74 si no me equivoco. Yo no soy uno de los firmantes de la Escuela porque estoy geográficamente en otro lado. Creo que llegamos de Australia un mes después o un mes antes de la fundación de la EFBA, pero no estuve porque estaba desconectado de todo… si no, obviamente que hubiera firmado y hubiera estado ahí. Porque cuando vienen los Manonni, los nombres nuestros están ahí… ustedes conocen ese número de la revista Sigmund Freud, titulado "La explosión de las instituciones".

Norma Ferrari: ¿Cómo pensás la decisión de Masotta de dejarte los grupos de estudio a vos siendo un disidente?

Oscar Zentner: Si somos modestos entonces inventamos algo inteligente y si no somos modestos decimos una tontería. No tengo idea. Sé que mi conocimiento de Freud era muy bueno y era de base, estricto, y él lo sabía, y supongo que lo apreciaría. Supongo también, pero eso lo supongo ahora, que el

hecho de haber sido "disidente" le hubiera dado a él la idea de cierta garantía de una lectura crítica y no religiosa. Quizás también porque las cosas en la vida son recíprocas… porque yo siempre tuve una actitud muy amistosa y de respeto con respecto a él, y él conmigo. No sé, pienso que debía de haber algo más. Me acuerdo una cosa muy divertida. Oscar era muy paranoico, un paranoico lindo - quizás está mal que diga que era muy paranoico… ésto tómenlo con liviandad...

Michel Sauval: No es un diagnóstico psicopatológico… (risas)

Oscar Zentner: No, para nada. Es interesante ésto… porque las personas que hacen diagnósticos todo el tiempo, que dan significación a todo - además de los verdaderos paranoicos - es la gente mal analizada. Y es muy típico y es muy común. No hay diagnóstico para nada en ésto. Pero me acuerdo un día, después de que llegan lo Manonni, que estoy caminando con él por la plaza que esta al lado de ingeniería, y le digo "che… Oscar ¿porqué no fundas la escuela freudiana?" no creo haber dicho "de Buenos Aires" no sé… y me dice "shhh" y le digo "si estamos solos" (risas). Evidentemente, ni yo podía saber que ese era un proyecto de él... pero ese también, aunque en otro lugar, era evidentemente un projecto mío. Aunque eso ocurrirá cuando llegados al 76 decidimos volver a Australia nuevamente. El factor desencadenante es el golpe de estado. Si hasta entonces la situación externa era extrema, en ese momento sé que me tengo que ir. Al día siguiente del golpe estoy en la Embajada Australiana. Esperamos la visa alrededor de nueve meses, y nos vamos. Cuando volvemos a Australia tengo muy en claro que si yo quiero vivir en ese lugar debo crear las condiciones que me permitan vivir allí y que nadie las va a crear por mí. Tengo muy en claro que, como sea, vamos a fundar una escuela lacaniana en Australia. A la manera de Masotta, "paranoica", guardo el secreto entre María-Inés y yo, hasta el día en que las cosas estan preparadas a tal punto que sabemos que no hay ninguna posibilidad de que no ocurra. El día es el aniversario de la muerte de Freud… en el 79, entonces, cumpliéndose los 40 años de su muerte, organizamos el primer homenaje a Freud… el primer homenaje a Freud, en el 79, es la introducción de Lacan en Australia.

Michel Sauval: ¿Y no había gente de la IPA?

Oscar Zentner: Ah sí, la IPA existía, pero creo que los que estamos acá en este cuarto somos comparativamente una muchedumbre respecto cuantos eran ellos entonces.

Michel Sauval: y ellos nunca habían hecho...

Oscar Zentner: No, ellos eran prácticamente una sociedad secreta… no habían publicado nada. Esto es histórico, nunca hubo, como no hay todavía, muchas otras cosas. Eso no se nos pudo perdonar, porque abrimos algo que se suponía que tenía que quedar cerrado.

Norma Ferrari: ¿A quién se invita al homenaje?

Oscar Zentner: Se invita a todos. La política era que si ellos querian, fueran ellos los que se negaran a venir, pero nosotros los invitamos, no se le negó la entrada a nadie. Se invitó a la gente de la IPA australiana...

Michel Sauval: ¿Dónde estaban los de la IPA australiana, en Melbourne ó en otra ciudad?

OZ: En Melbourne y en Sydney. Traje un artículo que escribió María-Inés que es la historia del psicoanálisis en Australia desde que se pronunció la palabra Freud, cosa que ocurre aproximadamente por el año 1913, cuando la Sección de medicina psicológica y neurología lo invita a Freud al Congreso médico de Australasia.

Michel Sauval: ¿Fue a Australia?

Oscar Zentner: Mandó un trabajo "*On Psychoanalysis*", escrito en 1911. Volviendo a nuestro homenaje, se invita a todo el mundo. Por supuesto, no viene nadie de la IPA que yo recuerde. Se nos temía mucho, de una forma muy loca. Empiezo a enseñar Freud y Lacan y la gente se da cuenta que es la primera vez que leen Freud desde Freud y no Freud desde Rickman. Ellos lo enseñaban desde Rickman que es el equivalente de Fenichel, pero peor diría.

Michel Sauval: Por lo menos Fenichel había estado más cerca de Freud.

Oscar Zentner: Bueno uno puede decir que Fenichel es opaco, pero te repite más ó menos a Freud. Son nuestros seminarios los que indirectamente hacen que la Standard Edition se empiece a comprar en Australia.

Gerardo Herreros: ¿Ya hablabas inglés bien?

Oscar Zentner: Lo hablo bien pero la lengua materna es la lengua materna.

Norma Ferrari: ¿Y cómo hacías para la transmisión a los grupos?

Oscar Zentner: Haciendo de la necesidad una virtud, que es como concibo al análisis, y por donde pasa la transmisión. La transmisión pasa evidentemente por la clínica, pasa por un análisis. Eso no quiere decir que con que alguien tenga un análisis, incluso con el mejor analista, eso sea garantía de que se le va a transmitir el psicoanálisis. Como con el ajedrez, la transmisión no consiste en saber como abrir el juego o cerrarlo, sino como ponés cada pieza jugándolo. Sin análisis no hay transmisión, pero el análisis no es garantía suficiente de transmisión. El psicoanálisis acá en Buenos Aires como en cualquier otra geografía, ocurre siempre en lengua extranjera. Y es así porque a diferencia del chiste - y ésto lo digo irónicamente y en serio a la vez - el psicoanálisis no es chiste. En el chiste uno demanda del otro una aprobación, ser de la misma parroquia por supuesto, y la aprobación del chiste. Si vos lo aprobás es un chiste, si no, no lo es… el psicoanálisis no tiene nada que ver con eso y el análisis sucede en lengua totalmente extranjera, es decir no hay parroquia compartida. Si la hay nos encontramos con el adoctrinamiento pero no con el análisis. Esa es mi postura, en la que pienso que me ayudó el haberme obligado a aprender otro idioma. Pero por supuesto, aprendiendo otro idioma uno puede terminar en la locura de un Torok que habla del bla-bla-bla del Hombre de los Lobos.

Michel Sauval: Abraham y Torok...

Oscar Zentner: Si, Abraham y Torok. Por supuesto, uno puede terminar en esa locura porque todo es "significante". Pero si se sabe que todo no es significante, si te das cuenta que hay límites no solo del psicoanálisis, sino también de la interpretación, y que esclarecer el enigma es enigmatizarlo aún mas entonces tenés en claro que también hay límites en la transmisión. En un artículo que escribí hace unos años "*Del psicoanálisis, lo que se transmite no se enseña*", uso las formas lógicas de la sexuación de Lacan para mostrar porqué el análisis puede ser posible pero nunca puede ser necesario - necesario en el sentido lógico. Esa perspectiva, que es lógica, a mí me permite ordenarme respecto de mis propios límites y los del psicoanálisis… bueno, enseño con mucha dificultad con el inglés al comienzo por supuesto pero evidentemente la gente escucha y me permite - lo que no esta nada mal en su momento - escuchar cosas que cuando vos hablas en lengua materna nunca vas a escuchar. Volvemos a la cuestión de la lengua, no?

Michel Sauval: Serían como dos Freud. Uno, el que se lee en español y otro, el que se lee en inglés...

Oscar Zentner: Eso te pasa durante un tiempo, después ya no. Después es como mis tres hijos, que son todos bilingües, y yo ya no pienso en un idioma para pasarlo a otro. El cambio castellano/inglés - inglés/castellano es una cosa que ya no hago. Al principio sí, y no te pasa con Freud, te pasa con vos. Al principio de mi aprendizaje del inglés había dos Oscar Zentner.

Michel Sauval: Me tendrías que explicar como se hace porque yo, eso todavía no lo tengo resuelto. Yo todavía soy dos Michel Sauval (risas).

Oscar Zentner: Entiendo tu punto y estoy de acuerdo pero quiero decir que había uno que hablaba inglés y otro que hablaba en castellano, y eso es tremendo. Quiero decir hasta cierto punto intolerable.

Michel Sauval: Y en esa tarea de enseñanza, ¿no hubo por añadidura un releer a Freud?

Oscar Zentner: ¡Totalmente!

Michel Sauval: No debe ser lo mismo cuando uno lo relee en otra lengua.

Gerardo Herreros: Casi a la letra en serio...

Michel Sauval: Me refiero a la letra, pero al efecto de leerlo en otra lengua.

Oscar Zentner: Yo no hablo el alemán pero tengo la Gesammelte Werke y leo con un texto y el otro cuando quiero ver en particular lo que dijo Freud. La lectura es obviamente una lectura nueva. Pero también es válido aceptar que toda re-lectura, aún dentro de la misma lengua si es propicia es una lectura nueva.

Gerardo Herreros: ¿Vinieron otros lacanianos de otros lados?

Oscar Zentner: Eso comienza después. Se publicó algo mío muy tarde, recién en 1982, en Ornicar? 25, y digo muy tarde porque se debió haber publicado dos años antes y por algo lo cité a Borges en "La historia universal de la infamia". Hay recuerdos que es mejor dejarlos dormir cuando son desagradabes, pero tal vez sea necesario decir que tanto a María-Inés como a mí se nos amenazó, muy específicamente. Nos llegó una carta, traída a mano, de un oficioso de la IPA, antes del homenaje a Freud en 1979. Yo no estaba en el consultorio en ese momento y la carta se la entregan a María-Inés. Esta persona, que ni siquiera vale la pena nombrarla porque es despreciable, llega entonces con la carta que no es de él sino de un analista didacta de la IPA australiana. La carta es de amenaza total. Uno de los párrafos menciona a un profesional a quien se lo había amenazado con un juicio legal por haber ejercido sin tener permiso del cuerpo profesional - cosa que en realidad nada tenía que ver con nosotros pero intentaba frenarnos. Yo tomo la carta y lejos de frenarme decido ir a ver, carta en mano, al emisario - que les recuerdo es un didacta de la IPA Australiana - y que me recibe con aprehensión y me dice que si nos llamamos psicoterapeutas y no psicoanalistas - y esto es textual - nuestro consultorio estaría lleno con los pacientes que nos derivarían. Le respondo "¿Sabe cual es el problema? Que yo soy psicoanalista y psicoanalizar es lo único que sé hacer, no sé lo que es la psicoterapia. No sabría practicarla ni tampoco querría". Efectivamente durante algunos años no nos derivaron pacientes pero eso no impidió que las demandas de análisis nos llegaran, muchas de entre ellas segundos análisis de analizantes de la IPA. Claro, para ese entonces estaba la audiencia de nuestros seminarios teóricos y clínicos y nuestro trabajo de hospital, yo daba seminarios en el Prince Henry's Hospital y era Consultant Psychoanalyst en el Alfred Hospital, mientras que María-Inés en esa época daba sus seminarios en el Royal Children's Hospital…

O sea que a pesar de ese intento de sabotaje los analizantes llegaron. Esa actitud cambió totalmente con el tiempo. A la única persona de esa época, ya lejana y desagradable, que tengo que rescatar en ésto es una pionera analizante de Balint, excelente persona, respetuosa de las diferencias. Esta analista a quien Ernest Jones manda a Australia, se llamaba Clara Geroe. La última vez que conversamos - murió en 1980 - me dice inesperadamente, estábamos en la casa de ella "Pero entonces para usted Ana Freud, ¿no es psicoanalista?". Le digo "Para mí, la verdad, no. Lo que Ana Freud hace no es psicoanálisis, sino pedagogía adaptativa". Después me quedé pensando que Geroe evidentemente entendió mucho de lo que yo dije porque si no, de donde venía esa pregunta. Habíamos hablado de psicoanálisis, de Ferenczi, Freud, Klein y Lacan y no habíamos particularizado nada en la conversación que yo recuerde de Ana Freud. Fue ella, Geroe, la que me contó, porque le pregunté, porque me interesa mucho la historia del psicoanálisis, si era verdad la historia de Jones respecto a Ferenczi muriendo psicótico. Me dijo que en absoluto, que era mentira, cosa que después pude comprobar cuando nos invitó la IPA de Budapest a dar un seminario, en el 98, cuando también hablé con un analista húngaro que había conocido a Balint, que me confirmó que no, que Balint lo vio a Ferenczi hasta último momento, y que no estaba psicótico. Jones es un personaje de los que el psicoanálisis nunca ha carecido, y pienso que ahí es donde se entiende la frase de Lacan "el psicoanálisis puede muy bien llevar a la estafa". Al mismo tiempo, Jones es alguien que hizo mucho, sin duda, pero en la historia del psicoanálisis inglés, y en sus relaciones con los Strachey, se confirma que lo que decía esta persona es cierto. ¿Ustedes leyeron la necrológica de Jones sobre Ferenczi? No tiene desperdicio. Recuerdo esta frase "fue como un cometa pero lamentablemente no alumbró hasta el final."

Michel Sauval: Publicaron hace poco un libro con todas las circulares del comité secreto donde aparecen los conflictos y las tensiones entre Jones y Ferenczi.

Oscar Zentner: Jones había sido el analizante de Ferenczi. Recordemos que Ferenczi, en aquel momento era una de las figuras más importantes del psicoanálisis por su originalidad y cercanía a Freud… pero Jones no pudo perdonarle nunca a Ferenczi el haber sido analizante de él. Después de esos diversos encuentros, o encontronazos, en Australia las cosas empiezan a mejorar y como dije antes, los analizantes llegan y hay un cambio radical del clima de trabajo. En el 80 recibimos la famosa invitación para ir a Caracas, y es en el 80 cuando tengo mi primer contacto con Lacan… a quien le llevo el libro publicado por The Freudian School of Melbourne. Me acuerdo el momento en que Gloria se acerca con él, me lo presenta, le doy el libro y charlamos unas pocas palabras. No les voy a decir que Lacan me dijo "Que bien!" y entonces a partir de ahí... (risas)

No… no les voy a decir eso. Charlamos unas pocas palabras. Sí en cambio querría contarles un recuerdo respecto de Lacan. Cuando voy a un cóctel para el fin de Caracas, en la casa de Diana Rabinovich, yo salgo al balcón y al poco rato viene Lacan caminando con dificultad, junto con otra persona que trae una silla, él se sienta y lo deja solo. Lacan estaba ahí y estamos unos 10 minutos los dos solos… lo encontré con la mirada hacia las luces de la noche. No se porqué, pero me acordé de como termina Edipo en Colona, los finales de Edipo… hoy pienso que Cato había aprendido griego a los ochenta años, y que Goethe había completado el Fausto también a los ochenta… a Lacan el reconocimiento le había llegado mucho antes, pero igual pensé que cuando el reconocimiento llega es tan tarde que lo hace casi de la mano de la muerte. Esto no es una iluminación ni una impresión universal pero a mí me dio la sensación de una absoluta soledad. Uno puede tener carisma, ser seguido por una muchedumbre, ser un maestro, transmitir, pero con ello hay un precio, hay una cosa de soledad inmensa. Ahí conozco también a Miller… recuerdo algo que ahora suena divertido y es que para ir a Caracas había que mandar la foto de uno. Como después me hice muy amigo de Laurence Bataille, le pregunté, "¿decime, Laurence, para qué es ésto de la foto?" me dijo que era una forma de poder saber de antemano quién era quién, para reconocerlos y ubicarlos.

Recuerden que estamos en el año 80, cuando todavía no se tenía demasiada información sobre lo que pasaba e iba a pasar a partir de la disolución de L'école freudienne de Paris. Aún así, si hubiera recibido una invitación de Freud obvio que hubiera ido aunque Jones estuviera al lado. Pero sería mentir decir que yo tenía idea de lo que se jugaba en Caracas. Me llamo la atención la elección de Caracas como lugar… pero con los años mi percepción es clara, Caracas era un desierto y desde Caracas se podía fundar lo que ya había sido fundado en otro lado, especificamente en Buenos Aires por Oscar Masotta… para otros quizás pudo haber habido otros motivos.

Me acuerdo que Gerard Miller me dice "¿lo conoces a Jaques-Alain Miller?" Yo no sabía que eran hermanos y recuerdo su cara de sorpresa por eso. Se suponía que debía saberlo, incluso lo que había hecho cada uno. Después conocí a toda la gente que estaba ahí, conocí a Dumézil, a Simatos, que fue secretario hasta último momento de la Ecole freudienne, a Melman lo conocí graciosamente porque me acerqué a él pensando que era Safouan. Se lo pregunté y me contestó que no era él, que Safouan era el que estaba al lado. Ahí comenzó mi larga amistad con Safouan. Ah! tengo un diálogo... Al finalizar Caracas Miller coordina las opiniones de todo el mundo. Hubo algo que me impresionó… como la soledad de Lacan. Yo levanté la mano y dije "es muy difícil hablar delante de Lacan". Me refería, obviamente, a la función superyoica que la presencia de Lacan ejercía, una especie de superyo lacaniano. Miller me contesta "entonces imagínese como será para nosotros en París!" Ese fue un diálogo público, pero yo quise decir mucho más que eso, de alguna manera me estaba refiriendo a lo que le había comentado a un colega francés, y era que Freud estaba demasiado vivo, pero tal vez porque yo tampoco sabía muy bien qué quise decir con eso de demasiado vivo, pero obviamente me estaba refiriendo sin saberlo, o sabiéndolo metafóricamente, o por represión, a Lacan, y entonces quedó como algo cerrado. Creo que tiene que ver con cosas que a uno le vienen como un golpe y solo las puede explicar mas tarde… como por ejemplo las dificultades de lo que es la transmisión del psicoanálisis, como realmente qué es enseñar. Yo separo las dos cosas, para mi no es lo mismo, están separadas porque corren en distintas direcciones.

En el 82, siguiendo con ésto de la invitación de Lacan, voy a París. Por supuesto me entero que Lacan muere, y entonces la pregunta podría ser ¿por qué vas a París si igual Lacan ha muerto? Muchos decidieron no ir. Tontamente o no, voy a París porque la invitación había venido de Lacan. No quiero darles acá la impresión de alguien que tenía en claro cuales eran las cartas en juego, al contrario, no tenía la menor idea, o sea que estaba en la mejor posición de alguien ingenuo, desprejuiciado al respecto. Cuando llego a París en el 82, y participo en la conferencia, comienzo a percibir las diferencias… se despliega un cuadro que anticipa la dispersión, la eclosión que ocurrirá. Converso con analistas dentro de L'école de la cause, y analistas que estaban en contra de la disolución de L'école freudienne… eso me da información

que hasta el momento había carecido. Vos hace un rato mencionaste el comité secreto de Freud y de alguna manera eso se engancha con la cuestión de que había una clasificación muy concreta de los participantes. ¿Y porqué asombrarse? Pero uno se asombra cuando le toca a uno... Yo no era de las personas más gratas para parte de los organizadores argentinos de Caracas por pequeñas y mezquinas viejas historias de la época de la facultad, motivos antiguos, amores no correspondidos. En el 82, Miller me ofrece la representación de él en Australia pero para ese momento ya es claro para mí que me sería imposible trabajar con él… imposible porque cuando se discute si se va a hacer el próximo encuentro en Buenos Aires, creo que fue en el 83… soy partícipe de una reunión en la cual se decidió efectivamente que va a ser en Buenos Aires, y solo después se llama a una asamblea para plantear "democráticamente" y luego votar … algo que ya se había decidido que el próximo encuentro se haría en Buenos Aires. Miller y Eric Laurent decían a la Asamblea que ellos habían estado en Buenos Aires y que la situación política estaba bien, mientras que las noticias que yo tenía eran muy diferentes… Esto fue antes de Malvinas creo... Decía que entonces Miller me ofrece representarlo a él en Australia, diciéndome que me daría el permiso para traducir los seminarios de Lacan al inglés… con todo lo que eso potencialmente implicaba. No acepté y a partir de ahí hubo un solo contacto más que fue como editor de los Papers de la Freudian School of Melbourne - en ese momento y por varios años mas yo era director de la escuela también… Cuando fundamos con The Freudian School of Melbourne con María-Inés, fundamos también la revista, que fue la primera revista de psicoanálisis en Australia y primera revista lacaniana en habla inglesa. Les recuerdo que no existía ninguna otra publicación en ese momento, en 1979, y de hecho hasta muchos años mas tarde. Mi último contacto con Miller fue epistolar. Queriendo publicar el resumen del seminario "La relación de objeto" que hizo Pontalis, le escribo una carta a Pontalis, quien me responde positivamente, dándome su permiso. "Pero le sugiero" escribe "que por cuestiones legales le pida permiso a Jacques-Alain Miller". Entonces le escribo a Miller, le digo que tengo el permiso de Pontalis, y sabiendo que ese resumen fue aprobado por Lacan mismo, si nos permitiría publicarlo. Responde negativamente, diciendo que ni éste, ni los futuros seminarios que Lacan iba a dar después, supongo… (risas).

Michel Sauval: ¿Quiénes son los que toman la representación de Miller en Australia?

Oscar Zentner: La representación se oficializa en 1986 desde París. No los voy a nombrar, si me disculpas, dado que nos llevaría a otros terrenos que los del psicoanálisis. Lo último que escuché es que se han dividido, uno de ellos sigue coherentemente millerista mientras que los otros, cuyo oportunismo los caracteriza, ahora - por lo que dicen ser cuestiones éticas - son solleristas. Pero al mismo tiempo, por si las moscas - aunque no descarto que seguramente deben tener también otra vez cuestiones "éticas" - sin soltar su afiliación a la Asociación mundial de psicoanálisis. Estos dos últimos son un par de psicólogos que aterrizaron y que después de algunos años se "graduaron" de psicoterapeutas enterados como estaban de la amenaza hacia nosotros y de la ventaja de la derivación de pacientes que como "premio" podían lograr con esa denominación. Cuando, después de diez años de la existencia de The Freudian School of Melbourne, de nuestras publicaciones, y de nuestros seminarios, en los cuales debo recalcar que en ningún momento dejamos de llamarnos psicoanalistas vieron que a pesar de las amenazas nuestro trabajo era auspicioso, se animaron y parece que decidieron que al final podía haber ventaja en llamarse psicoanalistas.

Michel Sauval: ¿Todo ésto pasa en Melbourne?

Oscar Zentner: Si, ésto pasa en Melbourne.

Michel Sauval: ¿Todo el movimiento del Psicoanálisis pasa por Melbourne, o en Sydney también hay psicoanalistas?

Oscar Zentner: Sydney tenía otro húngaro, Peto, también analizante de Balint creo, y es el primero que cita en sus trabajos a Lacan. Pero, para que tengan una idea, él tomó el estadio del espejo como el espejo ese que vos tenés en el corredor. Cita a Lacan hasta el momento en que a Lacan se lo expulsa de la IPA. Pero Peto se va a EEUU y cuando se va en Sydney no queda prácticamente nada. Hoy si, hay psicoanalistas en casi todos los estados de Australia, pero los lugares más importantes son Melbourne y Sydney. En el 89 renuncio como Director de la School, luego como Editor de los Papers y en el 92 renunciamos María-Inés y yo de la escuela. Nuestra carta de renuncia se publicó en los Papers of The Freudian School of Melbourne, en el volumen 13, de 1992. La renuncia tiene que ver con nuestra posición en relación a la transmisión, enseñanza y formación de psicoananalistas. Eso fue muy mal tomado por amigos míos. Fue tan mal tomado por amigos como bienvenido por enemigos (risas)… no estoy hablando

dentro de la escuela sino por enemigos, afuera. El único que tuvo una actitud coherente fue Safouan que me dijo "Oscar, lo que vos hiciste con María-Inés fue perfecto". El habla desde una perspectiva con la que estoy de acuerdo, y que no se corresponde con la moda de estar fuera de una institución. No digo que sea ni mejor ni peor… El destino de Freud fue prestar su nombre a la internacional hasta el final. El destino de Lacan fué ambiguo, por un lado disolvió y por el otro re-fundó. En su momento pensamos que valía la pena proponer otra solución, ver que pasaba si uno se quedaba afuera de lo que uno había fundado, separado, cosa que salvo Safouan, los otros amigos y colegas franceses no entendieron. Nos preguntaban mas o menos "¿quién les hizo el golpe?". No hubo nada de eso, fue como lo escribimos. No hubo diferencias teóricas, hubo razones teóricas. El derecho que tengo yo, y María-Inés, de decidir en un determinado momento que no.

Norma Ferrari: ¿Podes definir un poco más eso de que no son diferencias teóricas, son razones?

Oscar Zentner: Diferencias teóricas serían que el tipo de psicoanálisis que los analistas de la escuela de Melbourne practicaban no hubiera tenido nada que ver con lo que nosotros planteábamos como lo que es el psicoanálisis. En ese caso hubiera habido diferencias teóricas. Lo que llamamos razones teóricas, quizás sea muy ampuloso llamarlo razones teóricas, quizás sean solo razones. Lo que llamamos razones teóricas era ver si se podía crear unas posibilidad que no implicara ni disolver ni prestar tu nombre hasta el final, sino sugerir una solución diferente, separarse... y si lo que fundamos continúa o no continúa, no es mérito nuestro, es mérito de la gente que queda.

Michel Sauval: ¿Y quien fué tu analista?

Oscar Zentner: ¿Porqué?

Michel Sauval: Bueno porque se impone en función de lo que dijiste.

Oscar Zentner: Te lo agradezco… Bueno, recuerdo una anécdota que comentaba Pichon y que era que una vez en el Vieytes se cruzó con un psiquiatra que le preguntó como estaba, a lo cual Pichon respondió "porqué, ¿se me nota?" Tuve tres analistas, que eran de la APA. El primero me ayudó en un momento en el cual yo estaba en profunda crisis, confundido por dejar medicina y sopesando si estaba dispuesto a hacer el ingreso a la UBA, a Filosofia y Letras, en la carrera de Psicología… el segundo análisis fue un fracaso total, casi diría nocivo, y el último, el que en considero mi análisis, fué con Marilú Pelento… hoy no sé si estaria de acuerdo con algunas cosas pero eso es irrelevante.

Guillermo Pietra: ¿Como es lo que llamaríamos el ambiente psicoanalítico allá, que tipo de pacientes...?

Oscar Zentner: Las presentaciones allá son parecidas a las de acá. El análisis allá es como era acá hace muchos años, muchos años… todavía es algo que difícilmente alguien va a comentar con otro, se empieza recién ahora a comentar… pero a grandes rasgos la misma patología, histerias, las que veo ahí no son distintas a las que veía acá, la neurosis obsesiva tiene pasaporte internacional, las fobias… es lo mismo...

Norma Ferrari: ¿Adicciones?

Gerardo Herreros: ¿Fobias?

Oscar Zentner: Con respecto a las adicciones la situación es grave a varios niveles ya que a diferencia de algunos años atrás las drogas son muy accesibles, el mercado es barato, y entonces lo que antes estaba restringido a un círculo esta ahora abierto al consumo casi masivo. Me refiero no solo a la población adulta sino a la adolescente y menor, en las escuelas primarias. Marihuana, crack, heroína, cocaína… el repertorio es universal, y junto a la accesibilidad está el intento de sectores del gobierno de frenar su uso introduciendo diversos modos de legalizarla, como forma de frenar el no solo el número creciente de muerte por sobredosis sino el uso de jeringas contaminadas para evitar la difusión de hepatitis, etc. Pero en general no son casos que llegan al análisis y las raras veces en que lo hacen, la demanda, al ser suscitada por un motivo agudo, oscurece no solo su raíz crónica sino que pareciera problematizar en dónde y en qué se articula el deseo de ese sujeto singular con su adicción. La consulta en hospital, o en las clínicas es diferente. Aparte de la adicción, encontrás hogares destrozados, tenés que ser un ingeniero

para poder seguir los diagramas de familia en un pizarrón... y luego el maltrato... el incesto… Tener escasos recursos por el hecho de que se hable en inglés no es diferente…

Guillermo Pietra: Como la película de la vecina Nueva Zelanda "El amor y la furia".

Oscar Zentner: "Once Were Warriors". El título título en inglés es mejor, dado que rescata que... "Una vez fuimos guerreros" y se refiere a los maoríes que lograron por las luchas feroces con que se opusieron a los ingleses, a diferencia de los aborígenes australianos, un trato casi de igualdad por parte de los colonizadores. Esa película que ustedes vieron es parecida a los casos de hospital y clínica que superviso. Pero no son pacientes que vendrían al consultorio. Además hay otra cuestión, todos los analizantes que vienen a vernos a nosotros saben que pagan todo el análisis de su bolsillo. Quizás a ustedes no les sorprenda porque así fue al menos como yo pagué mi análisis. Pero en Australia en cambio, en un tratamiento con un psiquiatra el estado devuelve al paciente casi el 80 por ciento de los honorarios pagados. A pesar de eso hay personas que vienen a analizarse con nosotros...

Michel Sauval: O sea que el análisis es una elección... como acá...

Oscar Zentner: Exacto… pero lamentablemente, por que no lo ven así hay muchos que no son médicos y que reclaman que el estado considere los tratamientos de igual forma. Yo pienso que ésto va a ser un paso hacia atrás porque entonces terminaremos teniendo a alguien cuyo tratamiento será un contrato casi perverso donde aparentemente podrá demandar sin pagar el precio implícito en su deseo. Una expresión corriente es "value for money" que es algo que yo lo entiendo pero que me parece inconcebible, inconcebible que alguien me venga a ver por un análisis y que me pregunte si va a obtener del análisis el equivalente del dinero que pone. Es una pregunta marciana para mí. O sea que desde todo ángulo el que me demanda un análisis no tiene otro Otro que aquel que un análisis medianamente exitoso puede reducir a un otro. Veo en algunos análisis de control cuanta dificultad se introduce para el análisis cuando es efectivamente el servicio social del estado el que se hace cargo del grueso de los honorarios.

Michel Sauval: Para la cultura inglesa ¿no?

Oscar Zentner: Exactamente, estoy rescatando alguno de los obstáculos pero con el que hace esa pregunta sé que no voy a poder trabajar. Es una pregunta común...

Michel Sauval: Me imagino que mucho más que acá, porque como acá el dinero, el valor de las cosas, está muy perdido, en culturas o economías más sólidas...

Oscar Zentner: He dado seminarios en la Universidad de Harvard... después hubo personas que me pidieron supervisar. Y recuerdo esta charla que fue fascinante, una de ellas me dice "Hay otra persona que quiere también supervisar con vos, pero te pediría que no seas demasiado duro". Le digo que no, que en absoluto, que yo en una supervisión considero que si uno no aprende de los errores ¿de donde va a aprender? Y dice "no, no, no seas duro con el dinero". No lo pude creer.

Norma Ferrari: ¿Por qué?

Oscar Zentner: No solo porque de la persona que me estaba hablando era una persona que no tenía problemas de dinero sino porque era un típico caso de querer obtener algo por nada. Además me pareció divertido eso de que no seas duro era por los honorarios… Lo puntual es que la gente que viene a analizarse con nosotros quiere un análisis. Por lo menos una primera cosa está clara.

Michel Sauval: Es paradójico, podríamos decir que Melbourne comparado con Buenos Aires es el desierto para el psicoanálisis...

Oscar Zentner: Sin ofender (risas)…

Michel Sauval: Sin embargo la demanda es mas clara que en Buenos Aires, donde se supone que todo el mundo debería saber de que se trata.

Gerardo Herreros: Hay que armar la demanda de psicoanálisis.

Oscar Zentner: La demanda ahí es clara, no con todos por patología, pero es clara. Es genial y esto tiene que ver con la cosa humana ¿sabés quien no te va a decir que quiere un análisis que no le cueste? La persona que, aun siendo de ahí, no tiene dinero pero que realmente lo quiere. Yo nunca he negado un análisis a alguien que genuinamente quiere un análisis. Sí lo he negado a personas que pudiendo pagarlo muy bien no lo querían, pero no a alguien que realmente quiere un análisis y donde la demanda está formulada claramente. Por supuesto que gratis no trabajo. Hay que tener cuidado y no confundir la demanda del otro con lo que puede ser la demanda de uno, no convertirlo en una especie de "a mí me hubiera gustado analizar a Joyce". Eso sería una charla, no sería un análisis.

Norma Ferrari: Si te parece hablemos un poco de la clínica de las psicosis.

Oscar Zentner: Como no. Nosotros introdujimos el psicoanálisis en el hospital. La presentación de pacientes fue un hecho de la Freudian School of Melbourne y todavía eso continúa. Eso fue una experiencia hermosísima, eso fue una experiencia tan virgen, pero virgen en todo sentido de la palabra ¿no? Y sin sangre. Eso fue la relación con el hospital psiquiátrico. Aprendimos, entre muchas otras cosas, que la mayoría de diagnósticos que tenían la etiqueta de esquizofrenia eran paranoias. No es raro encontrar en pedidos de tratamiento, por parte de padres que sienten que han agotado casi todos los recursos con adolescentes diagnosticados como esquizofrénicos y medicados casi rutinariamente, tanto paranoias incipientes como neurosis obsesivas graves confundidas con psicosis. Pero querría retomar lo que Michel dijo respecto a la demanda en Buenos Aires y en Melbourne, porque podría haber dado la falsa idea de que aquello es el paraíso de la demanda analítica. No lo es, dado que paralelamente a lo que ya he relatado, la presión para la prescripción de la medicación es muy fuerte, cosa que no era así para nada cuando yo trabajaba en Buenos Aires… En cambio, hubo algo muy distinto respecto a como introdujimos el psicoanálisis en Melbourne y eso me lo hizo notar Safouan, quien estuvo dos veces en Australia, en el 83 y en el 86, cuando me dijo "es interesante que lo que ustedes lograron en Australia es distinto a lo que se hizo o se pudo hacer con el lacanismo en lo Estados Unidos". Y creo que es cierto.

Gerardo Herreros: ¿En que sentido?

Oscar Zentner: Pienso que de alguna manera está más cerca de la cosa europea, quizás por la tradición de contacto de Australia con Inglaterra, aunque sea de costado, y esta menos contaminado de una mentalidad de psicoanálisis americano. Además porque la escuela no entró a través de departamentos de literatura o de departamentos de filosofía, sino que entró como una escuela del campo del psicoanálisis sin concesiones, y clínicamente. O sea que replanteábamos las relaciones entre el psicoanálisis en intensión y en extensión, cosa que sigue siendo problemática. Desde esa perspectiva también dista de los Estados Unidos…. cuando leo, supongamos en el campo de la literatura, una critica literaria contaminada por el psicoanálisis, me resulta insoportable. Encuentro, por lo menos en mi experiencia, que no es ni crítica literaria ni es psicoanálisis y lamentablemente también ocurre la cosa al revés, y esa actitud se lleva a la clínica.

Michel Sauval: Torok y Abraham.

Oscar Zentner: Claro. Se hace a tal punto...

Michel Sauval: En ese sentido cual fue tu enganche con los Estados Generales? Porque hay una marca ahí, un tanto derrideana...

Oscar Zentner: No tengo nada que ver con eso... Soy amigo de Allouch... Yo recibí una invitación de Roudinesco a quien conocí por Safouan en París y había una lista de analistas que estaba ahí, que pensé... a Mayor no lo conocía, de Derrida, además de "El título de la letra" que ni siquiera es de él digamos, no había leído mucho. De mi parte, fue un error, fui a París. Aunque quizás no fue un error, hice dos pequeñas intervenciones, en la mañana dije "lo que se reprime vuelve" y en la tarde dije que lo que se reprimía muy obviamente tenía nombre y apellido - era Lacan, y volvía permanentemente. Además mi trabajo sobre Borges es totalmente una denuncia a ese tipo de pase de campos (entre extensión e intensión y viceversa). Hay una nota a pié de página en la que digo que no voy a analizar cual fue el contacto que tuvo Borges con la primer mujer que lo inició sexualmente…

Michel Sauval: No es desde la psicología del personaje...

Oscar Zentner: Exactamente, para nada. Creo que fue un error pero al mismo tiempo pienso que fue importante haber ido y haber dicho lo que dije. Fue un error y he hecho errores, como mucha otra gente.

Gerardo Herreros: Yo querría retomar como fueron tus dos encuentros con Borges, de quien soy un fanático lector.

Oscar Zentner: Como todo encuentro con alguien muy importante te das cuenta después de lo que podrías haber aprovechado y se te pasó. Ahora recuerdo que cuando Heine fue a visitar a Goethe cuenta que cuando estuvo frente al gran escritor que era, de lo único que se le ocurrió hablar fue de los árboles que había en el camino que tuvo que transcurrir para entrar a casa de Goethe… Yo lo fuí a ver a Borges en el año 80, a la vuelta del encuentro con Lacan en Caracas. Nos habíamos auto-exilado hacía tres años y al pasar por Buenos Aires por vez primera, un hermano mío, escritor, me preguntó que querría hacer en Buenos Aires, si podía hacer algo por mí, y le dije que sí, que quería que me consiguiera una entrevista con Borges. Me la consiguió, y Borges me recibió en su casa. Me acuerdo que me recitó un poema en inglés y mostró curiosidad por Australia. Eso le interesó. Él tenía una idealización de la lengua inglesa. Es obvio que su educación era inglesa. ¿Por qué? Y tiene que ver con tu pregunta. El inglés medianamente culto es un tipo que recita en voz alta. El discurso público es muy importante en el habla inglesa. Extraño como les parezca, eso tiene que ver con la Grecia Antigua. O sea que ahí la contradicción es grande, por un lado el utilitarismo, y por el otro ésto que me encanta, que es muy lindo, es lindísimo. Borges empezó a recitar algo de un poeta en inglés. Le dije que de donde vengo es un desierto y fue muy benévolo porque me respondió que era un país muy joven. "Bueno pero el nuestro es también un país joven", agregué… pero lo que no quería escuchar no lo escuchaba. Me invitó para el día siguiente, yo quería hablar del tiempo con él… pero no hubo caso.

Gerardo Herreros: ¿Que edad tenía entonces Borges?

Oscar Zentner: Debía tener 80 años, hablamos de otras cosas, hablamos de "Las Delicias" porque yo había estudiado en el Normal de Lomas de Zamora y de adolescente iba a bailar a un hotel de Adrogué que se llamaba así, donde según me dijo él a veces paraba. Ahora le hubiera preguntado otras cosas, por ejemplo sobre "La memoria de Shakespeare". Como no se lo pregunté lo tuve que trabajar! El año pasado escribí un trabajo sobre ese cuento suyo. Todo lo que uno quiere preguntar y no pregunta es sobre lo que yo pienso que se sigue trabajando a lo largo de la vida, y esto creo que responde un poco a la pregunta de la dificultad de la lengua, que no se resuelve de un día para el otro, y si es algo que en realidad trabajás, también lo hacés inconscientemente… El trabajo más lindo que escribí es el homenaje a un amigo mío australiano que murió, que fue leído en el Lacanoamericano de Porto Alegre, y que se llama "Las desaventuras de lo real". Ese trabajo es el producto de un sueño, y todo sueño es construído sobre restos diurnos. Hoy a esos restos los llamaría preguntas no preguntadas. Me desperté de ese sueño y me fui a escribir… es un trabajo que en su escritura tiene la estructura de una banda de Moebius, y no a propósito.

G.H: Ahora yo tengo la sensación de que todo esto que nosotros te fuimos preguntando en torno a la dificultad de la lengua para la transmisión, lejos de haberte jugado en contra, habría enriquecido tu práctica.

M.S: Casi le tendríamos envidia ante los obstáculos del sentido común de nuestra lengua (risas).

O.Z: Para que no me tengan envidia, recuerden que ahora están hablando con alguien en otra posición, porque al principio fue muy duro. Los primeros 5 ó 6 años fue muy difícil… estar en una lista negra. Pero quizás así pude trabajar algo que de otra manera podría haber quedado no trabajado. Por eso es que yo marco más la parte positiva… si hubiésemos hablado antes, hace dieciocho años atrás digamos, todo hubiera sido distinto. Me acuerdo siempre de esta frase que si no me equivoco es de Goethe "Nada nace si no es de la necesidad, si no es de la urgencia". ¿Es de él? Y es verdad, y también me acuerdo de lo que dice Lacan citando a Goethe "Si tenemos la suerte, si las condiciones están dadas, habrá pensamientos". Así como por otras cosas no me jugaría, por el psicoanálisis me he jugado siempre y me interesa...

Gerardo Herreros: Oscar, y vos marcabas en el comienzo de la charla que fue muy dura al comienzo la cuestión con la IPA, pero después contaste también la cuestión con Miller. Siendo menos cantidad de analistas ¿se establecieron lazos con los seguidores de Miller?

Oscar Zentner: My apology for de French language "Il n'y a pas de rapport sexuel" (risas).

Norma Ferrari: Con lo cual uno tiene que pensar que toda tu experiencia de analizante ha sido en la Argentina.

Oscar Zentner: Ah claro, y en eso soy muy freudiano… la ballena y el oso polar habitan territorios diferentes. También, es una cosa que suena extraña pero ¿cuál es una condición que tiene que tener alguien que quiere ser analista? No cabe duda de que un cobarde no puede ser analista, no cabe la menor duda. Lo aprendí primero leyendo, lo aprendí después haciendo. ¿En quién lo leí? En Freud. Ustedes se acuerdan la anécdota de Freud viajando en el tren cuando le dicen "Judío de porquería, cerrá la ventana". El tenía abierta la ventanilla y creo que la respuesta de Freud fue "Si querés cerrarla - en alemán culto me imagino - hacelo vos". Quiere decir "no acepto". Ustedes recuerdan la decepción de Freud cuando le pregunta al padre qué es lo que hizo cuando te tiraron la gorra al suelo… el padre de Freud no hubiera podido ser psicoanalista. En ningún instituto o escuela de psicoanálisis se lo dice, pero es básico, no se puede ser un cobarde y ser un psicoanalista, porque de un psicoanalista lo menos que se puede esperar es que al menos tenga una idea de cual es el valor que tiene su deseo, no el valor de la madre, del padre, sino el valor que tiene su deseo. El cobarde, como lo remarca Lacan, es el único que no podría darle el verdadero valor a su deseo, que es distinto que conocerlo. Justamente ser capaz de dar valor a algo que es totalmente desconocido, que no se lo conoce, y que por lo tanto no hay ningún tipo de garantía ni al comienzo ni al final, y que igual esa persona pueda jugarse por ello… Cuando veo "colegas" que despliegan cobardía es para mí un obstáculo mucho mayor que si son ó no milleristas. Eso tampoco te lo puede dar un análisis. El análisis no puede proveer valentía ni pasión. Lo de la pasión, mejor dicho la de su falta, es una psicopatología que escucho en la clínica - una falta muy grande de pasión. Cuando en Harvard charlábamos caminando, una persona me preguntó sobre el psicoanálisis, y le dije "hay una condición que posiblemente nadie te la diga, hay una condición que nunca puede faltarle a un analista y es que un analista no se puede dar el lujo de ser un cobarde".

Michel Sauval: Podríamos relacionar la cuestión de la cobardía con el miedo a perder.

Oscar Zentner: Pero Michel la vida, como todo lo que hacemos, es efímero, se termina antes incluso de que lo terminemos de hacer. Si en todo ésto en que uno pone la pasión, pone su sangre, pone sus horas, porque en todo lo que yo les conté, nos jugamos plenamente, era inconcebible haberlo hecho de otra manera. Todo lo que hacemos es efímero y si vivimos una sola vez… me acuerdo - y eso lo uso cuando enseño allá - me acuerdo de un ejemplo hermoso en una calle de Palermo, en Malabia, hace muchos años, alguien había escrito en un paredón "Dí tu palabra y rómpete. Nietszche" No sé si la frase es de Nietszche ó no. No sé si los códigos cambiaron tanto que tampoco sé si ustedes entienden lo que quiero decir.

Michel Sauval: Más ó menos.

Oscar Zentner: ¡Qué interesante! Dí tu palabra quiere decir pone tu deseo, ponte al servicio de lo único que te podés poner... Creo efectivamente que la frase es de Nietszche y que dice más o menos así "Tienes que estar preparado para quemarte en tu propia llama: como puedes renovarte sin haber primero devenido cenizas" y es de "Así hablaba Zaratustra".

Norma Ferrari: Apostate.

Oscar Zentner: ¡Sí! Sí, totalmente, y rómpete, no esperes reconocimiento. Esto también toca la cuestión de qué es ser un analista. Qué pasa con el problema del reconocimiento de un analista. La cosa está muy viciada a ese nivel también.

Michel Sauval: Es la ética de los bienes lo que domina todo.

Oscar Zentner: Claro. Totalmente de acuerdo. Si a un analista hay que reconocerlo ya ahí hay algo que está mal de entrada. Como está mal de entrada cuando tenés alguien en análisis porque quiere ser analista. No se puede. La única forma que se puede es ir en contra de esa demanda de querer ser analista, pero es muy difícil. Me acuerdo de una cosa que decía Ferenczi, y que por eso se ganó el malentendido de Freud y el odio del resto. Lo que decía era que los futuros analistas llegaban asintomáticamente, y que por lo tanto había que enfermarlos primero para poder analizarlos… en la APA de acá durante muchos años había una política implícita que asumía que los candidatos tenían que ser maduros… cuando escucho lo de la madurez me acuerdo de Dinamarca y hasta siento el olor de Dinamarca (risas). Si tenés un poquitito más de pasión, un poquito más arriba, ya hay algo que está mal con vos. Tenés que ser maduro. ¿Te pisaron? tenés que sonreír maduramente, tiene que ser todo muy maduro y adulto. En esa perspectiva lo que forman son neuróticos obsesivos.

Michel Sauval: Me gustaría que retomemos la cuestión del idioma. Leo todas las lenguas latinas pero nunca aprendí bien el inglés. Quizá por la cuestión de que antes de ser psicoanalista fui ingeniero y leía mucho inglés, pero siempre me pareció muy aburrido. No recuerdo algún encuentro con el inglés que me sedujera.

Oscar Zentner: Es interesante, es un lindo idioma, tenés expresiones que son impresionantes... por ejemplo ésta "The will is infinite and the execution confined, the desire is boundless and the act a slave to limit" (La voluntad es infinita y su ejecución limitada, el deseo es inagotable y el acto es un esclavo al límite) que es de Shakespeare y con la cual termino el trabajo al que me referí… "Las desaventuras de lo real".

Michel Sauval: El único texto sobre el que me enganché en serio fue Hamlet, a partir del seminario de Lacan. Hay varias frases o términos que le sirvieron a Lacan para desarrollar sus conceptos, como por ejemplo cuando trabajó, en Hamlet, lo de *I be your fall*: el momento previo al duelo entre Hamlet y Laertes, cuando ubica ahí la cuestión de falo. En este "fall" tan difícil de traducir, que tiene tanta semántica. Siempre de una lengua a otra hay un salto mortal, aunque para pasar del francés al español no deja de haber raíces latinas. Pero en inglés, es una estructura distinta, hay cosas que no se pueden, la sustantivación de los verbos.

Oscar Zentner: Verdad.

Gerardo Herreros: A mí me llamó la atención cuando busque tu nombre en Internet, un trabajo publicado en Ornicar?, uno o varios en el Lacanoamericano, el artículo de Borges en los Estados Generales. Me dije ¿dónde está este hombre?

Oscar Zentner: Bueno, te agradezco lo que decís, porque esa es la imagen que uno no puede tener de uno. Si yo estuviera en tu lugar diría "este tipo es un oportunista".

Gerardo Herreros: No necesariamente. Yo lo pensé quizás como algo de tu recorrido.

Norma Ferrari: Estamos acostumbrados a mirar y practicar bordes.

Oscar Zentner: El último fue un error en serio, y lo dije. Lo hablé con gente amiga y lo dije.

Norma Ferrari: El planteo inicial era una experiencia interesante. Varios de nosotros nos conocimos ahí.

Oscar Zentner: Al principio sí. Después me sorprendí.

Michel Sauval: Me parece que el proyecto estaba más impulsado por el eje Derrida - Mayor. En el comité internacional el peso más grande lo tenía Mayor, que era el convocante.

Oscar Zentner: La palabra ética desde que Allouch escribió el libro me cuesta un poco pero pienso que tiene algún sentido.

Michel Sauval: El es más radical de lo que seríamos nosotros que hablaríamos de moralización.

Oscar Zentner: Si, yo le dije ¿por qué no ponés moralización? Y me contestó porque no hay diferencia entre ética y moral. Es un analista muy inteligente, trabaja ideas muy originales.

Michel Sauval: No es cobarde.

Oscar Zentner: Estoy totalmente de acuerdo… hubo esa división y Soler es... ustedes la conocen. Además entre la espada y la pared, o entre el calor y el horno, lo original es siempre un poco más ejemplar. ¿Se entiende? Es como cuando el otro muestra la cara más desarmada del otro, lo mas obvio de una estructura, una estructura menos hábil, calculadora también pero menos hábil.

Michel Sauval: Sabías que no existe ningún libro publicado por Colette Soler en francés.

Oscar Zentner: No sabía...

Michel Sauval: Por supuesto que también hay muchísimos menos publicados de Miller en francés que en español.

Oscar Zentner: Creo que si vos no publicás en la lengua en la que trabajas ya estas diciendo algo. Si publicás en otras lenguas, o será traducción, o sos bilingüe, o trilingüe pero Allouch me dijo que Miller, que se había anulado como sujeto habiéndose dedicado durante años a publicar los seminarios de Lacan, pronto iba a empezar a publicar cosas suyas.

Michel Sauval: Lo que Allouch quiere subrayar, y yo en este punto coincido, es que no hay que olvidar que hubo un consentimiento de Lacan.

Oscar Zentner: Está bien. Además ésto lo sé de primera mano. Yo le pregunté a Laurence quien firmó los documentos, quien escribió la charla de Caracas. Eso se lo pregunté en el 82. Me dijo "te lo voy a contestar como contestó Catherine Millot 'bueno está firmada por él ¿no?'" Es decir que si estaba firmado por Lacan, que no firmaba cualquier cosa, era porque estaba de acuerdo… es problemático… tanto como pudo ser para Freud haber "pasado" a Anna Freud, a la familia. ¿Cómo pudo ser que alguien como Lacan que trabajó tan bien esa relación termine haciendo eso? Ahí se produce un giro que muestra que la transmisión es quizas imposible, y que es reemplazada por conferir una confianza.

Michel Sauval: ¿Vos tenés hijas? (risas).

Oscar Zentner: Efectivamente, tengo, y también tengo un hijo, pero por suerte estoy salvado porque ninguno es psicoanalista (risas)… entonces, si tiene su firma es porque estaba de acuerdo, y además probablemente nadie quiso hacerse cargo en esa época del trabajo del que se hizo cargo Miller. Esto me lo dijo Safouan. Cuando escribe las primeras versiones de los seminarios tiene 20-25 años. Si tu suegro respalda eso que vos decís, seguramente te ganarás el odio de todo el mundo… a ese nivel no hay que ser ciego tampoco. Yo no cuestiono que él sea el heredero ni nada de eso ¿que tendría que ver yo con eso? No concuerdo con su lectura de Lacan. Ustedes conocen esa mujer Helena Schultz-Keil que cuenta parte de su análisis con Miller y de como él le rompió la cara. Está publicado en la revista Lacan Study Notes 6 - 9 por el New York Lacan Study Group, en 1988.

Guillermo Pietra: Se le fue la mano con la intervención (risas).

Oscar Zentner: Bueno, acá en Buenos Aires también hubo payasadas, como cerrar y abrir la cartera, prender y apagar la luz, confundiendo así la realidad con lo real. Otra condición a esperarse de un analista sería la posibilidad de desidentificarse. Y ésto, que lo hago mío, pertenece a Octave Manonni, y no se le ha dado el reconocimiento que merece. Esto es importantísimo para lo que puede ser un final de análisis, y si un final de análisis no pasa por ahí.... vos irás a París bastante seguido, yo voy a veces, y una vez cuando llegué a la casa de alguien cuyo nombre no voy a dar, me hizo esperar el tiempo debido, y cuando entró parecía una fotocopia de Lacan pero muy deteriorada. Yo pensé "que él lo crea, bueno, pero que crea que yo lo puedo llegar a creer ya es mucho".

Michel Sauval: Es el paso de la locura. Cuando alguien cree que el otro le cree ya esta loco.

Oscar Zentner: El problema de la desidentificación es una cuestión que tiene que ver con otro de los motivos del porqué nos fuimos de The Freudian School of Melbourne. Si lo logramos ó no es otra historia. ¿Viste cuando Lacan dice "uno es responsable del saber, uno es responsable de lo que sabe" refiriéndose a su inconsciente, saber que no se sabe? Eso quiere decir que tenés que intentar, si lo lográs o no, es otra historia.

Gerardo Herreros: Has trabajado con la clínica de las psicosis.

Oscar Zentner: He trabajado en la presentación de pacientes en el hospital psiquiátrico y en privado también. Es muy difícil. Me río con el asunto de "no hay que retroceder frente a la psicosis"… pero me río porque claro, Lacan lo dijo, pero eso tiene un sentido dentro de algo… con la psicosis creo que hay que hacer como dijo el viejo Pichon Rivière. No sé si no retroceder pero si "verónicas", dejar pasar. Si lo que uno hace con un psicótico es psicoanálisis, eso es una pregunta que tengo abierta. El encuentro con la psicosis te produce algo muy distinto, las transferencia es diferente. Supongo que sí, que hacés psicoanálisis, pero no es el mismo que haces con un neurótico. Y tengo una interrogación con respecto a la eficacia.

Gerardo Herreros: Mi pregunta era más sencilla: si te gusta trabajar con pacientes psicóticos? Me parece que ese es todo un tema: ser analista en relación a las psicosis.

Oscar Zentner: Pichon Rivière decía que había locos lindos y locos de mierda.

Michel Sauval: ¿Vos atendés a los primeros? (risas).

Oscar Zentner: Nunca lo sabés, ese es el problema. Lo podés saber después. Es lindo pero hay algo respecto a la demanda de los que están a cargo de un psicótico, ya sea familia o institución, que al ser masiva hay que estar dispuesto a sostener. Y hay que ver entonces si se puede sostener la transferencia que nos produce. Me acuerdo de una época en Buenos Aires en que decía "tengo ya dos obsesivos, es lo máximo que soporto"… lo decía en serio, trabajaba bien con ellos, pero más de dos no. Con un psicótico, más de uno no (risas)… Otra cosa es la presentación de pacientes, ahí es distinto. Respecto a la eficacia, a lo sumo estabilizas algo, que no es poca cosa, pero también podés llegar a desestabilizar. El analista nunca puede decir cualquier cosa pero en el caso de la psicosis ésto está acentuado al máximo, además está el problema de que poder separar qué es lo que viene en la transferencia respecto de lo que viene proyectado, incorporado a su delirio.

Gerardo Herreros: Tengo una pregunta acerca de la articulación entre el psicoanálisis y la medicina. Vos decís que tenés una deuda pendiente y otro pregunta es como ves el psicoanálisis en su relación con la universidad.

Oscar Zentner: Muy buenas preguntas. La deuda con la medicina es personal. Yo empecé esa carrera y podría decir que me dí cuenta muy temprano de que lo que quería hacer era otra cosa… histología que me interesó mucho, donde estaba Pollack. Vos lo conocés, por la cara que pusiste...

Gerardo Herreros: Sí, yo fui docente 8 años de histología.

Oscar Zentner: Y a vos te parece que lo que yo comparé con Bleger... Histología me interesó siempre mucho, por eso hablo de mi deuda con la medicina… ésto debe aparecer en mi inconsciente por algún lado, quizás porque mis dos hijas son médicas. Contesto con el retardo debido la pregunta de Michel "¿Vos tenes hijas?" Con respecto a la otra pregunta, no pienso para nada que el psicoanálisis se pueda transmitir en la universidad, para ser absolutamente claro. No lo creo. Se podría enseñar, sí... pero hay que ser menos ambiguo de lo que fue Lacan para Vincennes, y hay que ser menos ambiguo de lo que fueron nuestros psicoanalistas en la facultad de psicología. La facultad de psicología era probablemente una forma de tener pacientes, pero esa ambigüedad no se debe mantener. La transmisión del psicoanálisis implica un análisis, implica análisis de control, implica estudio… implica esas tres condiciones, pero más, también. Hablo de lógica, ya que ninguna de ellas por sí sola alcanza, y al mismo tiempo a las tres hay que agregarles el sujeto que se articula a ellas como una x. Y alcanza menos aún si se sabe que va a haber un tipo de graduación al final. De ahí también el problema del pase.

Yo hice el pase en la EFBA y fui nominado analista de la escuela (AE) hasta que en el 85 se establece la caída de las nominaciones. Con el pase hay que tomar precaución, el cuidado de no convertirlo en un ritual de pasaje… saber como enseñar el psicoanálisis es un a-priori, transmitirlo en cambio es siempre un a-posteri. Hace unos días fui a una charla que daba alguien que venía de EEUU… no era un psicoanalista, y su charla resultó ser un psicoanálisis de Lacan basado en "Los cuatro conceptos fundamentales" tomando como un recuerdo encubridor de Lacan su referencia a la latita flotando en el agua, y a partir de ahí… bueno, todo vale, y lamentablemente la universidad puede prestarse muy bien a eso. Por eso sostengo que en la Universidad está la muerte del psicoanálisis, y no su futuro

Acheronta en el Lacanoamericano de Recife

La reunión lacanoamericana

Gerardo Herreros

"No se imaginan la cantidad de gente a la que eso embroma que me asome por allá, y que haya convocado a mis lacanoamericanos".
Jacques Lacan. 10/06/80

De los orígenes

La frase del epígrafe de este escrito tiene en parte que ver con los orígenes de la Reunión. Antes del famoso y no menos controvertido *Encuentro de Caracas* (1, 2, 3) en 1980, Lacan completará:

> "Hay además otra razón para la despedida: y es que me les voy, así no más, a Venezuela.
> Esos latinoamericanos, como dicen, que nunca me han visto, a diferencia de los que están aquí, ni escuchado de viva voz, pues bien, eso no les impide ser lacanos.
> Parece que más bien ayuda. Me transmití allá por lo escrito, y dicen que eché raíces. En todo caso, eso creen.
> De seguro, es el porvenir. Y por eso, ir a ver, me interesa.
> Me interesa ver qué pasa cuando mi persona no hace de pantalla a lo que enseño. Es muy posible que le sea de provecho mi matema.
> ¿Quién dice que si me gusta me quedo allá, en Venezuela? Ven por qué quería despedirme.
> No se imaginan la cantidad de gente a la que eso embroma que me asome por allá, y que haya convocado a mis lacanoamericanos. Embroma a quienes se habían ocupado tanto de representarme que basta con que me presente para que no den pie con bola.
> Voy, pues, a instruirme allá, pero evidentemente voy a volver." (4)

El telón de fondo se había dado unos meses antes. "*El 5 de enero de 1980, ante un auditorio mudo, leyó el acta de disolución de su escuela, redactada por Jacques-Alain Miller, y cuyos términos Lacan había aprobado uno por uno. En ese momento, con seiscientos nueve miembros, la EFP era la organización freudiana más grande de Francia*", dirá Roudinesco. (5)

Así, muchos analistas, estaban bajo el efecto de una especie de diáspora posterior a la disolución de la escuela de Lacan.

Con estos antecedentes, más la muerte de Lacan en 1981, en 1985, un grupo de analistas de Argentina, que luego se extenderían a Uruguay y Brasil intentarán pensar alguna forma de intercambio que trabajara los obstáculos que se les presentaban: La ausencia física de Lacan, las particularidades de la práctica analítica en otra geografía, los problemas que los grupos generan, etc.

Dejemos hablar a uno de los primeros organizadores:

> ...En contraposición con los modelos donde las instituciones se subsumen en una corporación mayor, orientada por una central "supra", se ubican organizaciones como la de la mentada *Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis*...
>
> La *Lacanoamericana* supone un movimiento pluriinstitucional, esto es, de instituciones no regidas por un modelo y/o por una dirección únicos; además, la antigüedad como institución convocante no genera privilegio alguno. Un principio rector de esta organización es que cada analista habla a título personal; así, la ausencia de hegemonías institucionales vale también en el caso de los participantes.
>
> Las reuniones pluriinstitucionales -siempre abiertas a nuevas incorporaciones asociativas- responden al intento de transitar un camino propio por parte de aquellos que poseen problemáticas e interrogantes comunes acerca del psicoanálisis deudor de las enseñanzas de Freud y de Lacan. Esto condujo a que no se determinasen temáticas específicas; así, las cuestiones van respondiendo a la ética del deseo, esto es, la inherente al psicoanálisis. La *Reunión Lacanoamericana* agrupa heterogéneamente a interesados diversos, con el común denominador,

como dijimos, de ser *lectores de Lacan*. Y dado que hay intereses, inclinaciones y transferencias de trabajo disímiles, no se han conformado las *Reuniones* periódicas de acuerdo con una temática prevista con antelación.

Ocurre, así, algo distinto de aquellos Congresos o Jornadas donde se nos convoca a hablar de un tema; en este caso, nuestra participación se viabiliza mediante un eventual "trabajo por encargo". Lo cual, siendo obviamente valioso, no debe ser excluyente. Por eso cada uno, en la *Reunión*, habla de aquello que le preocupa y ocupa, en dicho recorte temporal, respecto del psicoanálisis. El reverso de esta situación es que lo así producido no perfila un discurso institucional; esto puede ser apreciado, por parte de la percepción inicial, como un déficit. Pero el mismo deja de ser tal si se advierte el rico intercambio así generado. El caso es que la *Reunión Lacanoamericana* surge en una coyuntura donde muchos pensamos, a partir de la Argentina, que debíamos otorgarnos estructuras, artificios, por cuyo intermedio los analistas referidos a la enseñanza de Lacan pudiéramos reunirnos sin otra pretensión que la de realizar intercambios, de escucharnos -más allá de la "parroquia"- en función de lo que a cada uno atraviesa en cierto momento preciso de su decurso como analista, con vistas a propender al desarrollo del psicoanálisis. (6)

La Reunión es un espacio, limitado en el tiempo destinado a convocar a analistas a dar cuenta de sus distintos recorridos, formulaciones, prácticas u obstáculos, organizado por cualquier institución o instituciones que se propongan hacerlo. No es una convocatoria espontánea de analistas, ni la sugerencia de ningún maestro, es el efecto de red entre instituciones analíticas que se dicen seguidoras de los textos de Freud y Lacan.

"*Me interesa ver qué pasa cuando mi persona no hace de pantalla a lo que enseño*" Qué pasa en la doble lectura: Qué sucede y qué decanta en cada Reunión es algo que siempre se lee *après-coup.*

De los significantes

Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis. Los significantes en juego no son casuales:

1.- El uso de *Reunión*, tomando el término de la Teoría de los Conjuntos, hace referencia a la heterogeneidad en juego, a un intercambio entre personas, subrayando la singularidad de los analistas convocados por la misma. Por eso no se llama Congreso, ni Encuentro.

2.- El pasaje de latinoamericano, a *lacanoamericano*, sin guión. S1 lacaniano convocante, neologismo metafórico que el tiempo transcurrido ha dado alguna significación y apropiación del mismo por los analistas participantes.

3.- Es de psicoanálisis, marcado por la lectura de Freud y de Lacan, de lo que se habla en ella. No hay tema establecido, ni aspecto que resalte de otros. De allí que los trabajos tocan cualquier temática y el nivel de los mismos depende del recorrido personal del expositor.

4.- Tampoco hay números, ni ordinales, ni cardinales. No hay *primera*, ni *segunda*. Las reuniones no hacen serie y sólo llevan el nombre de la Ciudad donde se realiza: Punta del Este (Uruguay),1986; Gramado (Brasil), 1988; Mar del Plata (Argentina), 1989; Montevideo (Uruguay), 1991; Porto Alegre (Brasil) 1993; Buenos Aires (Argentina),1995; Bahia (Brasil),1997; Rosário (Argentina), 1999; Recife (Brasil), 2001 y el próximo en Tucumán (Argentina) en el 2003.

Del dispositivo

La Reunión Lacanoamericana, se pensó como un *dispositivo*, marco simbólico que intenta dar a los analistas un lugar para cernir lo real, despejando la incidencia de lo imaginario. Sus puntos son:

1. Cada participante tiene media hora de exposición y discusión de su trabajo.
2. No hay tema previo, ni mesas especiales, ni se habla en nombre de ninguna Institución.
3. No hay selección de los trabajos.
4. Cada analista habla sólo en nombre propio y así es presentado.
5. El coordinador de cada ponencia es el disertante anterior.

6. El orden de lectura se sortea.

Este dispositivo pone en relieve la tentativa de dejar en suspenso la palabra oficial, la homogeneidad masificada, las jerarquías idealizadas, las fronteras institucionales y los efectos de fascinación de ciertos discursos.

De la Asamblea

Si bien este dispositivo no se ha modificado desde los orígenes, cada vez es puesto a aprobación en la Asamblea que se realiza finalizando la Reunión.
Por ejemplo, sí se ha modificado el carácter de plenaria que se habían propuesto originalmente, pues con el gran número de trabajos (unos 250 en la última), esto ha sido imposible de sostener y actualmente hay tres o cuatro salas simultáneas, con traducción a 4 idiomas (castellano, francés, inglés, y portugués).

La Asamblea de la Reunión Lacanoamericana, muestra en acto la riqueza del dispositivo: Concurren todos los que quieren, tiene voz cualquiera que concurra, tiene voto con valor de uno, sin importar el número de integrantes, cada una de las instituciones convocantes. (ver la reseña de la última en Recife en 7)
Para convocar, un delegado de la Institución debe proponerlo en la Asamblea y tendrá voto en la Reunión siguiente.
La Asamblea no tiene autoridades y la comisión organizadora oficia de moderadora, más no de autoridad pues en el mismo acto se disuelve.

La misma tiene por objetivos:

- Evaluar lo acontecido y proponer cambios si fueran convenientes.
- Considerar si es necesario hacer otra Reunión, pues no se sabe de antemano si habrá una próxima.
- En caso afirmativo, elegir la próxima ciudad cede a partir de las propuestas de las instituciones que quieran organizarla.
- Disolver la Reunión.

No queda ninguna infraestructura ni burocracia permanente. La Lacano no propone una continuidad institucional sino la ocasión de una nueva Reunión.

De la disolución

La disolución es una de las marcas fuertes de la Reunión pues entre una y otra, en el intervalo, no tiene existencia. De allí que no hace Institución, ni se pretende una internacional, ni tiene ingerencia en ninguna de las instituciones convocantes. El momento de concluir no hace serie.
Esta característica señala lo singular de la Lacanoamericana, esto es intentar sortear los obstáculos que el agrupamiento con el tiempo genera. Hacer de la disolución lacaniana, una di-solución.
Si se establecen lazos entre analistas y/o Instituciones, esto no es parte de la Reunión, sino más bien efecto. Y como así, de hecho, a ocurrido en todos estos años generándose lazos de trabajo y amistosos que la Reunión propicia, han surgido ideas y propuestas entre las Instituciones convocantes para poder trabajar entre ellas más allá de los tiempos acotados de la Reunión. Además con lo amplio de la convocatoria, con los años se han sumado analistas no sólo latinoamericanos, sino que la Lacanoamericana ha convocado a franceses, españoles, estadounidenses y australianos.
En efecto, impedimentos interiores obstruyeron la posibilidad de concretar una *Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis* en Paris, en 1991, tal cual fue el propósito de muchos de quienes participamos en la votación que resultó, finalmente, adversa. De tal modo, la *Lacanoamericana* continuó –continúa (*)- rotando sus sedes entre Argentina, Brasil y, en dos ocasiones, el Uruguay. (8)
Así por ejemplo surgió la "*Convergencia*, *Movimiento Lacaniano por el Psicoanálisis Freudiano*", pero eso ya es otra historia... (se desarrolla el nacimiento en 9, 10 y 11)

De la Bibliografía sugerida

1. Avances en teoría psicoanalítica: actas de la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis I. (1988)
2. Diccionario de Psicoanálisis. Elisabeth Roudinesco y Michel Plon

3. La transmisión del pensamiento de lacan en la argentina: De razones, fundamentos, instrumentos y consecuencias. Roberto Harari: http://www.psychanalyse.refer.org/call971b/texte99.html
4. Reportaje a Diana Rabinovich. Acheronta 13.
5. Reportaje a Hector Yankelevich. http://www.herreros.com.ar/hector.htm
6. Reportaje a Isidoro Vegh. Acheronta 13.
7. Reportaje a Isidoro Vegh. http://www.herreros.com.ar/isidoro.htm
8. Reportaje a Oscar Zentner. Acheronta 14.
9. Reportajes de Recife. Psicomundo. http://www.psiconet.com/brasil/lacanoamericano/.
10. Reseñas de la Reunión Lacanoamericana de Recife: http://www.psiconet.com/brasil/lacanoamericano/.
11. Reunião Lacanoamericana de Psicanálise da Bahia. Salvador: Elba. 1997. ISBN 85-87390-01-5.
12. Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Rosario. "La verdad surge del cruce de lecturas" : http://www.rosariolibros.com/lacapital/suplemento10/psicoanalisis.htm
13. Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Rosario. 1999 Ediciones Nueva Hélade, en CD-ROM: http://www.bibliele.com/lacano/lacano6.htm
14. Reunion Lacanoamericana de Psicoanálisis, Nueva visión. (Mar Del Plata, 1989), Buenos Aires, ISBN: 9506022131.
15. Seminario 27, 1980, "Disolución". Jacques Lacan.
16. Trabalhos apresentados na Reunião Lacanoamericana de psicanálise de Porto Alegre. Coletânea de Trabalhos. Biblioteca Freudiana de Curitiba.

* En la Asamblea de este año, se propuso como sede, Chile, pero no ganó esta moción

Reportaje a Jacques Laberge

Jacques Laberge es Psicanalista, Ex miembro de la *Escuela Freudiana de París*, Fundador del *Centro de Estudos Freudianos*, Miembro de *Intersecção Psicanalitica do Brazil* (Brasil)

Gerardo Herreros: ¿Porque viniste a este lacanoamericano?

Jacques Laberge: Para comenzar por el comienzo, vengo de Montreal, pues soy canadiense. Mas precisamente, soy Quebecquoi, de Québec, en la región de Montreal.
Estudiaba en un colegio de los jesuitas, y aunque era un colegio abierto, no un seminario, al final entré en los jesuitas. La formación de los jesuitas es larga, dura muchos años. Como la formación del analista (risas)
Entonces estudié literatura de autores de EEUU pero también franceses, filosofía también, etc. Y después vine a Brasil, como colaboración con los jesuitas de Recife.

Gerardo Herreros: ¿En que año llegas a Brasil?

Jacques Laberge: Llegué en 1960. Después estudié teología en el sur. Y por casualidad, el padre espiritual tenía formación psicoanalítica. Los jesuitas, como tienen una formación mas larga, de muchos años, entonces hay mucho trabajo en colegios y universidades. Hay muchos jesuitas que son investigadores en el campo de la literatura, el arte, la astrología, antropología, filosofía, etc.
Entonces, él tenía formación psicoanalítica, y me pidió si quería trabajar con él. Y así inicié mi análisis en Porto Alegre.

Gerardo Herreros: Antes de estudiar psicoanálisis ¿empezaste a analizarte?

Jacques Laberge: Si. Inicié análisis en Porto Alegre, un año, y después fui a Paris, para hacer mi tesis sobre Telhard de Chardin, que era un autor que me inspiraba mucho. Y cuando llegué a Paris, unos meses después, retomé mi análisis con alguien de la Escuela Freudiana de Paris. Y comencé a participar de los seminarios de Lacan, de Dolto, de Castell, etc.
Volví a Brasil, a Recife, hace 30 años, a fines del 71

Gerardo Herreros: Cuando empezas tu análisis, ¿fue con un analista de IPA?

Jacques Laberge: No. Era una analista brasileña del Circulo Brasileiro de Psicanálise, que era una organización orientada por Carusso, que era freudiano y cultural.
Entonces, cuando llegué a Recife, tenía un poco menos de 6 años de análisis, pero en aquel entonces era considerado razonable como tiempo. E inicie mi trabajo como analista.

Gerardo Herreros: ¿Siendo jesuita?

Jacques Laberge: Si. Ya había otros en la EFP, y hay, todavía, creo, en algunos grupos. Padres jesuitas, y también dominicanos.
Entonces inicié mi trabajo como analista a fines del 71. En el 75 di unas conferencias públicas sobre Lacan. Y a partir de esas conferencias iniciamos un grupo de estudio de "Función y campo de la palabra y el lenguaje".
Yo estaba en contacto con la EFP, y el secretario me informó que estaba Ciccinato en Sao Paulo (en Campinas). Fui a encontrarme con él. El estaba junto con Luis Carlos Nogueira, en Sao Paulo.
Y a partir de este encuentro se creó, pocos meses después, la Fundación del Centro de Estudios Freudianos que, con el tiempo, acabó siendo una institución nacional, con gente en Porto Alegre, en Curitiba, Sao Paulo, Brasilia, Salvador, Recife, y otros lugares.
Después, con la evolución de las cosas, hubo una dispersión. Los grupos querían ser mas locales.
Entonces yo sentí que en Recife estábamos quedando muy recluidos, muy aislados.
Había muchas otras iniciativas en el campo del psicoanálisis. Por ejemplo, en el 75 Betty Milan y Magno, en Rio de Janeiro, habían iniciado el Colegio Freudiano. Pero a nosotros nos parecía que en los grupos lacanianos se respeta mucho el amo.
Por eso, el lacanoamericano nos interesó. Y participamos del Lacano a partir del segundo lacano, en Gramado. Y desde entonces, yo siempre participé del Lacano. Y algunos de Recife también.
Me interesó la posibilidad de hablar en nombre propio y la difícil tentativa de poderse encontrar con menos prestigio, menos discurso del amo.
Me pareció que el Lacano era una apertura muy saludable para nosotros. Incluso la posibilidad de escuchar trabajos en otras lenguas.

Gerardo Herreros: La primera institución ¿es del 75?

Jacques Laberge: El Centro de Estudios Freudianos, que acabó siendo nacional. Y el Colegio Freudiano de Río de Janeiro, que estaba un poco ligado a la Universidad.

Gerardo Herreros: Esas eran las únicas instituciones lacanianas

Jacques Laberge: Sí. En el inicio era eso. Betty Milan, que también estaba ligada a la Escuela Freudiana de París, y que con Magno fundaron el Colegio en Río. Y yo tomé la iniciativa de la que surgió el Centro de Estudios Freudianos, después de ese primer encuentro informal, Ciccinato y Carlos Nogueira, en Sao Paulo

Gerardo Herreros: Me contabas del pasaje entre religiosidad y psicoanálisis

Jacques Laberge: Eso es algo muy interesante. Freud tiene una posición muy clara, muy radical sobre el asunto. Lacan interviene con el simbólico, imaginario y real. Creo que es un recurso que permite asumir la posición de enunciado, diríamos, los abusos imaginarios de la religión, y poner algo donde se debería reconocer la falta. Al mismo tiempo Lacan se interesa mucho por la tradición religiosa, por ejemplo, la mística - que va entre la articulación del simbólico y lo real – va a decir que los dioses son del campo de lo real, va a estudiar profetas, va a utilizar mucho a los padres de la iglesia, etc. Son recursos muy diferentes respecto de cómo fueron usados. Y va a afirmar que en el decir está siempre la cuestión de dios – no recuerdo donde exactamente, pero es en un seminario.
También tenemos el seminario sobre la ética, donde dice que no se trata de una ética del bien supremo, sino de la falta.

Gerardo Herreros: ¿Esa fue la vía que encontraste para articular estas dos posiciones? (risas)

Jacques Laberge: Creo que la experiencia de análisis es una experiencia muy dura, muy difícil. Es un divorcio. Hace una ruptura con el matrimonio y hace una ruptura con la religión aún más complicada: la iglesia, la madre iglesia.

Después, cuando conseguí hacer la ruptura, retomé mi análisis aquí.
Al final, una analista es un efecto de un análisis. En el análisis hay que tomar la neurosis muy en serio. La ventaja del obsesivo es que posterga las decisiones, a diferencia del histérico que va a anticipar su final de análisis, y entonces postergarlo (risas)
Y para un analista, no es malo analizarse mucho.

Gerardo Herreros: ¿Cuándo dejaste de ser jesuita?

Jacques Laberge: En el 80, después de aquellos primeros 6 años de análisis. Y luego retomé mi análisis en el 82. El tema, de algún modo fue el de "una" mujer. Y en el 87 me casé con una mujer irlandesa que había sido monja (risas)
Y teníamos en común la cuestión social. Ella trabajó mucho en organizaciones sociales, en un barrio, que luego fue el barrio mas organizado. Un gran trabajo. Y yo trabajaba en contacto con los pescadores. Acompañe muchos años.
En ese periodo del 71 hasta el 80 fue mi único trabajo típicamente de jesuita. Y fue muy interesante, porque recogí muchas historias del pueblo, las leyendas del pueblo, que estudiamos en nuestros grupos de estudio. Las leyendas contadas por las mujeres y los hombres de la pesca. Algo muy interesante.
Escribí textos sobre eso, pero nunca publiqué. Algún día lo haré.

Alguien: Y en esa experiencia tan singular, ¿Ud. donde ubicaría el punto de ruptura entre psicoanálisis y la religión?

Jacques Laberge: En un momento dado yo ya no tuve más interés, no me cabía más acompañar los ritos religiosos, celebrarlos. No había más interés.

Gerardo Herreros: ¿Tuvo mas que ver con la práctica que con la conceptualización teórica?

Jacques Laberge: Sí

Gerardo Herreros: Porque vos señalas que Lacan retoma toda la cuestión religiosa pero desde como elaborarlo teóricamente.

Jacques Laberge: Si. Pero también por un aspecto de Lacan que comentábamos antes: el hecho que Lacan necesitaba una legitimación después de la ruptura con la IPA. Lacan precisó también de la religión. Tenía un hermano que era padre benedictino. Y había alrededor de Lacan algunos jesuitas, famosos en la EFP: Bernard, que era un clínico, y Michel de Certeau, que era un historiador. Era una innovación de Lacan que la institución no hubiera solamente analistas sino también hombres de cultura.
Michel de Certeau fue mi director de tesis sobre Telhard de Chardin. Durante mucho tiempo fue mi contacto con el psicoanálisis. Hablábamos mucho psicoanálisis y lingüística.
Creo que en 2002 va a haber un gran evento "Michel de Certeau", en Paris, un gran congreso sobre la obra de Michel de Certeau.

Gerardo Herreros: Ya que has estudiado, y vivido en tu carne, esa cuestión, como podrías señalarnos la diferencia de la relación con dios entre Lacan y Freud.

Jacques Laberge: Tengo la impresión de que Freud era mucho mas radical, por lo menos en relación a la religión.
Lacan también era radical, pero tal vez por el hecho de que tenía un hermano padre – Freud tenía un amigo padre, pero un amigo es otra cosa – y también del hecho de que Lacan precisaba de la legitimación de parte de la cultura, por no estar mas en la IPA.

Gerardo Herreros: La legitimación ¿la tomas por el lado de que él necesitaba de otros campos?

Jacques Laberge: Si. El necesitaba de otros campos para sustentar suposición e iniciar un movimiento nuevo en psicoanálisis. Yo creo que la religión era uno de estos campos.

Gerardo Herreros: Estoy asociando libremente, pensaba si Freud no toma mas la vertiente solamente simbólica de dios, en cambio Lacan articula, con la cuestión de los místicos, real y simbólico, toma esa vertiente real. Lacan dice que hay una salida por el lado de los místicos, de esa articulación entre real y simbólico.

Jacques Laberge: También el hecho que Lacan habla mucho del Otro, la alteridad. Eso se usa mucho en la religión. Alguna vez yo preguntaba: ¿entonces, el Otro es dios?
Eso del Otro y la alteridad, en los textos de los filósofos y los teólogos, en la época de Lacan, se usaba mucho. Como Marc Orézon, que era un padre diocesano, con formación psicoanalítica, usaba mucho en sus textos la cuestión de la alteridad para su trabajo sobre la religión y el psicoanálisis.

Gerardo Herreros: En Acheronta tenemos una sección de historias del psicoanálisis. Contame un poco la historia de la institución en Brasil, ya que fue la primera.

Jacques Laberge: Creo que en la institución pasó algo parecido a lo que hay en Convergencia, a saber, el aspecto del centro. Creo que, un poco anteriormente, en Brasil, también. El hecho de que mi formación primera vino de París, de la EFP provocó algo de choque. Yo era de Recife, pero... qué es Recife?, qué significa Recife, por ejemplo, para Sao Paulo. Sao Paulo es un centro cultura y económico del país. Entonces eso generó un conflicto que fue prácticamente imposible resolver.
Por ejemplo, entre los tres con Ciccinato, de Campinas, en el interior de Sao Paulo, y Carlos Nogueira, que es profesor en la USP, y yo aquí de Recife, creo que los conflictos surgieron por la inevitable rivalidad entre la capital y el interior (Campinas y Sao Paulo), y esta rivalidad hacía que se valorara Recife. Y todo esto acabó fragmentando, a pesar de tener gente también en Porto Alegre, Curitiba, Salvador, Brasilia, etc.
Creo que, progresivamente, hubo una iniciativa de que era mejor subdividir en centros, y eso acabó fragmentando.
Quizás tampoco había suficiente contacto con personas que pudieran tener una función de enseñanza. Era entre nosotros. Creo que ahí falló algo.
Después de esta dispersión iniciamos el contacto con Lacan. Y posteriormente el CEF solo continúa en Recife.
Luego tuvimos dificultades en Recife. Parecía algo difícil de resolver. Entonces sugerí un taller para poner los problemas sobre la mesa, y ese taller se tornó en una ruptura prácticamente, porque las exposiciones fueron muy opuestas.
Eso fue al final del 90, inicio del 91.
Me pareció que era insustentable, y entonces hablé con la coordinadora del CEF de aquel entonces, y le dije que me iba a pasar 5 semanas a Montreal. Y dejé de participar. Prácticamente, el único contacto que guardé fue con el Lacano. Pero no participaba en las asambleas ni participaba en nada relativo a la organización. En el 97, cuando surge Convergencia, como teníamos el grupo informal que se llamaba grupo de Recife, junto con Arlette, de Brasilia, y los ex CEF, iniciamos lo que llamamos Intersección psicoanalítica de Brasil, que funciona mas bien como un enlace antes que como una institución mas formal. No es una escuela, sino un enlace entre analistas. Hay también colegas en Rio de Janeiro y de otros lugares. Además la participación en IPB no es excluyente para formar parte de otra institución. Entonces hay personas que forman parte también de otras instituciones.
Y por ahora venimos subrayando en la dupla formación y enlace.
Buscamos una formación que no sea tan burocratizada como en la IPA.

El problema es que, ¿cuál seria la opción contra la burocratización? ¿sería el carisma del lider-mestre? El mestre es algo, pero cuando se confunde con el líder...
Eso marcó mucho y repetimos mucho. Es difícil salir, y creo que el lacanoamericano es muy importante para eso pues limita los efectos. Si soy el lider admirado de mi grupo, cuando voy a un lacano, donde tengo el mismo tiempo que el de al lado que recién se inicia, eso ya es fantástico.

Gerardo Herreros: Uno de los argumentos de Convergencia es que el Lacano es una reunión.

Jacques Laberge: Sí. La posición de IPB es convocante del lacano y de Convergencia también.

Gerardo Herreros: Me preguntaba si la contracara de la burocratización no fue también la disolución permanente, y eso también como un síntoma. Tenemos la burocratización, tenemos al líder carismático. Pero también es un síntoma del lacanismo la disolución permanente.

Jacques Laberge: En el lacanismo la cosa es muy clara: si tu tienes una posición contraria a la mía tu eres un perverso (risas)

Alguien: o te falta análisis

Jacques Laberge: Eso es cómico, pero es verdad.

Alguien: no es cómico, es triste.

Jacques Laberge: La dificultad de convivir con las diferencias.

Gerardo Herreros: Te voy a cambiar la pregunta hacia la clínica. Muchos análisis comienzan. ¿Muchos análisis terminan? ¿Cuál es tu experiencia?

Jacques Laberge: Es una gran pregunta. Supongo que pocos análisis terminan realmente. Una cosa que me intriga mucho, que creo que tenemos que pensar, es que normalmente el analizante llega al análisis con su narcisismo muy golpeado, y hay una restauración narcisística en análisis, necesaria, que ocurre, y muchas veces ocurre cuando termina, cuando el analizante se va. Creo que eso es catastrófico y tiene que ver con las luchas fraternas terribles entre los analistas.
Es decir, me parece importante no confundir el final de análisis con la restauración narcisistica.
En ese sentido, yo no entiendo como un análisis puede ser corto. No puedo entender eso, me parece muy difícil. Recuerdo, con mi experiencia de un poco menos de 6 años de análisis, cuando empecé a trabajar sistemáticamente, me di cuenta después, al poco tiempo, que eso no era suficiente. Por eso también no conseguí dar cuenta de algunas cosas. Fue muy importante para mí retomar mi análisis.
Tengo 25 años de análisis 3 veces por semana. Parece obsesivo (risas)
Isidoro, mi amigo, me decía, después de mi trabajo ayer: “Jacques, está virando más histérico” (risas)

Gerardo Herreros: Realmente me preocupa este tema. La restauración del narcisismo, aunque tiene que ver con la eficacia analítica, y es algo bueno que a alguien le ocurra, de cualquier manera me parece preocupante que alguien con 30 años de experiencia diga que hay pocos análisis que terminan. Me pregunto si no tenemos que interrogarnos acerca de esto. Uno empieza a pensar qué está sosteniendo como teoría y práctica

Jacques Laberge: Hay personas que tienen muchos años de análisis. Entonces, eso es una cosa. Decir que termina es otra cosa. Creo que sustenta continuar su análisis. Muchos analistas continúan su análisis trabajando como analistas. Eso sustenta, creo.
Pero otro tema es el fin de análisis. Lacan contraría a Freud y dice que hay fin de análisis. Creo que es una orientación, y que al final, ocurre un fin de análisis.
Pero por otro lado, tenemos que pensar que Lacan hace otra afirmación (no recuerdo bien la expresión, pero algo más o menos así): que cuando está más o menos bien, no precisa ir demasiado lejos.
A veces se habla de núcleo psicótico, o algo parecido, sabe de lo real en cada uno. Y yo creo que las dos afirmaciones son, al final, una paradoja. Puedes decir “está bien”. Si dices eso no es la misma cosa que decir “hubo, realmente la destitución subjetiva, la cesión del objeto”. No es la misma cosa que decir “está bien”.
Creo que hay algo, que está en los textos de Lacan, que aunque él afirma, contrariamente a Freud, que hay término del análisis, también allí puede decir “está bien”, hace un comentario así (no recuerdo bien donde).

Gerardo Herreros: Esta pregunta sobre los análisis me lleva a la cuestión la autorización del analista. ¿Estas de acuerdo con el pase? ¿Como pensas este tema?

Jacques Laberge: Pienso que la autorización del analista, la cuestión del pase, pasa también por lo que acabamos de hablar, a saber, que Lacan habla de un fin de análisis, pero habla también de “está bien”.
Para la autorización Lacan usa la doble negación: “no se autoriza a no ser (o después) que...”
Pero como había autorizaciones paranoicas.. (risas)
Si. También en la IPA, después de un año de análisis, muchos empiezan a trabajar. Entonces Lacan hablo de “algunos otros” para autorizarse.
En la EFP había varias categorías.
Por ejemplo, en el anuario de la EFP, en el último que salió, yo era “analista práctico” (yo era miembro a partir del 76). Y de esa lista, a veces, un jury, le comunica a alguno, sin demanda previa de su parte, que ha sido reconocido, por su práctica, Analista Miembro de la Escuela.
En cambio para el pase hay una demanda. Y ahí se trata de ver, a partir de tu análisis, si puedes encontrar en tu análisis algo del orden de un significante (puede ser una palabra como un párrafo completo), si puedes realizar una contribución personal a partir de tu análisis, y hablar sobre tu análisis.

Me parece interesante, pero aun en los grupos radicales, hay una demanda: si alguien quiere hacer el pase. Es algo marcado por la tragedia también, porque hubo una que demando el pase, no pasó, y se mató (en París).

Alguien: También hay gente que se separa de su institución por su admisión en el pase

Jacques Laberge: Si, pero hay también gente que se mató.

Alguien: Evidentemente no estaba para hacer el pase

Jacques Laberge: Fue algo terrible.

Gerardo Herreros: Ahora bien, ¿te cansaste de las instituciones o el tema del pase no te preocupa demasiado? Pregunto porque decías que tu modo de vinculación institucional es más bien de enlace, es decir, una institución que no es una escuela.

Jacques Laberge: No estoy en contra de la escuela. Pero con mi experiencia de esas rupturas, creo que hay que dar tiempo. Claro que se puede decir “el obsesivo” (risas)

Gerardo Herreros: Te ha marcado ese significante (risas)

Jacques Laberge: Sí (risas)
Volviendo a la institución, iniciamos como enlace, porque en aquél tiempo, para muchos, era insoportable hablar de una escuela. Pero, por ejemplo, ahora, en el último simposio, parecía que había una unanimidad para tener el enlace con tres representantes, en la Convergencia. Entonces, hasta que punto eso creció demasiado como precisar de una contrapartida.
La contrapartida se llama formación, que debería haber también tres personas que podrían dinamizar.
Nosotros trabajamos mucho por email. IPB tiene gente en Rio, Brasilia, Salvador, Natal, Joao Pessoa y sobre todo Recife. Entonces funcionamos mucho por email.
Actualmente estudiamos un texto: la angustia. Es un trabajo de estudio, juntos, que circula, y a veces viene el eco de otro grupo.
También tenemos un grupo sobre psicosis, y ahí participan también personas del grupo de Colette Soler, aquí en Recife.
Olvidé algo importante: hace 5 años, mas o menos, sugerí unas jornadas. Había solamente Traço Freudiano – Veredas Lacanianas, que era un grupo formal, y había grupos que eran informales, que estudiaban conmigo, otros con Lucy, otros con Susana Quero, etc. E hice esa sugerencia de unas jornadas. Y entonces, desde hace 5 años, tenemos estas jornadas Freudolacanianas, al final del año, en octubre o noviembre. Y ahora, el foro de Recife también entró y participa de estas jornadas. Y está IPB, y Traço, y por Encuentro también participa algún grupo informal. Y también participa en estas jornadas *Toro de psicanálise*, de Maceió.
Y usamos el sistema del lacano.
Bon, me llaman, tengo que ir a la asamblea del lacano.

Reportaje a Hector Rúpolo

Gerardo Herreros: Estamos con Hector Rúpolo, miembro de Triempo – Institución Psicoanalítica, quería hacerte algunas preguntas.
¿Porque estas en el Lacanoamericano?

Hector Rupolo: El Lacanoamericano es un evento que ya tiene una larga historia dentro del psicoanálisis en Argentina. Tiene, desde mi punto de vista, una función muy importante para la gente que hace sus primeras armas respecto a la presentación de trabajos en Congresos. Es un espacio que por su conformación misma, tiene la apertura suficiente para que de lugar a que la gente mas joven pueda, no solo acercarse a un congreso de psicoanálisis sino también formar parte del mismo.
En ese sentido, para nuestra institución, que es una institución bastante joven, donde tenemos gente joven, el Lacanoamericano tiene una función muy importante.

Gerardo Herreros: ¿Pensas que en otros congresos la gente joven no puede presentar sus trabajos?

Hector Rupolo: Los distintos congresos de psicoanálisis dependen de las instituciones. Por ejemplo, nosotros no vamos a ir a un congreso de la IPA. No porque tengamos algún prejuicio sino porque nos quedaríamos dormidos. Además son muy costosos. Y quedarme a dormir en un lugar tan costoso no sería conveniente. (risas)
En otro tipo de congresos, donde alguien te dice que podes decir y qué no podes decir, que podría ser la otra franja dentro del psicoanálisis también lacaniano, tampoco nos interesa.
De hecho, lo que queda es el Lacanoamericano y Convergencia, que son dos lugares que nosotros como Institución sostenemos.

Gerardo Herreros: Hace años que concurris a los Lacanos. Y ahora, la institución a la que perteneces también convoca a Convergencia. Cuales son las similitudes y diferencias entre la reunión Lacanoamericana y Convergencia

Hector Rupolo: Hay diferencias substanciales entre una y otra, porque el Lacanoamericano es un congreso, un congreso de psicoanalistas que se realiza desde hace una cantidad de años, que tiene como condición la de realizarse en un lugar con diversos organizadores, y luego se disuelve. El Lacanoamericano no tiene una existencia, o una continuidad, mas allá del evento que implica el Lacanoamericano. En ese sentido es un lugar muy interesante porque no permite que se cristalice ningún tipo de poder, ningún tipo de dominio por parte de ninguna institución o persona. Pero también, es "solo" eso: un congreso. Es decir, un lugar, donde se exponen trabajos que la gente realiza sin ningún tipo de restricción, salvo el tiempo de exposición. El resto es todo sorteado, no hay preeminencia de un autor sobre otro.
Convergencia tiene otras características, es algo muy diferente.
Convergencia es un sueño que tuvimos hace bastante tiempo, de lograr un lugar en el cual las distintas instituciones psicoanalíticas que, ni estamos de acuerdo con la IPA, ni estamos de acuerdo con la posición y concepción de Miller, pudiéramos encontrarnos para debatir cuestiones del psicoanálisis, pero con una continuidad que va mas allá de un congreso.
En Convergencia nos reunimos, actualmente, 47 instituciones del mundo (hay instituciones de Alemania, de Francia, de Argentina, de Brasil, de Ecuador, de Uruguay, de Estados Unidos, de Italia y de España), nos reunimos periódicamente, una vez por año. El motivo de este entramado que hemos armado es el de crear lazos de trabajo entre las distintas instituciones. Estos lazos de trabajo perduran, es decir, tienen un tiempo de duración que no es el de un congreso.
Claro que Convergencia también puede realizar congresos, y de hecho lo hace, pero lo mas importante es que además de congresos, realiza un sinnúmero de actividades que son canalizadas a través de las instituciones. Es decir, al principio de Convergencia se lo puede llamar "multiplicidad de enlaces". Y esto quiere decir que no hay nada predeterminado respecto a que una institución realice una actividad con una, y después con otra, o que una de Brasil, con otra de Estados Unidos y otra de Argentina, via e-mail, armen un trabajo sobre ciencia, sobre psicoanálisis, o sobre lo que sea.
En ese sentido, la Convergencia tiene una perspectiva muy importante para el psicoanálisis actual. Primero porque si no hubiésemos dado este paso, dejábamos en el aire a un montón de instituciones que no quieren estar bajo la IPA o bajo Miller. Hay muchas que no han querido estar tampoco en Convergencia, pero hay muchas que han optado por Convergencia porque, si bien tenemos dificultades, como en todo lugar de encuentro de distintas instituciones, lo importante es que, poco a poco, vamos logrando realizar un camino que, cada vez más, demuestra la importancia que tiene.
Te voy a dar un ejemplo. En este momento hay, en Brasil, en Francia, y en Argentina, toda una arremetida respecto de la cuestión del psicoanálisis y la psicoterapia. Es decir, a nivel legal, el poder legal pretende regular la carrera del analista, la formación del analista. En este punto, la Convergencia tiene algo para decir. De hecho hemos formado una comisión para que saque un documento respecto de esto. Con ese documento buscaremos presionar, a nivel social, en el sentido de que la formación del analista no puede ser legitimada ni por un colegio de psicólogos ni por un colegio médico, ni por una gobernación legislativa, ni por la Universidad, que es lo que algunos grupos pretenden.
En Brasil, por ejemplo, hay un problema gravísimo, porque han tomado gran fuerza grupos evangelistas que se apropian del nombre de psicoanálisis y supuestamente forman analistas en dos años, que son formados como "autoanalistas" – ellos se dicen así, porque como Freud ha muerto, dicen que la única manera de formarse es autoanalizándose.
Hemos visto libros, fotografías de los egresados, y están vestidos como religiosos de la edad media. Y esa gente se dice psicoanalistas. E incluso, parece que en Brasil, esa gente tiene mucho poder monetario y

también legislativo. Y los analistas brasileros tienen un serio problema para poner la cuestión en su causa justa.
Este es un ejemplo de problema respecto del que Convergencia puede y se debe hacer cargo.

Gerardo Herreros: Dos preguntas: la primera - Convergencia ¿nace "en contra de"?; la segunda: las actividades de Convergencia ¿no podrían disminuir la concurrencia y la fuerza de la reunión Lacanoamericana?

Hector Rupolo: Agradezco las dos preguntas que me hacés porque, de alguna manera, son cosas que andan flotando por ahí y me parece importante poder ponerles una palabra.
Respecto a la primera pregunta, respecto si Convergencia nace en contra de Miller, te diría que si nosotros hacemos todo un movimiento que estuviera signado por estar contra alguien, sería dificultoso que pudiéramos desarrollar algo dentro del psicoanálisis. Ese en contra de me recuerda al texto de Freud sobre Lo inconsciente, donde dice que de ninguna manera el inconsciente pueda definirse por lo contrario de la conciencia. Por ello si Convergencia fuera contra alguien me parece que nos plantearía un callejón sin salida respecto al psicoanálisis y a Lacan.
Por otra parte no tengo nada en contra de aquellos que buscan estar en un lugar o en otro, uno simplemente esta de acuerdo o no. Si no te gustan los lugares que estan establecidos buscas otro eso es lo que hemos hecho en Convergencia.
Nosotros sabemos, por el psicoanálisis, que, por ejemplo, no se puede ir en contra de la censura, en contra de la represión, en contra de un dictador, en contra de X. El analista sabe que lo que tiene que hacer en su práctica analítica es ir "a favor de", y a favor del deseo. Como yo estoy absolutamente seguro que en la estructura de Convergencia puede anidar el deseo, que no hay algo que contravenga al deseo, como puede ser, por ejemplo, el discurso del amo, creo que es un lugar propicio para el deseo. No creo que sea "contra el amo".
El amo tiene sus cosas y sus gustos. Ha hecho su propio lugar, hace sus cosas con la gente que el quiere. Y hay gente que está contenta de tener alguien que le diga que hacer en la vida, y como dirigirse en la vida. Me parece bien, no tengo ninguna objeción respecto a eso.
Sí tengo objeción respecto de que no haya un lugar para lo que se está dando en Convergencia.
Recuerdo siempre una frase de Lacan cuando el hablaba en Sainte Anne, en "El saber del psicoanalista", que dice "ahí donde la serviz del analizante pueda elevarse .." no recuerdo bien que otras palabras, pero está hablando de que el analizante pueda salir del lugar de analizante y consagrarse como analista. Creo que ese es el punto crucial.
Creo que entre cuestiones imaginarias de amos y esclavos no se dirime el psicoanálisis. El psicoanálisis se dirime a partir de ese saber puesto en el lugar de la verdad. Y creo que Convergencia es un marco propicio para eso.

Respecto a una oposición entre el Lacanoamericano y Convergencia, me parece absurdo. Solo puedo pensar que para alguien tal contraposición le brinde beneficios en la medida en que hiciera de uno de estos lugares, un coto privado. Es decir, si alguien considera que el Lacano es su lugar y no hay otro lugar por fuera del Lacano, entonces entiendo que se sienta contrariado por el nacimiento de Convergencia. Convergencia tiene una definición, que yo la ligo a la psicosis. Creo que hay algo muy importante del descubrimiento de Lacan respecto a lo social. Creo que en algún punto la psicosis nos dice algo de lo social. En lo siguiente: en la psicosis sabemos que lo importante, al nivel de la transferencia, es multiplicar la transferencia, hacer que la transferencia se extienda a todos los personajes posibles, que no sea "uno solo". En ese sentido considero que la Convergencia es la puesta en acto de esta máxima respecto de la psicosis: multiplica los enlaces. No hay un enlace que sea único. No es que todas las instituciones tienen que estar de acuerdo y hacer la misma actividad. No está nada previsto.

Gerardo Herreros: Sino se transforma en erotomanía o paranoia

Hector Rupolo: Exacto.
En ese punto creo que aquellos que piensan que la Convergencia está contra el Lacanoamericano es porque quieren hacer del Lacanoamericano algo único

Gerardo Herreros: Pero la participación en Convergencia es en nombre de una institución. Convergencia es una reunión de instituciones. Mientras que en un congreso como este, uno habla en nombre propio.
En ese sentido quisiera saber si la organización del Lacanoamericano es entre instituciones o si alguien, en nombre propio, podría participar de la organización, del comité del proximo lacano.

Hector Rupolo: La diferencia radica en que quien participa lo hace a nombre propio. La estructura y convocatoria al Lacano se apoya en las instituciones.
Lo de Convergencia es algo que se decidió en los primeros momentos, en que se estaba gestando. Era la única manera que veíamos, de dar cuenta de una nueva realidad respecto al psicoanálisis. Justamente, en este congreso Lacanoamericano voy a hablar sobre esta cuestión, es un texto que llamé "De la torre de Babel y la institución única a la diversidad de las instituciones y el escrito", en donde lo que planteo es que después de Freud se creó una institución única que era la IPA, y fuera de ahí no podía haber nada que se llamara psicoanálisis. Cualquiera que quedara fuera de la IPA dejaba de ser psicoanalista. Tenemos un triste ejemplo en Argentina con Pichon Riviere, que era una de los psicoanalistas fundadores de la APA. Estuvo desde el primero momento y fundó la APA. Y por desavenencias que fue teniendo con muchos miembros de la APA, llegó un momento en que quedó fuera de la misma. Cuando quedó fuera, creó la Escuela de Psicología Social, y lamentablemente el viejo Pichon Riviere, en cuanto a teoría, fue cada vez mas metiéndose en otra cosa que el psicoanálisis. Y creo que eso fue un efecto de haber quedado fuera de la APA.
Por eso pienso que lo que se daba antiguamente entre la institución única y los analistas era esto: o estabas adentro, o estabas afuera y no eras analista.
Este estar adentro de un lugar único hace que la diversidad se juegue de otra manera. Es decir, estaba adentro gente que no tenía nada que ver uno con otro. Se hablaban distintos idiomas. Por eso lo titulo "la torre de Babel", porque era una torre en la cual los idiomas eran diferentes para todos. En cambio, cuando sobreviene todo lo que implica el pensamiento de Lacan, y con todos los avatares que tuvo en Francia respecto a la disolución y demás, las instituciones ya no tienden a ser únicas sino a ser muchas.
Diversidad. Pero hay unificación: la del escrito.
El lenguaje ya no es como antes, que podías tener un edificio, que era el de la APA, donde convivían distintos analistas que hablaban de cosas totalmente diferentes y no se podían entender entre sí, y lo que es ahora, que podemos estar en distintas instituciones, unas alejadas de otras, y sin embargo el lenguaje es común.
Este es un nuevo tiempo, y creo que hay que analizarlo porque tiene su cosa a favor que es esto de poder entendernos, de que estamos hablando de lo mismo; y tiene su dificultad, que pareciera que hablamos de lo mismo, pero por ahí la práctica analítica no es la misma.

Gerardo Herreros: En relación a eso, siempre me llamó la atención, en relación a la Escuela Freudiana de Buenos Aires, que hay muchos analistas que se han ido de esa institución - si no me equivoco vos fuiste uno de ellos – que ha formado otras instituciones, y que sin embargo han mantenido lazos de unión con la EFBA en ámbitos mas generales, con el Lacanoamericano o Convergencia. Siguen trabajando juntos.
No se pelean a muerte. ¿Cual es tu idea?

Hector Rupolo: Este fenómeno no se da solamente en la EFBA, IPBA, MAYEUTICA, DISCURSO FREUDIANO, INTERSECCIONES, por nombrarte algunas, se han ido psicoanalistas que siguen manteniendo relaciones con las instituciones que conforman Convergencia. La EFBA tiene un lugar especial por haber sido la primera institución psicoanalítica fuera de la IPA, fundada muy tempranamente en el año 1974. Muchos nos formamos ahí. No digo que haya sido el único lugar, pero muchos nos formamos en ese lugar. Creo que lo que tenemos que rescatar de esa institución y de la manera de practicar el psicoanálisis es que, aunque se haya llegado a tal diferencia en que no se podía convivir bajo un mismo techo, sin embargo, a nivel del psicoanálisis, de la práctica analítica, si podamos seguir intercambiando o teniendo un diálogo. Eso me parece altamente positivo.

Gerardo Herreros: Retomando la cuestión de la regulación de la práctica analítica, hace poco, en la Ciudad de Buenos Aires se hizo una reunión donde se firmó un documento muy polémico que, de alguna manera daba a entender que se aceptaba la regulación, y ese documento llevaba la firma de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, llevaba la firma de Ricardo Estacolchic, que hace poco falleció.
Nosotros le hicimos un reportaje a Isidoro Vegh que decía que ese documento se malentendió. Pero si uno lee ese documento, se desprende la aceptación de la regulación de la práctica analítica. Isidoro Vegh decía que de ninguna manera. ¿Vos estuviste al tanto de este tema?

Hector Rupolo: No solo estuvimos al tanto sino que nosotros también firmamos. Firmamos porque nos pareció muy importante que la tarea que realizaron algunos analistas, entre ellos Liliana Donzis, que le dedicó muchísimo tiempo al tema, y nos parecía importante que en un punto donde se iba a regular algo en relación al psicoanálisis, se haya logrado que en el documento se deje en claro que el psicoanálisis queda fuera de la regulación que puede hacer el poder público.

Gerardo Herreros: Pero lo deja en manos de las instituciones

Hector Rupolo: Lo deja en manos de las instituciones y eso está bien. Yo creo que habría que leer rigurosamente el documento porque me parece que se habla más por afuera que por haberlo leido.
Esta fue la pelea de Liliana Donzis, y otra gente que estuvo ahí. Y estábamos enterados por medio de Convergencia, de todo esto. Inclusive yo fui uno de los impulsores de que estuviéramos ahí porque no podíamos dejar que el poder político regulara la práctica del psicoanálisis, sin decir una palabra.
Y creo que se logró una tarea importante ahí. No se por qué después se lo tomó como que era una entrega al poder político.
Creo que somos un poco grandes como para pensar como los adolescentes, que tenemos que llevar todo al terreno de la pelea, y de una pelea rebelde que termina, como decía Lacan, sustentando al amo. No se trata de eso.
Si no ponemos la palabra en el lugar en que la tenemos que poner y sostener, nos vamos a quedar pataleando como chicos. Y no somos chicos.

Gerardo Herreros: Si, por ejemplo, en Pichon Riviere podemos leer en su producción un efecto de estar fuera de una institución: Si la autorización es de las instituciones, para vos, ¿un analista siempre tiene que estar en una institución?

Hector Rupolo: Yo no sería tan excesivo. Pienso que la formación de un analista se tiene que dar dentro de una institución. Eso sí, estoy seguro. Y no hablo de formación del analista en cuanto a lo que pueda ser la formación oficial del analista. No pienso que se pueda hacer un simil de lo que se hace en la IPA, donde hay 28 seminarios, o no se cuantos seminarios, 3000 horas de vuelo, que son las horas de análisis, y no se cuantas de control. No me fio para nada de esas regulaciones.
Pero sí que dentro de una institución, un analista se puede formar. No por la vía oficial. Será por la vía que sea, no podemos predeterminar las vías del deseo. Pero estoy seguro que ahí va a encontrar algo del psicoanálisis.
No excluyo que por fuera de una institución psicoanalítica se pueda formar, pero no me parece lo mas recomendable.
Creo que el lugar fundamental de la formación analítica es el análisis personal. Ahora, no es solo eso. También necesita de la discusión, del comentario, el intercambio entre pares, o la posibilidad de formalizar un escrito, y eso lo brinda una institución.
Ahora si te tuviera que decir cual es la institución fundamental para formar un analista, es el análisis personal. Si alguien no tuvo experiencia de su inconsciente, yo diría que no puede ser analista.

Gerardo Herreros: Hablame un poco de Triempo, como se formó, su historia, etc.

Hector Rupolo: Triempo se formó a partir de un seminario que dictaba en el hospital Borda, donde se había formado un equipo de trabajo con psicosis, un equipo con el cual estuvimos trabajando varios años, donde hicimos trabajos muy interesantes, y logramos resultados muy importantes, con pacientes de esos que no tomaría cualquiera, sino los problemáticos que allí se llamaban “caños”. Con algunos de estos pacientes, logramos hacer un trabajo de tal manera que todo el hospital se daba cuenta de la efectividad que tenía el psicoanálisis con la psicosis. No lo pongo bajo los hombros nuestros, sino bajo la efectividad del psicoanálisis.
Bueno, a partir de ese seminario que dicté durante muchos años, se fue conformando un grupo de gente con el que cada vez había un mayor trabajo conjunto. Y en el hospital se daba lo que se da en todas las instituciones oficiales: los jefes de servicio cambian de un lado al otro, y entonces nosotros pasábamos de un servicio al otro, y todos los pacientes quedaban en banda, no podíamos continuar los análisis que habíamos comenzado. Y los análisis de las psicosis son análisis que duran muchos años, no se puede analizar un psicótico dos o tres años y cambiar al analista. Todo lo que hiciste en dos o tres años se viene abajo en un mes.
Cansados, entonces, de los manoseos que tuvimos durante bastante tiempo, y de la perversidad que estaba en juego respecto a que nosotros atendíamos pacientes, yo diría que los atendíamos de lujo, por lo que poníamos al servicio del trabajo con estos pacientes, y que no éramos reconocidos por la municipalidad – ni siquiera yo mismo, que dirigía el equipo – como con la posibilidad de tener pacientes. Es decir, llegó un momento en que se puso de manifiesto esto a lo que nos estábamos prestando: atender pacientes sin que estuviera autorizado legalmente. Entonces en un momento dado me pareció que eso no podía continuar así, que si querían que siguiéramos haciendo el mismo trabajo, que por lo menos nos dieran un reconocimiento – no pretendía que nos pagaran ni nada por el estilo, para nosotros era una

experiencia, y sacamos de esa experiencia cosas muy valiosas, pero la municipalidad no nos quiso dar ese lugar, entonces nos fuimos.
Y cuando nos fuimos de allí, nos preguntamos que ibamos a hacer y surgió la idea de formar una institución psicoanalítica. Tuvimos reuniones, avatares, gente que se quedó, gente que se fue. Finalmente fundamos una institución que se llamó de otra manera en un principio y después terminó, por votación de todos, llamándose Triempo
Y comenzamos a trabajar.
Nuestro primer trabajo fue, en nuestras reuniones internas, un trabajo sobre la historia del psicoanálisis. Comenzamos por el principio – me parecía que eso era el principio – ver como fue la historia de Freud, la historia de su descubrimiento del psicoanálisis, la historia con sus discípulos, la historia de Lacan, la historia del psicoanálisis en Argentina, como se fundó la APA, como apareció luego Lacan en manos de Masotta, la EFBA, etc.
Hicimos un trabajo de dos años. La idea era que eso nos diera las bases de qué es una institución psicoanalítica. Por eso nos fuimos a fijar en la historia.
Y a partir de ahí la institución comenzó a crecer, a solidificarse, con pasos para adelante y pasos para atrás, como es lógico en todos los procesos. Y lo que fue radicalizándose cada vez mas, y esto es lo mas importante, cada vez se fue dando una relación mas estrecha con la clínica, tanto a nivel de los análisis personales como al nivel del trabajo con los pacientes.
Te digo una cosa que, me parece, califica lo que hemos logrado: hay una serie de reuniones que se hacen en Buenos Aires, de Convergencia, que se llaman “Reuniones clínicas”, donde cada institución plantea un mecanismo determinado para plantear casos clínicos. En una de ellas nos tocó a nosotros, Triempo, y hubo cuatro analistas que plantearon casos clínicos. Después de planteados los casos, hubo un comentario de pasillo que considero importante: alguien dijo “demasiada clínica”

Gerardo Herreros: Era un elogio (risas)
¿Porque Triempo? ¿Tiene algo que ver con la psicosis?

Hector Rupolo: Triempo es un neologismo, una condensación entre tiempo y tres. Es la idea de que el tiempo puede caracterizarse a partir de lo real, lo simbólico y lo imaginario. Es eso.

Gerardo Herreros: Hablaste de análisis y psicosis. ¿Pensás que es posible el psicoanálisis en la psicosis? El psicoanálisis así, a secas.

Hector Rupolo: No solo pienso que es posible, sino que estoy absolutamente seguro que es posible. Tengo un libro escrito sobre esto que se llama “Clínica psicoanalítica de las psicosis”, donde hago una serie de propuestas. Creo que el análisis en la psicosis es posible. Pero tiene los mismos avatares que en la neurosis, es decir, hay pacientes analizables y pacientes no analizables. Y lo mismo pasa en la neurosis. Hay neuróticos que no son analizables. Lo mismo pasa en la psicosis. Hay psicóticos que no son analizables. Pero si es analizable, creo que el psicoanálisis es lo único potable para un psicótico. Es lo único que puede lograr que un psicótico no tenga un brote cada tanto y esté internado repetitivamente.
Vos sabes lo que pasa con la psicosis: al primer brote toda la familia se ocupa, lo llevan a tal lado, a la clínica, medico de allá, psicoanalista, etc.. Al segundo brote un poquito menos, y asi; al quinto brote no lo soportan más y va a parar a cualquier depósito de enfermos.
Bueno, yo creo que con el psicoanálisis se evita esto. El psicoanálisis no para las crisis, pero logra que cada una de las crisis sea diferente, y que el tipo no llegue al punto en el cual toda la familia se lo quiera sacar de encima.

Gerardo Herreros: Tu aseveración es fuerte. Si uno piensa la dirección de la cura en relación al fantasma y al deseo en la neurosis, ¿como pensar deseo y fantasma en la psicosis?
La segunda pregunta es por el lugar de los psicofármacos.

Hector Rupolo: Respecto a los psicofármacos, respondo rápidamente: no le tengo ningún miedo a los psicofármacos y creo que son muy útiles en un solo momento, en el momento de crisis. En el momento de crisis creo que no hay otra posibilidad de tratar a un paciente psicótico que con psicofármacos. Por ejemplo, en el momento de excitación. Incluso he visto la necesidad – y en esto creo que hay un purismo hipócrita de la gente, que nunca ha visto lo que es un psicótico excitado – a veces, de atarlo, porque sino se hace pelota a sí mismo y a los demás. Es así. Y el que dice que no, que cómo lo vas a atar, que vaya a ver a un psicótico en el Borda que esté exitado. El que no lo experimentó no sabe lo que es eso.
Respecto de los psicofármacos, creo que es un elemento prioritario para un momento en que el psicoanálisis no puede hacer nada, que es el momento de crisis.

Ahora, también diría que el psicofármaco lo tiene que medicar alguien que no sea el analista.
El analista no puede dar psicofármacos. Si hace psicoanálisis hace psicoanálisis. Si hace psiquiatría hace psiquiatría. Son cosas totalmente separadas. Y el que da psicofármacos, que es el psiquiatra, me parece bien, en la medida en que realiza una relación con el paciente extra analítica, descompleta la relación con el analista, y que haga lo que quiera. Lo único necesario es que no lo medique tanto como para que no pueda hablar. La única contraindicación que veo al psicofármaco es cuando el paciente está tan medicado que no puede decir ni una palabra. Pero salvo eso, estoy abierto al uso de la medicación.
No creo que el psicofármaco produzca ninguna mejoría en los pacientes. No creo que pueda curar a un paciente; solo hacerle pasar mejor un momento en una crisis que puede ser complicada.

Gerardo Herreros: En un seminario que daba sobre psicoanálisis y psicofármacos, mi definición del lugar del psicofármaco era: posibilitar la palabra. En el sentido de cuando estamos en un puro real, en un puro pasaje al acto.

Hector Rupolo: De acuerdo.

Gerardo Herreros: ¿Y respecto de la pregunta por el fantasma y el deseo en la psicosis?

Hector Rupolo: No tengo mas que remitirte al libro que escribí, porque ahí hago una propuesta respecto a como a la psicosis se la define siempre por la negativa: que no hay deseo, no hay fantasma, etc.
Pero eso es pensando el deseo y el fantasma desde la neurosis. En ese sentido yo también diría que no hay deseo y fantasma en la psicosis. Pero lo que pasa es que el deseo en la psicosis no es lo mismo que el deseo en la neurosis. La psicosis tiene una estructura. Esa estructura es diferente a la de la neurosis. Para mi, el ejemplo mas claro que una vez leí, es el ejemplo de Perrier.
Perrier decía, si uno – y esto lo van a entender mas las mujeres que los hombres, porque se trata de tejidos – si uno hace un tejido, y hay un punto que se suelta, se empieza a hacer un agujero en el tejido. Pero ese agujero es reconstituible si vos tejes los puntos que se soltaron. Entonces, tejiéndolos, se puede reparar ese agujero y que quede el tejido, tal cual tendría que haber quedado.
Pero hay otro tipo de agujero en el tejido, que es el que se produce cuando un punto se encima en otro. Si vos tenes una fila de cinco puntos - por ejemplo, cinco agujas, si tenes una máquina – si vos corres uno de los puntos a una aguja y otro de los puntos a otra aguja, en el lugar te va a quedar un agujero. Pero se va a tejer el borde del agujero. Por lo tanto, después, no se puede reparar, porque es constitutivo de la estructura.
Yo pienso la estructura de la psicosis de esa manera. Es decir, hay un agujero que es irreparable. Se lo puede tapar, se puede hacer como un lazo para poder repararlo momentáneamente, pero ese agujero siempre está latiendo, y en cualquier momento explota y aparece nuevamente el brote.
Eso hace que la estructura sea diferente. Eso quiere decir que el deseo en la psicosis no es lo mismo que en la neurosis. Pero creo, y lo he constatado, que hay deseo en la psicosis. De otra estructura, de otro tejido, pero hay algo.
En Triempo tenemos un ciclo de cine, una vez por mes pasamos una película que alguien presenta, y se hace un comentario psicoanalítico de la misma. Es, mas que nada, una manera de analizar un texto. Hace poco una psicoanalista de Triempo, Mónica Vidal presentó “Claroscuro”. ¿Cual es el lugar complicado que tiene para analizar esa película?
Podría parecer que la demanda del padre de que Él estudie música es lo que lo enferma. Pero lo que lo enferma no es eso. Lo que lo enferma es el rechazo del padre a que él continúe con su deseo. Es decir, cuando el padre le niega que el vaya de viaje a Estados Unidos, donde lo habían premiado por como ejecutaba el piano, en ese punto él se enferma.
Pero en lo que hace al piano, es el único punto que hace de synthome, lo salva en la estructura. Entonces, ese tipo se comportaba como un niño, se cagaba encima, se meaba, necesitaba una mamá que le diera la teta todo el día. Así se comportaba. Era un psicótico, se ve en el comportamiento de él. Pero había un punto en que algo de lo simbólico se había dado. Y ese punto era el piano. Y a partir de ahí el puede reconstituir su vida.
Entonces yo creo que si en la psicosis, uno encuentra ese punto, uno puede operar analíticamente, porque el discurso del Otro, lo que va a hacer, es siempre impedir el deseo. El analista tiene que aliarse con ese pequeño deseo que descubre Melanie Klein en Dick, por ejemplo.

Gerardo Herreros: Es lo que algunos sostienen como la teoría del objeto rescatado.
Ultima pregunta: tenemos Triempo, una institución donde parece que la clínica es un punto muy fuerte, ¿como piensan los dispositivos del cartel y el pase?

Hector Rupolo: Tenemos instituidos los grados, es decir, las nominaciones de AME y AE. La nominación de AME es lo que ha funcionado hasta ahora. Tenemos un jurado de AME que está en funcionamiento. Y hay dos designaciones de AME. Yo soy un AME y la Lic. Fernández Restivo es otro AME.
En cuanto al pase, todavía no hemos tenido ningún pedido de pase. Pero respecto al pase vamos a funcionar en consonancia con Convergencia. Es decir, como no tenemos la posibilidad, nosotros, de hacer un jurado del pase y tener pasadores, por cuestiones que hacen a la estructura de la institución, entonces vamos a hacer lo que hacen muchas instituciones, que es, pedirle a otras instituciones de Convergencia que nos den la posibilidad de hacer el pase, para aquél que lo pida, interinstitucionalmente

Gerardo Herreros: ¿Eso es un obstáculo o algo favorable? Porque una de las críticas al pase, en instituciones grandes, es que generan analistas identificados a la ideología de la institución.

Hector Rupolo: Creo que hay bastantes malos entendidos en juego. Es cierto que alrededor del pase se pueden jugar cuestiones de poder pero también es cierto que puede ser propiciatorio del deseo del analista.
Pero sobre las relaciones entre el pase y el poder, creo que el problema surge porque se entiende mal lo que es el pase. El pase, si se lo entiende como la nominación de un proceso inevitable que es que el fin del análisis necesita la nominación para dejar algo, atado a lo simbólico, de lo que es ese acto terrible que es el fin del análisis, entonces no se lo podría ligar a una cuestión de poder.
Además no se que poder tiene ser AE!

Gerardo Herreros: No es una idea mía. En un reportaje que publicamos en el número pasado de Acheronta, Nasio decía que el pase funcionaba en muchos lados como un pase al poder.

Hector Rupolo: No estoy de acuerdo con Nasio en eso. Para mí el AE se debe a su tarea que es la de llevar adelante los problemas cruciales del psicoanálisis. Si no lo hace es problema de él. Entonces podría preguntarse que hacer con la nominación sino paga la deuda que ésta implica y lo único que puede hacer es “aeaeaee!” (risas)

Gerardo Herreros: muchas gracias

Reportaje a Hector Yankelevich

Hector Yankelevich es Psicoanalista, Miembro de *Espace Analytique*, Autor de varios libros, entre ellos "Del padre a la letra" y "Ensayos sobre autismo y psicosis" (Francia y Argentina)

Gerardo Herreros: ¿Porque estás aquí, en el lacanoamericano?

Hector Yankelevich: El lacano es un encuentro esencial para el psicoanálisis latinoamericano. Y el hecho que yo viva también en Francia es un detalle que no es secundario.
El lacano, desde su fundación, permitió crear las condiciones de un movimiento lacaniano que respeta a sus integrantes, y donde distintas asociaciones y escuelas de cada país pueden funcionar de manera separada, con sus particularidades teóricas y organizativas, y al mismo tiempo confluir todas, en cada país, y en Latinoamérica, en un movimiento conjunto. Con lo cual, esto ha permitido aunar fuerzas respecto de la sociedad, respecto de las otras tendencias del psicoanálisis, y permitir, en el interior del lacanismo, pensar, debatir, crecer, escuchar a los otros, saber que hay diferencias, que el psicoanálisis vive de las diferencias, y que el psicoanálisis – ni el psicoanálisis lacaniano ni el psicoanálisis en general – no puede vivir de una sola versión.
El hecho de que haya franceses acá (yo soy argentino y francés), indica que en Francia se tiene en cuenta esto, en Francia se sabe que está el lacano, que los franceses saben que hay un movimiento latinoamericano, y que ese movimiento latinoamericano está mostrando un vigor del cual en Europa, hasta hace algunos años, no se tenía conocimiento.
El hecho que desde hace algunos años haya constantemente franceses, o alguno de USA o algún otro país anglófono, muestra la importancia y la profundidad del surco que ha hecho el lacano.

Gerardo Herreros: Me pareció que este año hubo menos franceses que en Rosario o que en Bahía.

Hector Yankelevich: Puede ser. Pero hay que tener en cuenta que en febrero hubo el encuentro de Convergencia, en Paris. Hay que medirlo, hacer el porcentaje, la media, con el encuentro de febrero en Paris. También hubo un encuentro de Convergencia, en julio, en Paris. Hay que saber que Francia es un país que tiene una cultura antigua y es el lugar de fundación del psicoanálisis lacaniano, por lo tanto no es así como así que los psicoanalistas franceses se van a desplazar masivamente.
De hecho, no hay antecedente de desplazamiento masivo de psicoanalistas franceses a ningún lugar del mundo, inclusive para sus propios congresos. Por lo tanto no es extraño que haya un número, en parte reducido, de analistas franceses.
Las asociaciones francesas internacionales tampoco desplazan una gran cantidad de sus adherentes, al extranjero.

Gerardo Herreros: El congreso de Convergencia le habría restado a este lacano

Hector Yankelevich: No, restarle no le restó. Hay que hacer la media de lo que es posible pedirles a los amigos franceses.

Gerardo Herreros: Pregunto porque algunos hablan de sumatoria y otros de resta.

Hector Yankelevich: Yo no pienso que sea una resta, de ninguna manera. En Francia hay un reconocimiento del lacano, de las fuerzas del psicoanálisis lacaniano latinoamericano.
Este es un proceso muy largo en el que hace falta tiempo para que la confluencia entre los países de América latina y los países europeos se haga más ancha.

Gerardo Herreros: ¿Vos sos miembro de Convergencia?

Hector Yankelevich: Si, yo soy miembro de Convergencia

Gerardo Herreros: ¿Estuviste en los orígenes? ¿Como fue tu participación?

Hector Yankelevich: Cuando la idea de Convergencia surge en Buenos Aires, Isidoro Vegh lo plantea en Francia, a mí me pareció una buena idea para que en Francia se conozca el psicoanálisis latinoamericano, y también para que en Francia haya un tercero, entre los psicoanalistas franceses.
Para mi los psicoanalistas latinoamericanos podrían venir – puede ser una idea que todavía no se ha realizado – a ser el tercero dentro del psicoanálisis francés, para que los psicoanalistas franceses no estuvieran en espejo con la historia que tiene el movimiento lacaniano francés.

Gerardo Herreros: El espejo, ¿entre qué se daría? ¿Cómo pensas este tercero?

Hector Yankelevich: Entre los distintos nucleamientos franceses originados en la desaparición de la EFP, cosa que da a la historia del psicoanálisis francés una característica que los franceses llaman “franco-francesa”. El psicoanálisis latinoamericano podría venir como un tercero, a hacer que hubiera otro, que no participó de la misma historia de vida, aunque tenga la misma referencia conceptual.

Gerardo Herreros: Ya que estamos con alguien que pertenece a Francia y Argentina, ¿podrías situarme las diferencias o similitudes entre el psicoanálisis francés y el psicoanálisis argentino? Lo planteo tanto desde el punto de vista político como clínico

Hector Yankelevich: Las historias son muy distintas. En la Argentina hasta que empezamos a leer Lacan, a principios de los años 70, no se leía Freud. Y en América latina tampoco. En la APA, que es una institución que yo respeto, y respeto a los analistas de esa época, la mayoría kleiniana no tenía, a pesar de ser analistas relevantes, y que han hecho aportes al movimiento psicoanalítico internacional, no tenían una lectura adecuada de Freud. La lectura de Freud comenzó en Buenos Aires, en los años 70, cuando algunos empezamos a leer Lacan y Freud. Y éramos muy pocos, a principios de los años 70. Me acuerdo las primeras reuniones que teníamos en la casa de Masotta - donde estaban Masotta, Jorge Hinkis, Mario Levín, Arturo López Guerrero y yo - a fines del 69, comienzo del 70, Masotta tenía alumnos, luego yo comencé a tener alumnos, y creamos algo entre nosotros que luego se volvería una historia realmente inimaginable.

Gerardo Herreros: ¿Oscar tenía varios grupos o Uds. fueron los primeros? ¿Recordas eso?

Hector Yankelevich: Si, si, recuerdo perfectamente. Oscar tenía varios grupos pagos, tal como se hacía en la época, y se sigue haciendo. El grupo del que yo hablo no era pago. Éramos un grupo de pares en donde Oscar era el primum Inter pares. Luego yo comencé a tener grupos de estudio.
Me tuve que ir en el 75, Oscar se fue en el 76, y ya se había fundado la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Y lo que sigue es la historia conocida.
Pero la prehistoria es muy importante porque fue una prehistoria comenzada por gente que comenzó a leer a Freud y Lacan, solos, como pudo. Y de ese grupo surgió lo que es hoy el movimiento lacaniano argentino y americano.
Es decir que nosotros teníamos un déficit, en Argentina, de lectura de Freud, antes de leer a Lacan.
El freudismo, en Argentina, podría decir, con todo el respeto de los freudianos que están en la internacional, pero el freudismo, el leer a Freud, viene con Lacan. Dicho con todo el respeto que siempre tuve y tengo, por los freudianos que siguen en la internacional, muchos de los cuales son amigos o han sido, en parte, maestros que me han dado ideas.

En Francia, las escisiones que se hicieron con Lacan, dieron origen, en la internacional, a una corriente freudiana que merece el nombre de freudiana, que tiene su origen en Lacan, a pesar de haberse separado de Lacan. Es decir que el freudismo, en Francia, si bien se origina con Lacan, tiene una vida propia. Y el kleinismo nunca fue tan fuerte en Francia como en la Argentina, a pesar de que hay una corriente kleiniana dentro de la IPA.

Gerardo Herreros: Entonces la lectura de Freud, en Francia, ¿también surge con Lacan?

Hector Yankelevich: Sí. Antes de Lacan, los franceses eran freudianos. Pero era un freudismo muy rebajado. Habían puesto mucha agua en el vino freudiano. No se lo leía realmente bien. El freudismo prelacaniano era un freudismo muy estrecho. Es Lacan, desde el comienzo, el que crea el freudismo francés, antes de que los primeros discípulos, que van a seguir siendo freudianos y no lacanianos, aprendan a leer Freud y sigan leyéndolo.
Es decir, aquellos discípulos de Lacan que no se consideraron nunca lacanianos, es Lacan el que los impulsó a ser freudianos. Y luego han sido realmente freudianos.

Gerardo Herreros: Entonces tendríamos cuestiones similares. Me estás diciendo que, de alguna manera, Freud se empieza a leer, tanto en Argentina como Francia, a partir de Lacan.

Hector Yankelevich: La diferencia es que en Francia hay un fuerte movimiento freudiano en la internacional, y en la Argentina no hay freudianos, fuera de la internacional, que no se reconozcan lacanianos. La composición de lugares es distinta, y hace a estratos históricos distintos, y a tipos de transmisión que no son iguales.
En Francia hay una lectura en alemán de Freud que, en mi conocimiento, en Argentina no existe.
En Francia se lee a Freud en alemán - no todos, pero muchos, en la Internacional – y por lo tanto se puede discutir una lectura de Freud a la letra. Y eso es obra de Lacan, aun en gente que no se reconoce lacaniana. En eso hay una diferencia importante: hay un freudismo que lee a la letra a Freud y a los psicoanalistas vieneses, y que conocen la historia del freudismo en alemán, y que transmiten esa historia, independientemente de Lacan. Con lo cual las discusiones teóricas y la transmisión clínica, y la transmisión de lo que es el análisis, ofrecen otro panorama.

Gerardo Herreros: Retomemos tu historia entonces. ¿Que pasa con ese grupo con Oscar?

Hector Yankelevich: Ese grupo era un grupo de lectura que funcionaba muy bien. En el año 74 yo me tengo que ir de la Argentina. Por eso estoy afuera de la formación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Y luego, desde que empecé a volver a la Argentina, desde el 85, tengo relación con todos los grupos salidos de esa primera escuela.

Gerardo Herreros: Vos te vas en el 74, y Oscar se va en el 76. ¿Vos te vas a Francia? ¿Oscar a España?

Hector Yankelevich: Primero a Inglaterra y después a España

Gerardo Herreros: ¿Siguieron en contacto?

Hector Yankelevich: No. Teníamos caminos distintos ya.

Gerardo Herreros: ¿Y cual fue tu historia en Francia?

Hector Yankelevich: Mi historia en Francia. Desde que llego trabajo en la EFP, me analizo, controlo. En Argentina había sido profesor adjunto de la Facultad de Psicología, en Francia soy docente durante 10 años. Luego de la disolución de la EFP...

Gerardo Herreros: Disculpame, ¿llegas y empezas a trabajar directamente?

Hector Yankelevich: Si. Pero yo ya tenía una formación francesa. Al año ya estoy analizando en francés, pero el francés formaba parte de mi bagaje. Al año estaba trabajando en el hospital.
Luego de la disolución de la EFP, que fue un acontecimiento triste, estuve en varios grupos, y luego ingresé en la institución de Maud Manonni – en la época se llamaba CFRP, *Centre de Formation et de Recherches Psychanalytiques* – que luego se transformó en *Espace Analytique*. Y ahí sigo, y es desde ese lugar que impulse la formación de Convergencia en Paris, llamando a gente que se veía poco o no se veía. Eso ahora depende de ellos, pero fue gracias al empuje de Buenos Aires que yo hice eso. No soy yo el actor o iniciador; soy el agente de un impulso que vino de Buenos Aires.

Gerardo Herreros: ¿Que balance haces de la disolución de la EFP?

Hector Yankelevich: La disolución de la EFP, hoy, veinte años después, más que una lectura de los documentos, no podría decir. Fue un acontecimiento triste. Los discípulos de Lacan, salvo un grupo, no pensaban que eso iba a ocurrir de esa manera. Sorprendió a todo el mundo. Yo no estoy seguro, como mucha gente, de que todos los documentos firmados por Lacan hayan sido de Lacan. Pero de alguna manera Lacan quiso que hubiera una transmisión familiar de la doctrina. Ahora, ese deseo de Lacan, como el deseo de Freud, ese deseo póstumo, un discípulo no tiene porqué obedecerlo. Yo creo que es una lección de psicoanálisis que uno no tiene porque obedecer los deseos póstumos de un maestro. Aunque siga reverenciándolo en su obra, todo depende de lo que uno se ponga a sí mismo como siendo su significante amo. Modestamente, para mí, mi significante amo es la letra, es la letra de Freud o de Lacan, pero no un enunciado emitido por el maestro.

Gerardo Herreros: Uno no tiene porque seguir los mandatos del padre

Hector Yankelevich: Hay que escucharlos y hay que leerlos. Los mandatos del padre son siempre dobles y paradojales. Y en parte, cuando el padre, enuncia mandatos, ya no es el padre en tanto padre real, sino que ya está adquiriendo una función superyoica. Por lo tanto uno tiene el derecho y el deber, para consigo mismo, de leerlos, es decir, hacer que la letra caiga, y quedarse con lo que uno elija.

Gerardo Herreros: Una vez disuelta la EFP vas a la institución de Manonni

Hector Yankelevich: Primero pasé por varios grupos. Trabajé en dos o tres grupos y luego ingresé en la institución de Manonni.

Gerardo Herreros: Tu trabajo ¿era consultorio privado, institución, hospital?

Hector Yankelevich: Siempre fue consultorio privado, desde el principio, con institución hasta hace algunos años – ya no trabajo mas en instituciones.

Gerardo Herreros: Cuando te referís a institución ¿que es?

Hector Yankelevich: Hospital. En Francia los trabajos hospitalarios son siempre pagos. No hay trabajo ad-honorem como en Argentina.
El trabajo en psiquiatría adulto e infantil siempre me interesó y me sigue interesando. Pero, bueno, llega un momento en que se termina.

Gerardo Herreros: Te escuchaba en el lacano anterior, creo que en el de Rosario, que hablabas de tu experiencia de hospital con chicos autistas.

Hector Yankelevich: Si.

Gerardo Herreros: ¿Seguís trabajando con niños?

Hector Yankelevich: Sigo trabajando con niños en mi consultorio, lo que implica un cambio de ciertas condiciones en cuanto a los chicos que puedo recibir.

Gerardo Herreros: En Argentina solemos recibir derivaciones de médicos clínicos. Hay una importante derivación medicalizada. ¿Ocurre lo mismo en Francia?

Hector Yankelevich: No. Depende de donde. En París no está medicalizada la derivación. Puede ser mas en provincia o en suburbio. En París la derivación es analítica, viene de la propia institución, de los alumnos de los seminarios, de gente que escucha hablar en coloquios o en congresos, y luego los nombres se pasan. La derivación es analítica fundamentalmente.

Gerardo Herreros: ¿Que problemas situarías como los fundamentales actualmente para el psicoanálisis? ¿Donde situarías los obstáculos?

Hector Yankelevich: El obstáculo principal del psicoanálisis, hoy en día, sea en Francia o en América Latina, es que el psicoanálisis se mantenga como interlocutor válido para el conjunto de la sociedad, donde siempre existió, y que pueda presentar una respuesta clara y racional al discurso de la ciencia. En este momento hay un discurso – no una práctica científica, sino un discurso – de la ciencia, avasallador, que pretender resolver los problemas del ser hablante únicamente como ser biológico.
Esto no es ciencia sino una determinada modalidad de presentación de lo que la ciencia puede.
En estos momentos hay un avance importante de la genética, pero el dominio de lo psíquico no corresponde a lo que la genética puede dar cuenta. Por lo tanto, los analistas tienen que conocer qué está pasando en genética y cuales son las modalidades en que se puede responder.
Te voy a contar una anécdota.
Hace unos años organicé un congreso sobre autismo, e invité a uno de los médicos directores del instituto nacional de investigación médica en Francia, el director de epidemiología genética, y le plantee, en privado y en público, las mismas preguntas que le plantee a investigadores norteamericanos.
Las respuestas no fueron las mismas. A igual nivel de competencia científica, para los nosteamericanos había una predeterminación genética de todo, para el investigador francés, había zonas donde no había determinación genética. Sobre todo, lo psíquico. Con lo cual, a lo que nosotros asistimos en los diarios, es a una máquina de propaganda de divulgación científica, que no es la ciencia, sino un aparato de búsqueda de fondos para los laboratorios y para la industria.

Gerardo Herreros: Es como si hubieras tocado mi punto

Hector Yankelevich: Entonces, la genética es una rama científica, pero los resultados de la genética no están en condiciones de presentar un mapa completo de las enfermedades que se pueden resolver con ingenieria genética en el futuro, y sobre todo, lo psíquico, es un efecto del lenguaje en el cuerpo humano, y no, algo que dependa del funcionamiento del gen o de la neurona.
Si podemos defender este punto de vista frente a la sociedad, habremos dado una respuesta a la encrucijada de nuestra época para el psicoanálisis. Porque esta ofensiva que es, por un lado, económica, doctrinaria, cultural y educativa, tiende a que, no solamente haya una división del trabajo entre los países centrales o globalizadores, y los periféricos o globalizados, sino que también trae una concepción donde la genética se ha deslizado a lo que yo llamo un fragmento de teología protestante: todo estaría escrito desde antes del comienzo del mundo.
La actual creencia en la genética es algo que viene, subrepticiamente, como discurso, del fundamento mismo del capitalismo en la ética protestante y en la teología protestante.
Esto no lo digo para denunciar nada, porque no es una denuncia. Sino que esto hay que trabajarlo como el desplazamiento de un fragmento de discurso desde la teología al discurso de la ciencia.

Gerardo Herreros: Recién decías que la genética “aún” no ha dado cuenta del mapa de todas las enfermedades. Se desliza ahí el “aún” de la ciencia. Yo opino que “aún” cuando estuviese todo el mapa de las enfermedades, aún así el aparato psíquico es otra cosa

Hector Yankelevich: El aparato psíquico no es una consecuencia solamente, solamente, de la predisposición del cuerpo a incorporar el lenguaje. Lacan pensaba que había una predisposición del cuerpo a incorporar el lenguaje. Pero esa predisposición del cuerpo, es una de las cosas sobre las que me hizo trabajar el autismo. Fue justamente para responderme a esa cuestión: niños que no tienen inconvenientes genéticos y cuando comienzan el análisis, y responden al análisis, comienzan a hablar, y

que no lo hubieran hecho sin análisis, eso muestra que la predisposición genética no es suficiente para que haya aparato psíquico

Gerardo Herreros: Decías que uno de los problemas del psicoanálisis es poder discutir con la ciencia. Es una de mis preocupaciones la transmisión del psicoanálisis en términos de discutir con la ciencia. Te cuento una anécdota: el año pasado, en un congreso de psiquiatría al que suelo asistir, intentando dar cuenta de la eficacia del psicoanálisis, y había un psicoanalista muy famoso, muy famoso, y un psiquiatra del público le pregunta – un poco canallescamente – "Doctor, si Ud. me pregunta para que sirve la psiquiatría yo le respondería: para acallar el síntoma, o para apaciguarlo; entonces yo le pregunto a Ud. para qué sirve el psicoanálisis". Y este psicoanalista responde "habría que preguntarle a cada analizante". Le responde eso en un contexto de un público de 300 psiquiatras. La respuesta, en parte, es correcta. Pero me pregunto si esa es la respuesta que debemos dar los analistas.

Hector Yankelevich: Yo no pienso que la psiquiatría sirva solo para acallar el síntoma.
Yo tengo mucho respeto por la psiquiatría clásica. Yo trabajé y enseñé semiología psiquiátrica y psicoanálisis en el hospital donde estaba. Me parece que es una formación por la que tiene que pasar todo analista, sea cual sea su origen profesional. En el campo de la locura, el viejo alienismo es una formación esencial, sea cual fuere el título universitario con el cual uno viene al psicoanálisis. Creo que el pasaje por el hospital psiquiátrico es un requerimiento esencial.
Creo que para la psicosis, la psiquiatría clásica ha enseñado lo que es la estructura. Queda al psicoanálisis dar una respuesta, distinta que la psiquiatría, a una cantidad enorme de cuadros, de síntomas y de pasajes analíticos, que la psiquiatría no puede dar cuenta.
Pienso que el psicoanálisis tiene que saber psiquiátrico, pero que la experiencia de análisis es mucho más rica que lo que la psiquiatría puede darle al análisis.
Freud mismo se basó en la psiquiatría de su época y la subvirtió, usándola pero respetándola. Cuando Freud diagnostica en psicosis sigue a la psiquiatría de su época. Y Lacan también
A partir de la psiquiatría, el gran aporte de Lacan es dar una teoría psicoanalítica, de la psicosis, en principio, y luego, en mi opinión, en mi lectura, en sus trabajos sobre Joyce, ya es mostrar como él va mas allá de la psiquiatría, cómo hay toda una zona de síntomas que ya no son las formaciones del inconsciente de la neurosis, y que sin embargo no son, o no pertenecen, al campo de la psiquiatría clásica.

Gerardo Herreros: Me preguntaba, al escucharte rescatar la psiquiatría clásica, si eso no tiene que ver también con tu doble nacionalidad. Digo, porque también hay un corrimiento, por cierto discurso de la ciencia, donde la psiquiatría sería la psiquiatría de los psicofármacos y de los neurotransmisores. Pero esa es una de las varias psiquiatrías.

Hector Yankelevich: Por supuesto. Nosotros no podemos negar que haya descubrimientos. Mi actitud no es romántica respecto de la ciencia, no es resistir sino ir mas allá, porque estamos en otro campo que el de la ciencia. Resistir es una actitud romántica, que yo no comparto, a pesar de que el romanticismo es uno de los afluentes del psicoanálisis. Pero es yendo mas allá de lo que la ciencia puede mostrar en nuestro campo, como vamos a enriquecer el discurso analítico. Y es lo que siempre hizo Lacan: usar el discurso de su época, subvirtiéndolo, y dándole nuevas significaciones a las palabras que venían de su época.
Los neurotransmisores existen, el problema es que no explican todo aquello que alguien podría querer explicar. Pero en la época de Freud también estaba la psicología, estaba Pierre Janet, y Freud construyó, al lado de todas las corrientes psiquiátricas y psicológicas de su época, otra cosa. Lacan también, al lado, construyendo algo que tenía su fundamento y descubriendo cual era la falla en el razonamiento o en la pretensión de otro discurso, es decir, sin condenarlo en bloque.
Existe el gen, existen los neurotransmisores, la cuestión es que solamente con eso no se puede dar una respuesta a lo que nosotros si podemos ofrecer una respuesta con el psicoanálisis.

Gerardo Herreros: Pensaba en una frase que dice: "aquel que diga que en la psicosis no está alterada la dopamina es un ignorante; ahora bien, aquél que diga que la dopamina es la causa de la psicosis es un ingenuo".

Hector Yankelevich: Estoy de acuerdo.

Gerardo Herreros: ¿Cómo fue tu experiencia con niños autistas?

Hector Yankelevich: De esa experiencia doy cuenta en mi primer libro en Buenos Aires, "Ensayo sobre autismo y psicosis". Pero como no me satisfacía varios años después, he vuelto a escribir sobre eso, y

espero que salga el año que viene un libro titulado “Lógicas del goce” (todavía no tiene fecha de salida pero supongo que el año que viene estará en la calle, en Argentina). Hice una revisión crítica de mis posiciones teóricas de aquella época. “Crítica” quiere decir que no me satisfacían, simplemente seguí pensando que es lo que no leí, no escuché, no vi, no me di cuenta, cuando hace 20 años yo empecé a recibir chicos autistas. Es decir que he hecho una continuación, y hay algunos capítulos mas de revisión teórica.
Es una experiencia fundamental para mí.
En el 80 la fui a ver a F. Dolto para controlar con ella. Le conté lo que hacía, los problemas que tenía. Y Dolto me dijo “respecto del caso que Ud. me cuenta, le voy a decir lo que yo se, por haber tenido chicos similares (no era un caso de autismo, sino de “psicosis” infantil). Pero no lo voy a tomar en control, y le pido que no controle. Cuando con uno de esos chicos tan difíciles Ud. ya no sabe que hacer, llámeme después de cenar, para contármelo. Pero con una condición, que yo también le voy a poder contar casos que me preocupan a mí. No controle y escriba”. Y así me puse a escribir.
Y así fue como empezaron a salir los pequeños ensayos sobre autismo y psicosis.
Fue una experiencia esencial para mí. Una experiencia hospitalaria, y luego de consultorio privado, esencial porque me puse a trabajar cosas que eran muy fuertes para mí, hipótesis que me habían venido trabajando unas pocas horas por semana en una consulta de pediatría – la pediatra me mandaba las madres que consultaban por bebes y donde ella pensaba que no era solamente de su dominio, de su incumbencia – y las madres comenzaron a enseñarme – yo hice muy poco, me limito a contar lo que me pasó – preguntándome que me pasaba con los chicos y las madres.
Lo que me paso en esa consulta obligatoria de pediatría que hay en Francia, cuando las madres van 2 veces después del nacimiento, y les pagan por ir (entonces van). Es una consulta muy importante.
Había problemas de los bebes que venían desde el puerperio de la madre. Y cuando las madres comenzaron a contarme sus ideas depresivas o delirantes de la época de su embarazo o del parto, los bebes comenzaban a mejorar. Y ahí empecé a tener una idea de cómo el estado psíquico de la madre, desde antes del parto, empezaba a influir de una manera muy clara y aguda, en el estado del bebe desde el primer día.
A los bebes no se les puede interpretar, pero si uno le habla a la madre con el bebe, entonces la madre, si puede contar cosas importantes, eso va a tener efectos sobre el estado del bebe.

Gerardo Herreros: Es decir, ¿hay dos consultas obligatorias con una pediatra y la pediatra te derivaba?

Hector Yankelevich: Me derivaba aquello que no fuera de simple rutina pediátrica.

Gerardo Herreros: ¿La pediatra pescaba que el bebe tenía un problema?

Hector Yankelevich: Sí. Por ejemplo bebes que no comían, bebes que no dormían, o que se hacían encima todo el día, o que lloraban todo el día. Es decir, todo lo que escapara a la norma.
En esas dos entrevistas de diagnóstico y pronostico había algo que escapaba al balance normal del bebe, los pediatras que tenían buen tino, me mandaban casos.
No tenía muchas posibilidades de ver a la madre muchas veces. Entonces me di cuenta que en dos o tres veces tenía que lograr que algo pasara para que ella pudiera decirme algo de lo que ella misma no se daba cuenta la importancia que tenía. Y que yo pudiera enhebrar eso para que el bebe anduviera mejor

Gerardo Herreros: Aunque suene a mala palabra: ¿podríamos hablar de prevención?

Hector Yankelevich: Yo no creo que sea prevención. Es una consulta. Las madres sabían que era un psicoanalista. No era gente que hubiera ido a la consulta en psiquiatría infantil.
Si con prevención uno cree que con eso, yo o cualquier psicoanalista que hubiera estado en la consulta pediátrica, podía impedir el destino, no. El destino se va escribiendo en la relación del chico con los padres a pesar de que haya entrevistas diagnósticas, pronosticas, y donde un síntoma se resuelva.
Simplemente eso lograba que el bebe estuviera mejor en ese momento y que la madre de repente supiera que hablando pasaban cosas.
No es nada mas que eso, pero nada menos que eso.
Yo estoy de acuerdo con ese trabajo.
Las madres decían: “ahora que le conté eso, algo pasó”. Que eso caiga en el bolillero es importante.
Estamos hablando de una población que va a una consulta de pediatría gratuita, obligatoria, en un centro de salud.

Gerardo Herreros: ¿Y esto fue determinante para ti?

Hector Yankelevich: Fue muy importante porque el hecho de que pasaran cosas durante el embarazo y el parto empezó a salir en las primeras entrevistas con las madres de chicos autistas. Todas empezaron a hablar de ideas raras, o pasajes depresivos profundos, o ideas subdelirantes, que no habían sido captadas por el obstreta, ni por la maternidad ni por la familia, y que aparecían en la entrevista 3 o 5 años después, cuando venían con el chico ya autista, a verme.
Con lo cual saltó, enseguida, para mí, la hipótesis que me había formulado sobre la importancia de los síntomas de la madre respecto del bebe en la formación de síntomas en los bebes.

Gerardo Herreros: ¿Vos pesquisaste que había algo del orden de la psicosis?

Hector Yankelevich: No. Justamente, la mayoría de las madres de autistas no era psicóticas, eran neuróticas. Había alguna que otra que podía ser psicótica.

Gerardo Herreros: ¿Y estas ideas subdelirantes y fenómenos depresivos, se dan en qué madres?

Hector Yankelevich: Neuróticas. Cuando digo subelirantes son momentos delirantes pasajeros, que se reabsorben, y que son dables en cualquier neurosis frágil, en cualquier neurosis que tenga un narcisismo frágil, donde, ante la llegada de un chico que, por razones de estructura, de historia simbólica, de historia familiar, está mal esperado, puede haber esto.
He tenido madres de chicos autistas que eran profesoras de inglés, amas de casa, o cualquier otra cosa, gente que hacía una vida normal.

Gerardo Herreros: ¿Después dejaste de trabajar con estos niños?

Hector Yankelevich: Me fui yendo del hospital y algunos quedaron en mi consultorio privado. Es muy difícil pedir a familias de chicos autistas que vengan al consultorio privado cuando uno no puede decirles cuanto tiempo eso va a llevar. Es más fácil tomarlos en hospital. Mi trabajo con chicos autistas fue de 10 o 12 años con cada uno
Pero esto fue una gran enseñanza clínica para mí, con los chicos, y con los adultos.
Me sirvió trabajar con la madre y el padre, con las parejas. Ahí se ve como hay que ser psicoanalista de adultos para trabajar con chicos. Tiene que haber transferencia de la madre y del padre para que el chico pueda trabajar. Y esto es válido para los chicos de todas las características.
Eso de ser psicoanalista de niños antes de ser psicoanalista de adultos, yo creo que no es posible.
Creo que hay que ser psicoanalista de adultos, y luego, si uno tiene algo que lo impulsa a trabajar con chicos – no hay una especialización, sino alguna preferencia – puede hacerlo.
El psicoanálisis es psicoanálisis con adultos neuróticos. Luego uno amplia su radio de acción con psicóticos y con chicos. En general se empieza al revés: la gente empieza con psicóticos y con chicos, y luego tratan neuróticos. Por eso los comienzos son tan difíciles. Creo que uno se vuelve buen analista de chicos o psicóticos si les gusta y cuando se es analista de adultos neuróticos.

Gerardo Herreros: Se va a levantar mucha gente con eso (risas)

Hector Yankelevich: ¿Cuál es la posición freudiana clásica? Yo creo que Freud, Winnicott y Lacan pensaban esto. El psicoanálisis es psicoanálisis con neuróticos, y luego se amplía el radio que uno puedeo, o no, tener ganas de tomar.
Bueno, gracias por el reportaje

Gerardo Herreros: Muchas gracias a ti.

Reportaje a Pura H. Cancina

Pura H. Cancina es Psicoanalista, Miembro Fundador de la *Escuela Sigmund Freud de Rosario*, Autora de varios libros, Directora de la colección "Bordes de la clínica" en la editorial Homo Sapiens (Argentina)

Gerardo Herreros: ¿Porque estas en el lacanoamericano?

Pura Cancina: Diría que sería muy raro que no estuviera. Personalmente, en nombre de la escuela, y con algunos otros, somos los gestores de la reunión lacanoamericana de psicoanálisis, que comenzó a gestarse hace más de 15 años. Así que imaginate, tenemos un compromiso y una relación muy fuerte.

Gerardo Herreros: Como surgió la idea del lacano

Pura Cancina: Muchas de las instituciones argentinas y muchos de nosotros, personalmente, estábamos ligados, en un comienzo, a lo que fue la fundación de la Causa Freudiana. Y prácticamente, en el mismo tiempo, muy cerca unos de otros, nos dimos cuenta que no podíamos seguir participando de una forma de reunión con la que no acordábamos en lo esencial. Por lo cual, una vez que salimos de ahí, la necesidad de reunión permaneció. O sea, dejábamos esa reunión de reunión, pero para nosotros permanecían las ganas de encontrarnos, de intercambiar.
Y fue así que se empezó a plantear el cómo. Y se fue gestando la idea de la reunión lacanoamericana, poco a poco. José Zuberman tuvo mucho que ver con eso porque es el que le puso fuerza a la concreción de la idea.

Gerardo Herreros: La reunión lacanoamericana surge entre gente que no acordaba con la forma de encuentro de la Causa.

Pura Cancina: Te lo precisaría mejor: surge cuando, concretamente, quedamos fuera – porque nos vamos – quedamos fuera de esa organización internacional que se reconocía fundada por Lacan. Encontramos elementos que nosotros reconocemos que no son los que estarían autorizados por Lacan.

Gerardo Herreros: ¿Que elementos?

Pura Cancina: El modo en que se gestó la reunión lacanoamericana, este esquema de funcionamiento, ya te anuncia cuales eran las diferencias. Por ejemplo, no estábamos de acuerdo con que hubiera lugares preestablecidos de palabra, decididos desde un lugar de poder – un dedo que nombraba quien iba a ocupar lugares de panel y quienes iban a estar en el montón.
Esto ya implicaba una forma de relacionarse, de tomar la palabra y de escuchar a quien toma la palabra que, justamente, fue revertida en la reunión lacanoamericana.
En este momento, yo puedo decir, con la Convergencia, que no nos oponemos a que haya paneles, que no nos oponemos a que haya diferencias de tiempo, diferencias de trayectoria, diferencias de transferencias sostenidas, etc. No nos oponemos a eso. Es bueno que haya diferencias, pero no que esas diferencias estén decididas por un dedo. Deben responder a cierta realidad, tener cierta verdad.

Gerardo Herreros: Recién nombraste Convergencia. Sé que también estuviste vinculada a la formación de la misma. ¿Qué relaciones o diferencias, hay, entre Convergencia y la reunión lacanoamericana?

Pura Cancina: Empecemos por las relaciones. La Convergencia puede gestarse como idea luego de todo este tiempo de trabajo que comenzó con la reunión lacanoamericana. Para nosotros, fundamentalmente. Los franceses también han participado de la reunión lacanoamericana desde el comienzo, pero además ellos tienen una especificidad en su historia, que es el interasociativo europeo.
Ellos, con la experiencia del interasociativo, con la participación en la reunión lacanoamericana, y nosotros, habiendo asistido a los interasociativos europeos, y con la experiencia de la reunión lacanoamericana, se fueron gestando lazos de trabajo, lazos cada vez más fuertes, cada vez mas variados.
La especificidad de la reunión lacanoamericana es que cada vez que se realiza se disuelve, hasta que se haga la nueva. Se elige una próxima sede para hacer la nueva. Es decir que la reunión lacanoamericana no existe en el intervalo entre una y otra.

Gerardo Herreros: ¿Cómo se elige la próxima sede del lacano?

Pura Cancina: Se ha hecho siempre de la misma manera. En un cierto momento de la reunión se cita a una asamblea de las instituciones convocantes. En esa asamblea se evalúa el desarrollo de la reunión. Y esa evaluación surge si se considera que vale la pena y si es apropiado hacer otra reunión. Si se dice que sí – hasta ahora siempre ocurrió que se dijo que sí – se cita a otra reunión para dentro de un año y medio o dos, y surgen las propuestas acerca de donde.

Habitualmente hay alguien que propone un lugar o es un lugar que se propone. Generalmente es organizado por las instituciones de ese lugar o de un lugar cercano. Hemos tenido un lacano organizado por las instituciones de Porto Alegre, pero que se hizo en Gramado.
Las instituciones de los lugares propuestos evalúan si pueden hacerlo, si quieren hacerse responsables, y entonces, una vez votado cual es el lugar, pasan a constituirse en comisión organizadora de la próxima reunión.
Lo que ha ocurrido hasta ahora es que si hay una sola propuesta se acepta y si hay mas de una propuesta se vota.
El voto es un voto por institución.

Gerardo Herreros: Hay dos comentarios que circulan. Uno dice que Convergencia surge en contra de Miller. El otro dice que la creación de Convergencia, de alguna manera, tiende a la desaparición de la reunión lacanoamericana. Son dos comentarios que se escuchan. Quisiera conocer tu opinión.

Pura Cancina: Creo que tiene que ver con los imaginarios que siempre se organizan – los humanos siempre tenemos necesidad de eso – creo que también pudo tener que ver con ciertos momentos de sospecha entre nosotros mismos – que siempre existen en los movimientos de grupos, y que forma parte también de nosotros – sin embargo, si estas cuestiones imaginarias pueden existir, también existe aquello que les hace obstáculo.
Primero, respecto de que Convergencia surja en contra de Miller, como te expliqué cómo surgió la reunión lacanoamericana, no se trata de ir en contra de alguien sino de ganas de hacer algo. Si no se puede hacer en un lugar se hace en otro.
Pero creo que, efectivamente, y mas allá de Miller, es un derecho, pero también un deber, de los psicoanalistas - algo que nos debemos a nosotros mismos, como psicoanalistas y en función de que el psicoanálisis continúe - creo que tenemos que sostener una política del psicoanálisis a nivel internacional. Pensamos que eso va a hacer que el psicoanálisis progrese.
Es decir, no es contra Miller, es por el psicoanálisis.
Y con respecto a que estaría en contra de la reunión lacanoamericana, diría lo siguiente: el dispositivo de la reunión lacanoamericana, hasta ahora se ha demostrado, una y otra vez, posibilitador. Aunque no por ello dejar de tener críticas. Por ejemplo hay quienes piensan que la gente tendría que tener mas tiempo para hablar, o que debería haber mas tiempo para discutir. Estas críticas se renuevan cada vez que se realiza la reunión. Sin embargo la reunión se vuelve a realizar de la misma manera, y muchos sostenemos que se tiene que seguir haciendo así.
Por ejemplo, respecto al tiempo de exposición, ya lo dije en Rosario, hace dos años, la reunión lacanoamericana me enseñó a tener que exponer en veinte minutos, me enseñó a exponer, me enseñó a como presentar una idea, y que esa idea pueda producir pregunta.
Ese tipo de críticas, que siempre existieron, dejaron creer que la Convergencia surgía para resolver esto que el lacanoamericano no resolvía.
Pero cuando te expliqué qué es la Convergencia te das cuenta que no es un congreso cada dos años. La Convergencia es el sostén del lazo de trabajo en permanencia, todo el tiempo, localmente en cada ciudad, regionalmente en los distintos países, e internacionalmente entre los continentes. El congreso de la Convergencia es un evento, dentro de la Convergencia, y por lo tanto, la problemática de cómo trabajar los dispositivos de congreso tiene que ver con una de las temáticas

Gerardo Herreros: ¿El congreso de Convergencia o el lacanoamericano?

Pura Cancina: El lacanoamericano es un dispositivo. El Congreso de Convergencia cambia de dispositivo cada vez. Cada vez plantea una manera de trabajo distinta.

Gerardo Herreros: Sigo como abogado del diablo. Mucha de la gente que está en Convergencia asiste a las reuniones lacanoamericana. La pregunta es: la realización de congresos de Convergencia no restaría gente a la reunión lacanoamericana

Pura Cancina: Este año es el primer año en que coinciden, en un mismo año: el congreso de Convergencia fue en febrero, en París, y la reunión lacanoamericana, que es ahora, en agosto septiembre, en Recife.
Es la primera vez. Usualmente, como las asociaciones que convocan al lacano están en la Convergencia, se cuida que no haya coincidencia en el tiempo. Pero fijate como es el entrelazamiento que sí tratan de que coincida la reunión de los delegados de Convergencia con la reunión lacanoamericana. Es decir, se

aprovecha que nos vamos a encontrar todos en la reunión lacanoamericana para hacer la reunión de comisión de enlace de Convergencia, y nos ahorramos un viaje.
Entonces, para el próximo congreso de Convergencia se propuso, precisamente, el 2004 – que es bastante alejado en el tiempo, si uno lo piensa – para que no coincida con la próxima reunión lacanoamericana que suponemos que va a ser en el 2003.
Es decir, sería un problema que se sobrepusieran, pero se está tratando de que no ocurra eso.

Gerardo Herreros: Contame un poco de la historia de la Escuela Sigmund Freud de Rosario

Pura Cancina: Hace dos años fui quien habló de esa historia, porque hace dos años cumplimos 20 años. La Escuela Sigmund Freud fue fundada en el año 1979. Yo soy una de las fundadoras. No soy la única, fuimos varios. Creo que alrededor de 20 personas firmamos el acta de fundación.
En Rosario tenemos una historia un poco diferente. A veces los porteños no terminan de entender o aceptar esa diferencia. Porque nosotros no recibimos el lacanismo por la transmisión de Masotta. Nosotros tenemos una historia que precede a la escuela, una institución que se llamó CEP – Centro de Estudios Psicoanalíticos – que surge como una inquietud de los psicólogos que querían tener una formación en psicoanálisis. Hicimos contactos con gente que surge de la ruptura de la APA, fundamentalmente Plataforma y Documento. Con ellos organizamos un curso de tres años.

Gerardo Herreros: ¿Que gente? ¿Mimi Langer?

Pura Cancina: Sí. Mimi Langer fue. El tronco era Raúl Sciarreta, Rafael Paz y Baremblit. Ellos eran los docentes permanentes que teníamos. Y después, con una estructura muy interesante, los que terminamos el primer año pasamos a ser docentes de los que nos seguían. Yo estuve de docente en primer año después de la primera vuelta.
Eso tuvo que disolverse durante la dictadura, porque realmente se había vuelto muy peligroso.
Quedó entonces, en nosotros, las ganas de tener un lugar de intercambio. Y fue así como se decidió la fundación de la escuela. Pero claro, el psicoanálisis lacaniano no nos vino ni de Baremblit, ni de Rafael Paz, pero si nos vino de Raúl Sciarreta. Y empezamos a leer los Escritos a partir de cierta patada inicial que dio Raúl. El no nos enseñó Lacan. Nosotros empezamos a leer por nosotros mismos y empezamos a hacer contacto con amigos y colegas de Buenos Aires.

Gerardo Herreros: La Escuela Sigmund Freud, en un principio, ¿formaba parte de la Escuela de la Causa?

Pura Cancina: No. Nunca formamos parte. Algunos de nosotros participábamos de los congresos de la Escuela de la Causa, yo personalmente de un cartel de la ECF, pero esto era a título personal, no a título institucional. Todo era a título personal.

Hubo una discusión bastante reñida respecto al nombre para fundar la Escuela Sigmund Freud. Me acuerdo que en ese momento propuse negociar. Queríamos ser Escuela Freudiana, pero por la Escuela Freudiana de Lacan, si bien teníamos nuestros lazos de trabajo con la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Pero hubo quienes se oponían porque pensaban que quedaríamos ligados a la Freudiana de Buenos Aires

Gerardo Herreros: Una sucursal

Pura Cancina: Entonces negociamos Sigmund Freud, pero no Escuela. Y creo que en ese momento tuvimos razón porque hicimos efectivos los dispositivos de escuela hace 10 años. En este momento contamos con los dispositivos de grado, o sea que hay pase en la escuela, y hay nominación de AME en la escuela. Tenemos ya 3 AE de la escuela, o sea tres miembros de la escuela que han hecho su pase y han sido nominados AE.

Gerardo Herreros: ¿Fueron nominados con un jurado del pase de la propia escuela o con otras asociaciones?

Pura Cancina: Esto es lo que enriquece Convergencia. En realidad, no solo Convergencia, porque esto se hubiera hecho sin la existencia jurídica de Convergencia. La existencia jurídica de Convergencia es un efecto de estos lazos. Nosotros en estos momentos tenemos un jurado del pase con 3 miembros de la escuela y un AE de las otras dos escuelas que tienen dispositivo de pase, es decir, Escuela Freudiana de Buenos Aires y Escuela Freudiana de la Argentina.

Gerardo Herreros: La suma de Convergencia y la reunión lacanoamericana, ¿no conformaría una nueva internacional?

Pura Cancina: ¿Que es una internacional?
Una internacional es un organismo centralizado. Nosotros decimos que Convergencia es internacional. Hagamos la diferencia entre que Convergencia es internacional, y que queramos que sea internacional, a lo que es "una" internacional.
Yo creo que la diferencia está en si es un organismo centralizado o no. Y creo que el especial cuidado que todos ponemos todo el tiempo, que a veces hace pensar que son reacciones paranoicas, pero que en realidad responden a ese cuidado que ponemos todo el tiempo en no dar concreción a ninguna forma organizativa que implique una centralización y una verticalidad.
Convergencia es un organismo transversal absolutamente.
Queremos que sea internacional, pero no una internacional, ni centralizada.

Gerardo Herreros: En el lacanoamericano uno habla en nombre propio. En los congresos organizados por Convergencia ¿uno habla en nombre propio o en nombre de una institución?

Pura Cancina: No.

Gerardo Herreros: Es decir que alguien que no perteneciera a ninguna institución ¿podría participar en un congreso de Convergencia?

Pura Cancina: Seguramente. Y de hecho participa gente que no pertenece a ninguna institución. Y no solo a los congresos. Ayer, cuando hablábamos de cuestiones de lanzamiento, yo planteaba multiplicar las actividades, no solo de congresos, sino las actividades permanentes, en cada lugar, abiertas a las personas que no pertenecen a ninguna asociación.

Gerardo Herreros: No tendrían voto

Pura Cancina: Como lugares de trabajo. En Rosario, por ejemplo, nosotros convocamos a los analistas, en general, asociados o no asociados, a trabajar el tema "psicoterapia psicoanálisis", en carteles y grupos. Eso tuvo una respuesta muy importante de analistas no asociados. Y en este momento hay 8 carteles o grupos trabajando. Y la mayoría de la gente que está en esos 8 grupos no están asociados.
Más allá de los congresos, yo creo que todas las actividades de Convergencia tienen que estar abiertas a la comunidad de analistas, asociados o no.
Ahora, en el tema de la decisión, en la toma de decisiones, no hay otra forma.
Porque, ¿qué forma de representación se le puede dar a un no asociado?
Si es una elección personal, bueno, esa elección tiene un costo: no estar representado.
Porque sino no hay forma.

Gerardo Herreros: ¿Pensas que un analista debe pertenecer a una institución?

Pura Cancina: Mi opinión personal es que el psicoanálisis necesita que los analistas se asocien o pertenezcan a una asociación.
Vemos, cada vez mas, que se organizan centros donde se estudia psicoanálisis – y se estudia bien – como servicios hospitalarios, centros de salud, y donde se hace formación teórica, y que cada vez mas analistas en formación están en esos lugares, y tienen su formación teórica – y buena, yo participo de esos lugares también.
Ahora, ¿qué pasa? Yo creo que estas maneras responden a solo un aspecto de lo que es la formación del analista. Y todos los demás aspectos quedan descuidados.
Estos centros responden al aspecto de menor importancia, que es la formación teórica. Y, por supuesto, la posibilidad de la práctica. Pero la posibilidad de la práctica no es nada si el analista no procesa su propia clínica. Y eso solo puede hacerlo, creo, en un lugar donde la formación está enfocada con los dispositivos propios al contralor de la formación.
Esto no solo conviene a los analistas en formación sino que conviene al psicoanálisis, porque, justamente, esos modos de formación que responden por solo una de las patas freudianas, cada vez, digamos, diluyen mas el límite entre psicoterapia y psicoanálisis.

Gerardo Herreros: En relación a eso, ¿cuales te parecen que son los problemas mas cruciales de la clínica psicoanalítica hoy?

Pura Cancina: Antes te tengo que decir cual es mi opinión acerca de lo que es la clínica psicoanalítica. Hay un lugar, no recuerdo en qué seminario, creo que es el 22, donde Lacan dice que el analista es al menos dos: el analista que practica el psicoanálisis y el analista que reflexiona sobre esa práctica.
Esto, a mí, me permite hacer una diferencia. Una cosa es la práctica del análisis, y otra cosa es la clínica, que es la reflexión sobre esa práctica. Porque usualmente se dice la clínica como equivalente de práctica.
Me parece que hacer esta precisión es importante porque me parece que uno de los problemas cruciales es la clínica, es decir, que el analista pueda dar cuenta de su práctica.
Este es para mi uno de los problemas cruciales del psicoanálisis.
Hemos tenido distintos tiempos históricos: practicistas, teoricistas, etc. Pero la clínica no es eso, es ese lugar intermedio que, yo creo, es lo que hace avanzar al psicoanálisis.

Otra cuestión crucial para el psicoanálisis, y que tiene que ver con precisar qué es el psicoanálisis, es que los analistas puedan darse cuenta que no se puede hacer oferta de psicoanálisis sosteniendo el síntoma.
Te lo digo en un ejemplo concreto: en Rosario, la EOL crea un servicio de atención a la comunidad, y hacen un hermoso folleto, muy caro, adornado, donde, en cada página de ese folleto, para ofrecer ese servicio, ponen “atención a niños”, “fobias”, “angustias”, “anorexia y bulimia”, etc.
Y esto se hace desde una organización lacaniana, psicoanalítica.
Yo creo que promocionar el psicoanálisis promocionando que es lo que el psicoanálisis va a curar, eso es psicoterapia. Yo creo que los analistas tenemos que darnos cuenta de eso.

Gerardo Herreros: ¿Como pensas la oferta de psicoanálisis?

Pura Cancina: Psicoanálisis.
El psicoanálisis responde al sufrimiento, pero esa respuesta no tiene que ser promocionada como una respuesta al síntoma, sino como una respuesta al sufrimiento - que seguramente tiene que ver con que el síntoma desaparezca, pero eso no es psicoanálisis.
Encontrar una posición distinta frente a lo que es el dolor de existir.

Gerardo Herreros: Título de uno de tus libros (risas)
En esta reflexión en relación a la clínica me pregunto como pensar la autorización del analista. Convergencia está pensando este tema. ¿Cómo pensas esta cuestión?

Pura Cancina: Yo, en esto, creo que Lacan ha sido absolutamente lógico y preciso: una cosa es la autorización del analista y otra cosa es la garantía.
Un analista se autoriza de sí mismo, dice Lacan. Esto no es desde el yo (“yo” soy analista), todo lo contrario. Pero hay algo que ocurrió en su propio análisis, que seguramente es un análisis que está jugado desde un deseo inicial de ser analista y algo pasó con eso y, en determinado momento, siente que puede ocupar ese lugar. Lugar que no es fácil. Para Lacan era una pregunta: ¿Cómo es que alguien quiere ocupar ese lugar, sabiendo lo que pasa? El que ha conducido un análisis hasta su fin puede decir “sabiendo lo que pasa”. Esa es la autorización, tiene que ver con uno mismo.
Y el invento genial de Lacan es que la comunidad de analistas pueda saber algo de eso. Ese es el dispositivo del pase. Es decir que esto pueda tener efecto de transmisión.
La cuestión de la garantía tiene importancia, sobre todo, en relación a estas cuestiones de psicoanálisis psicoterapia, qué es un psicólogo y qué es un analista. La cuestión de la garantía tiene que ver con lo que una asociación de analistas, que ha tomado a su cargo la problemática de la formación de analista, pueda decir como garantía de la comunidad. Que la institución pueda garantizar la trayectoria de los analistas que siguen la formación en esa institución.
La garantía, para mi, y para esta escuela, es el grado de AME.

Gerardo Herreros: La garantía queda en manos de las instituciones de analistas

Pura Cancina: Si. Pero cuidado, sin que esto signifique que pidamos al Estado que lo reglamente. Cuanto menos se meta el Estado en esto, mejor.
Pero que las instituciones puedan dar garantía de la formación suficiente de algunos de sus miembros.

Gerardo Herreros: Tensando al máximo la cuestión: un analista para obtener una garantía, tendría que estar en una institución.

Pura Cancina: Si, si se acepta que la institución es la que da la garantía. Porque sino, ¿quien garantiza? Es verdad que cada analista se autoriza de si mismo, y no le hace falta estar en una institución para autorizarse. Pero esto no tiene ningún contralor.
Hubo una época, de la que estamos intentando salir, en la que esto de que el analista se autoriza de sí mismo, o por sí mismo, tuvo una realización social concreta de características yoicas. Y no es eso, me parece.

Gerardo Herreros: Pero la contracara de esto podría ser que el Estado dé a las instituciones analíticas el poder garantía o de autorización, para ejercer el psicoanálisis, a su gente. Y si alguien no estuviese en una institución, no podría ejercer el psicoanálisis.

Pura Cancina: Es tan complicado el tema, tan complicado, es como si tuviéramos que pensar que la proposición de Lacan fue exactamente al centro de lo que es la problemática de lo que Lacan llamaba el análisis laico. Va exactamente al centro. Porque? Porque si optamos por la garantía, perdemos la autorización. Y si optamos por la autorización perdemos la garantía.
Si aceptamos que el Estado diga que las instituciones autorizan, tendríamos un problema, porque las instituciones no autorizan, solo garantizan. La autorización es de sí mismo. Entonces ahí está el brete Supongamos que vamos al Estado para que las instituciones se inscriban y cumplan con cierta reglamentación, para que las instituciones den el título de analista, es decir autoricen. Pero justamente, no se trata de eso.
En términos de Estado, se trata de autorización. En términos de Estado es quienes pueden ejercer el psicoanálisis y quienes no. Cuando vas con el Estado terminas con una autorización fallida, mentirosa. Ese es el tema en la proposición de Lacan que, me parece, va al centro del problema.

Gerardo Herreros: Hoy mencionabas lo que “sabia” aquél que ha conducido un análisis hasta el fin. ¿Hay muchos fines de análisis?

Pura Cancina: Ni mucho ni poco. Simplemente hay. Te puedo decir, en términos de mi experiencia personal, y en términos de la experiencia de la escuela. En términos de la experiencia de la escuela, gran parte de los miembros activos de la misma, terminaron su análisis. Algunos de ellos han hecho el pase (son tres). En mi experiencia personal – soy una analista de muchos años, y tengo muchos analistas en formación entre mis analizantes – tengo algunas experiencias de fin de análisis, unas cuantas. Pero no confundamos los términos porque habitualmente se confunde pase y fin de análisis. Yo creo que el pase a analista tiene que ver con el fin del análisis, pero no es exactamente lo mismo. Incluso es algo que estamos tratando de saber con el dispositivo del pase.
Hay elementos del fin del análisis, lacaniano, no freudiano, que se acercan mucho a lo que se ve en el pase. Y hay otros elementos que quizás tienen mas distancia.
Cuando te decía que tengo algunos fines de análisis, me estaba refiriendo a algunos fines de análisis con pase. Pero tengo muchos fines de análisis sin pase de analizante a analista. Es decir, esos fines de análisis que significan que alguien cambió su posición subjetiva y la vida puede ser distinta para esa persona.

Gerardo Herreros: ¿Y como te llevas con la psicosis?

Pura Cancina: Muy bien. Muy bien.... pero de lejos (risas)
Mi práctica es de consultorio privado. Empecemos por ahí. Entonces, he tenido análisis de psicóticos. Para mí han sido de una enseñanza formidable.
Es totalmente distinto. Pero, como te digo, es una práctica limitada porque es de consultorio privado. Son psicosis ambulantes, son psicosis que....

Gerardo Herreros: ....algún lazo social hacen

Pura Cancina: Que algún lazo social hacen, y si. Pero como mi interés por la psicosis es enorme y como yo creo que el analista tiene que estar en posición de ser enseñado por la psicosis, yo he hecho muchas cosas en el terreno de las psicosis sin tener una práctica directa. Por ejemplo, he hecho presentaciones de enfermos durante varios años. Cada presentación de enfermos es una enseñanza.

Gerardo Herreros: Parece que también tenés un interés en la clínica de borde. Pienso en la colección en Homo Sapiens y otros libros

Pura Cancina: Ha habido un malentendido en eso. Cuando yo plantee la colección Homo Sapiens, cuyo primer libro fue “El dolor de existir”, en ese momento yo estaba pensando en los bordes, pero en los bordes en el sentido topológico del término. Y la propuesta del título de la colección fue “en los bordes de la clínica”, pero en el sentido de cómo la clínica psicoanalítica puede dialogar con la ciencia, la literatura, el arte.

Gerardo Herreros: Los bordes del psicoanálisis

Pura Cancina: Exacto. Como en ese momento se lanza con todo – sobre todo con el libro de Aide Henri – el tema de las neurosis, la colección quedó atrapada en ese malentendido.

Gerardo Herreros: Como bordes del psicoanálisis y no como bordes de la clínica

Pura Cancina: Exacto. Los bordes, con los títulos que le da Aidé y le da Cristina Marrone, a la problemática de los estados límites de la neurosis. En este momento yo prefiero llamarlos desbordes y no bordes, porque pierden el borde.

Gerardo Herreros: Contame un poco de tu experiencia editorial

Pura Cancina: Estoy muy contenta con eso, aunque me tengo que pelear con el editor todo el tiempo (risas)
En realidad hay que pelear con la realidad. El editor es la palabra de la realidad (risas)

Gerardo Herreros: Como se eligen los libros

Pura Cancina: Ahí soy absolutamente autónoma. En eso no hay intervención de la editorial, los elijo yo. Pero qué libro puede publicarse, en términos financieros, es la realidad.
Yo estoy muy agradecida a Homo Sapiens, a los dueños de Homo Sapiens, porque me han dado todas las facilidades de publicar lo que yo he querido. Y estoy muy contenta.
Y no solo me lo dicen en la editorial, sino los libreros, que la colección se vende por sí misma, que la gente puede no conocer el autor, pero igual compran el libro por la colección.
Y acabo de sacar el titulo 29, de Catherine Dolto, que se llama “Los ausentes de la madre”.

Gerardo Herreros: Muchas gracias por todo

Pura Cancina: Gracias a ti

Reportaje a Robert Lévy

Robert Lévy es Psicoanalista, Miembro de la ex *Escuela Freudiana de París*, Co-fundador y presidente actual de *Analyse Freudienne*, Representante para *Analyse Freudienne* en *Convergencia*, Miembro del Consejo Cientifico de *la Fundacion Europea para el Psicoanálisis*, Profesor en París XIII, Autor del libro "Un deseo contrariado" (Ediciones Kliné, Buenos-Aires, publicado en 1998) (Francia)

Gerardo Herreros: ¿Porque viniste al lacanoamericano?

Robert Lévy: Vine al lacanoamericano por varias razones. Antes de todo, es una posibilidad para mí, desde hace mas de 10 años, de poder intercambiar con gente que conoció a Lacan de otra manera. Es decir, con una tradición de lectores. Y eso para mí es muy importante, porque me interesa mucho el hecho de poder seguir lo que se llama la transmisión; y pienso que la cuestión misma de la transmisión es un punto muy complicado que pasa por varias ventanas, varias maneras de transmisión. Hemos tenido con Freud algunas de estas ventanas, abiertas o cerradas, y hemos conocido – hace poco tiempo, yo diría – lo que va a ocurrir con Lacan. Poco tiempo en el sentido de que con Freud tenemos ya una posibilidad de seguir, de ver, de entender, lo que pasó a nivel institucional, lo que pasó con las traducciones y como la

traducción puede ayudar para una orientación institucional distinta. Con este mismo tema, con Lacan, estamos en un momento, yo diría, de juventud.
En ese sentido pienso que los sudamericanos conocen Lacan mejor que nosotros en Europa, en el sentido de lectura. Puedo darme cuenta, cuando vengo, desde hace ya muchos años, que el conocimiento y el saber que los colegas de Argentina, especialmente, tienen de Lacan es algo que yo podría que los franceses tengan ahora.

Gerardo Herreros: Esta práctica de la lectura de los que leímos a Lacan, pone en cuestión el problema de las versiones y las traducciones. Desde el numero 13 de Acheronta, por ejemplo, venimos presentando un trabajo de comparación de cuatro versiones del seminario *Encore*. Ahora cambian muchas cosas al disponer del registro sonoro de los seminarios

Robert Lévy: Pero hay que darse cuenta también que nosotros si no tenemos varias traducciones, tenemos varias maneras de aceptar el texto de Lacan. Porque textos hubo un montón. Lo que circuló, aparte del texto de Miller, es un montón de versiones distintas. Hay algo que tiene que ver con lo que se plantea en términos de traducción. Para mí, Lacan es un gran taductor de Freud. Pero un traductor un poco particular en el sentido de que él mismo utilizó, en todos los sentidos, una manera de traducir que le interesaba a él, no solo para el "retour a Freud", sino para construir su propia teoría.
Yo creo que, cualquiera sea la lengua, o cualquiera sea la versión que tengamos de Lacan, es alguien que, como autor, permite, no una variación de traducciones, sino que, como autor, él permite discursividad. Y ese es el punto que me parece más importante. Un autor es alguien respecto al cual la discursividad es posible, y así, cada uno puede, con esa discursividad, seguir trabajando.
Es una manera de plantear el texto, una manera totalmente distinta de la ortodoxia, de la biblia, que no tiene nada que ver con la discursividad, justamente.
Y eso, para contestar a tu pregunta, es algo que me interesa mucho. Es decir, como las lenguas presionan para que las traducciones produzcan algo nuevo. Pasar de una lengua a la otra, de una versión a la otra, es una posibilidad de que algo nuevo surja, igual que lo que podemos esperar de un análisis: que algo nuevo surja en un sentido de sorpresa. Es decir, no se esperaba lo que pasa.
Y esa, me parece, es la cuestión principal de lo que es el inconsciente.

Gerardo Herreros: Me decías que una de las cosas que te interesaba del lacano es que los sudamericanos no están atravesados por la presencia física de Lacan

Robert Lévy: Ese es otro punto. Tengo la idea – pero no pienso que la tenga solo yo – que la transmisión pasa por varias vías. Las principales son las del lector y analizante. Me pregunto que pasa con una transmisión de Lacan, pasando, justamente, solamente por el texto, sin su presencia.
Nosotros hemos tenido, en París especialmente, a la vez la inmensa suerte de tener su presencia, y también lo contrario, la desgracia en el sentido del peso que pueda tener la presencia de un hombre tan importante, de un hombre tan presente en su escuela, tan analista en sus curas, de un hombre que ocupaba tantos lugares a la vez. Ese es el peso de la presencia de Lacan
Respecto de este tema fue algo casi igual con Freud. La gente que se analizó con Freud, o que se encontró con Freud, tuvo estas dos versiones de la transmisión: a la vez la suerte del contacto personal y la dificultad del peso de Freud viviendo.

Gerardo Herreros: ¿Y como empezaste a venir a las reuniones?

Robert Lévy: Personalmente tengo un lazo particular con la lengua castellana, porque la vida produjo algo que me hizo ir a España, hace ya más de 25 años. En ese momento era uno de los primeros miembros de la EFP, de la escuela de Lacan, en ir a España. Era alrededor del 76, es decir, en pleno momento de la salida de los argentinos de su país, por el proceso militar. Y hubo un encuentro histórico fuerte con la llegada de los argentinos y la muerte de Franco, lo cual era un momento histórico absolutamente increíble, es decir, algo que se abría para los españoles, el peso de un montón de años de fascismo, con la llegada de los colegas argentinos que huían de Argentina, justamente para tener un poco de aire...

Gerardo Herreros: Además, los que huían eran gente que pensaba.

Robert Lévy: Y que pensaba mucho. Y fue un momento muy interesante para mí, en el cual yo me encontré con gente como Tato Pavlovsky, como Pacho O'donnel, que son amigos cercanos, y con quienes hemos compartido muchas cosas. Y muchos otros argentinos, que también han tenido análisis y

supervisión conmigo. Todo lo cual, ahora me da un plus de interés por los lazos, especialmente con los argentinos. Y yo sigo, todavía, yendo a España.
Nací en Paris, soy francés, pero voy a España, desde hace mas de 25 años, una vez por mes o mes y medio, para análisis y supervisiones, y también dando seminarios. Y la gente viene también de España a París.

Gerardo Herreros: O sea que trabajás parte en España, en Madrid...

Robert Lévy: Parte, son algunos días. Pero es algo de muchos años.

Gerardo Herreros: Vos eras miembro de la EFP, y viajas a España, ¿y que pasa?

Robert Lévy: De ahí se da algo muy fuerte, un encuentro de dos civilizaciones. En ese momento, el fascismo de Franco había de un tal peso, que los españoles estaban totalmente arrasados, aplastados. Pero todo lo contrario con los colegas argentino, que habían conocido mucha cultura, mucho desarrollo del psicoanálisis, de la lectura, y de todas las posibilidades que ofrecía el pensamiento libre o abierto. Incluso, un pensamiento muy ligado a la política, también.

Gerardo Herreros: Un compromiso

Robert Lévy: Un compromiso con la política. El hecho es que el tema de la política, con respecto a los españoles, era algo muy complicado, porque las generaciones, desde Franco, fueron tan ahorcadas que la gente, no sé si esperaba algo, pero en ese momento, abrir la cabeza, abrir a la Europa también, fue un momento de apertura de España. España tenía un retraso de muchos años, con Franco, porque eran muy pobres en todos los sentidos. La posibilidad de abrir, con la posibilidad de algunos que tienen la misma lengua – bueno, mas o menos – pero algo que tenía mucho que ver, fue muy interesante para mí.

Gerardo Herreros: ¿Lo conociste a Masotta?

Robert Lévy: No conocí a Masotta sino por la presencia de él en las palabras de mis colegas argentinos. Lo cual, aún sin conocerlo a Masotta, fue mucho más importante que si lo hubiese conocido.

Gerardo Herreros: Masotta va a Barcelona

Robert Lévy: Y yo iba a Madrid. Nos hemos cruzado.
Son, para mí, del 76 al 91, varios años de trabajo. Y en el 91 fui invitado por la Escuela Freudiana de Buenos Aires, para dar unas charlas, aprovechando el lacano de Uruguay.

Gerardo Herreros: ¿Como te contactas con la gente de la EFBA?

Robert Lévy: Fue por la gente exiliada primero, y también, tengo que decirlo, por mi amigo Gerard Pommier, que también tenía sus lazos y su trabajo con los colegas argentinos.

Gerardo Herreros: ¿Pommier estaba en París?

Robert Lévy: Gerard estaba en París, y también en Barcelona. No se si en ese momento, en el 76, trabajaba ya en Barcelona. Pero trabajó y trabaja todavía en Barcelona, como yo en Madrid.

Gerardo Herreros: No pudo venir a este lacano, por problemas personales

Robert Lévy: Si, no pudo venir por problemas personales de familia muy duros.

Gerardo Herreros: ¿Tu primer lacano fue el de Montevideo?

Robert Lévy: Si. Y a partir de ahí, los lazos fueron cada vez más fuertes, y cada vez que ocurre el lacano, yo aprovecho para venir a visitar a mis amigos y dar algunas charlas en algunos lugares. Y también, un momento importante para mí, fue la traducción de mi libro en castellano.

Gerardo Herreros: ¿Quién lo editó en castellano?

Robert Lévy: Lo editó Kliné, de la Escuela Freudiana de Argentina.
Y fue un gran gusto y placer, para mí, que este libro salga primero en Buenos Aires. Antes de salir en Francia salió en Buenos Aires, en castellano.

Gerardo Herreros: Ocurre muchas veces algo así. Parece que Argentina es una plaza muy fuerte de psicoanálisis y hay muchos analistas que publican primero en castellano y después en francés.
Es mas, hay una analista famosa, francesa, que no tiene ningún libro editado en francés y tiene varios libros editados en castellano

Robert Lévy: ¿Quién es?

Gerardo Herreros: Colette Soler

Robert Lévy: Que curioso. Que raro.

Gerardo Herreros: Sigamos con el lacano

Robert Lévy: Un punto que olvido, que está incluido en las razones de mi interes hacia lo que pasa en Argentina y América del sur, es el hecho de que es una parte muy importante de la transmisión de Lacan respecto a los no Millerianos. Por eso también me interesa mucho el tema.

Gerardo Herreros: ¿Porque?

Robert Lévy: A ver, como plantear el tema. El hecho de que una parte muy importante de los colegas argentinos, y brasileros también, pero argentinos sobre todo, tuvieron los problemas que tuvieron con Miller, me interesa para ver, a partir de esta separación, que ocurre con el texto de Lacan, justamente. Es decir, como se puede trabajar. Y pienso el trabajar de una manera totalmente distinta, un texto que aparentemente es el mismo, o un análisis que aparentemente es el mismo análisis.
Igual pasa en Francia, pero el peso de la traducción tiene una modalidad particular que a mi me interesa.

Gerardo Herreros: ¿Cómo fue tu historia institucional?

Robert Lévy: Fui uno de los mas jóvenes miembros de la EFP. Y cuando la disolución ocurrió, fue a la vez mi primera asamblea general y la última. Fue un momento muy fuerte e interesante. Un momento institucional y también un momento de análisis. Ahí la gente se comprometió en lo que cada uno tenía de mas profundo, en su compromiso hacia Lacan y hacia el psicoanálisis. Y eso me enseñó mucho con respecto al tema institucional, y también respecto del análisis, que no puedo disociar en esta transmisión de Lacan. Sería casi un error disociar el tema institucional del tema analítico. Son dos caras de la misma moneda. Entonces, eso me enseñó mucho. Y en ese momento había dos posibilidades, bueno, tres. Una era no hacer nada, es decir, quedarse en el aire. La segunda era seguirlo a Miller. Pero para mi, ya antes de la disolución, la opción era muy clara: con Miller nunca. Porque ya en el momento de la sección clínica, o en los varios momentos en los cuales Miller apareció, era muy claro para mí que no tenía nada que ver esa modalidad de plantear el tema lacaniano con lo que me interesaba o con lo que yo pensaba eran las razones por las cuales Lacan me interesaba. Es decir que ya mucho antes de la disolución las cosas estaban muy claras para mí: con Miller nunca.

Gerardo Herreros: ¿Porque?

Robert Lévy: La cuestión Miller, mas allá de la cuestión herencia, y todo lo que se contó, que son puntos muy importantes, para mi no es lo más importante. Para mí lo más importante, es la versión milleriana de Lacan, con la cual, ya algo estaba presente antes de la disolución. Uno no puede decir que no se puede seguir a Miller ahora. Ya Miller tenía su versión lacaniana. Que sea Lacan el que le ha dado la herencia, eso no importa. Lo que yo sabía era que Miller no tenía nada que ver con las razones que me apasionaron en el trabajo de Lacan, y que me apasionaron también con mis compromisos en la escuela de Lacan. Yo diría que desde la sección clínica, que fue un momento muy claro para mí, de no seguir, ni interesarme en Miller.

Gerardo Herreros: ¿Cómo entras a la escuela?

Robert Lévy: Entré en la escuela después de muchos años de trabajo. Es decir, no me autoricé a pedir mi entrada antes de haber trabajado mucho con seminarios, carteles y todo. Y fue en los momentos en que mi análisis estaba, en mi opinión, suficientemente avanzado, que pude autorizarme a pedir mi entrada en la escuela. Por ejemplo, para mí fue claro que había toda una manera, en la cultura francesa, de comprometerse con Lacan, en la moda un poco fashion. Pero no era ese mi compromiso. Mi manera lacaniana era el análisis lacaniano.
Entonces, para mí, fue entrar en un momento posible en el desarrollo de mi análisis. Yo no veía las razones, afuera de eso, para entrar en la escuela.

Gerardo Herreros: Estamos haciendo regresión, porque cada vez vamos más atrás. ¿De donde viene tu formación? ¿De que campo?

Robert Lévy: Del campo de la psicología, y de la psiquiatría también, en un momento, en París, alrededor de los años 68 y 70, en el cual el compromiso fue la manera de interrogar la psiquiatría a partir del psicoanálisis. Hemos pasado de un momento de encierro, casi siglos de psiquiatría, a una posibilidad de abrir las puertas. Y eso fue posible gracias al psicoanálisis, y particularmente gracias a Lacan.
Ese fue mi punto de entrada con el psicoanálisis y con Lacan

Gerardo Herreros: ¿Vos eras psiquiatra?

Robert Lévy: Era psicólogo, pero con mucho compromiso con la psiquiatría, en los hospitales.

Gerardo Herreros: Y ese análisis que venía avanzado, según tu parecer, ¿era con un analista de la escuela?

Robert Lévy: Sí.

Gerardo Herreros: Ingresas en la escuela y viene la disolución. ¿Que pasa contigo?

Robert Lévy: Como contaba, había tres posibilidades. Seguir con Miller, eso ya no era posible desde antes. No hacer nada no era mi compromiso, porque la cuestión institucional me parecía, no solamente importante, sino incluida en la cuestión misma del psicoanálisis.
Entonces esperaba ver, con los colegas del momento, lo que iba a suceder.
Y lo que sucedió es la historia que conocemos. Supongo que Uds. la conocen mas o menos bien. Una parte bastante importante de los colegas, en el momento de la disolución, se fueron del lado de la justicia para impedir a Lacan la disolución. Y esos se mantuvieron juntos, después de la disolución, para fundar algunos grupos. Y otra parte que votó la disolución, como yo, pero que no eran Millerianos, se reunieron para ver lo que era posible después de la disolución. Ahí hubo varios caminos. Unos pasaron por Melman, otros por otra gente, como Dumézil, quien era ya un compañero de trabajo de muchos años, y esa fue mi elección. Elección en el sentido de una manera de sentirse próximo de personas con las cuales ya habíamos compartido un camino bastante importante. Personas que, primero, no pensaban que cualquier escuela nueva iba a poder desarrollarse, y segundo, que pensaban que la cuestión de la nominación del analista no era en ese momento posible. Y entonces fundamos los "*Cartels constituants de l'analyse freudienne*". Y unos años después nos hemos separado para fundar, ahora, "*Analyse Freudienne*", que es la institución con la cual sigo trabajando. Y la "fundación europea", pero es otra modalidad institucional. No está directamente ligada a estos momentos posteriores a la disolución.

Gerardo Herreros: ¿Recordás cuantos miembros tenía la EFP?

Robert Lévy: Miembros? 200 o 300 miembros. Pero lo que se contaba era que, al final, cerca de los años 78, habría unos 300 otros que pedían su entrada. Fue un momento muy importante.

Gerardo Herreros: La disolución fue un golpe

Robert Lévy: Bueno, fue algo fuerte. ¿Un golpe?, depende de cómo lo pensamos (risas)
La verdad es que en esta escuela tan grande, tan importante, convocaba a miles de personas en cada encuentro o jornada. Es algo que no he encontrado nunca más, esa pasión y ganas de trabajar. Que no he encontrado nunca mas, diría, en Europa. En Argentina creo que lo encontré de nuevo.

En Francia, nunca más. Quizás, en parte, en el primer Interasociativo. Ahí hubo un nuevo momento de muchas ganas de unirse, de trabajar juntos, etc. Pero después, ya en el segundo encuentro Interasociativo, fue muy distinto. Y es otra historia.

Gerardo Herreros: Y la institución a la que pertenecés, en este momento, ¿cuantos miembros tiene?

Robert Lévy: Somos alrededor de 50 o 60 miembros. Las instituciones francesas, desde la disolución, se multiplicaron, pero no se multiplicaron en el sentido del número de personas. Se multiplicaron en el sentido del número de instituciones (risas)
Pero, de alguna manera, lo que puedo ver ahora, o lo que puedo darme cuenta ahora, de lo que pasó en aquél momento, y de las razones de la disolución, me da para pensar que efectivamente, todas estas instituciones, mas pequeñas o mas grandes, de ahora, en Francia, nos dan una idea de porqué Lacan disolvió su escuela. Cada una es una versión particular de Lacan. O una manera de plantear la transferencia. Muy distintas enre si. Y tal vez, cada una, no se da cuenta que cada una fundó a partir de una versión particular de la transferencia, que ignora.

Gerardo Herreros: La institución a la que perteneces ¿forma parte de Convergencia?

Robert Lévy: Sí, claro. No solamente forma parte de Convergencia sino que fue una de las que sostiene muy fuertemente Convergencia. Claude Dumézil es alguien que estuvo en Caracas en ese famoso momento en el cual Lacan dijo “soy freudiano, Uds. tienen que ser lacanianos”.
Creo que mi institución está muy interesada con el tema de Convergencia por las razones distintas que hemos hablado ya, y seguramente también porque tengo estos lazos con todos los colegas. Y Dumézil también tiene lazos con mucha gente.
Pero se necesita que haya personas que aseguren la transmisión. La verdad que es muy complicado para las instituciones francesas trabajar con gente de quienes no se conoce la lengua, de quienes no se puede leer los textos. Y eso es una dificultad en la cual tenemos que pensar también.

Gerardo Herreros: Uno de los comentarios maliciosos fue que la formación de Convergencia podía alterar las reuniones del lacanoamericano. ¿Cuál es tu idea?

Robert Lévy: Hay algo muy humano que consiste en pensar, cada vez que algo nuevo surge, va a alterar al pasado. Es muy humano pensar eso. También lo podemos pensar cuando surgió y se fundó la Fundación Europea. Hubo una bronca terrible de parte del Interasociativo, que pensaba que iba a alterar al Interasociativo. Ahora los franceses podrían pensar también que la Convergencia va a alterar al interasociativo. Bueno, todo es posible en ese sentido de que algo nuevo altera.
Mi opinión es que la Convergencia, en vez de alterar, complementa. La Convergencia no es el lacano, tampoco es el interasociativo francés, tampoco es la fundación europea. Al contrario, creo que todos esos lugares distintos se pueden relacionar, con mucho interés para el porvenir del psicoanálisis. Mi impresión no es que altera, sino más bien pensar como vamos a hacer, todos, en esta posibilidad de asegurar un porvenir de un psicoanálisis no milleriano. Y eso me parece que no va a pasar por Argentina, ni tampoco por Francia, ni tampoco por una ciudad de tal o cual país.
El porvenir de un psicoanálisis no milleriano, en el mundo, será posible si podemos pensar que no nos alteramos cada uno.

Gerardo Herreros: Estás diciendo entonces que todas estas agrupaciones o encuentros, o lazos, ¿es para sostener el psicoanálisis no milleriano?

Robert Lévy: No solamente. Es una parte importante del trabajo, efectivamente. Pero también para sostener el psicoanálisis.
Mas allá, está el psicoanálisis que nos interesa a todos, y creo que esa es una responsabilidad que un analista tiene en el hecho mismo de autorizarse. Es decir, autorizarse, de si mismo, y algunos otros, incluye una responsabilidad, no solamente con respecto a sus pacientes, a su institución, sino al psicoanálisis y a su futuro

Gerardo Herreros: ¿Pensás que el futuro del psicoanálisis está amenazado?

Robert Lévy: Si, yo lo creo.

Gerardo Herreros: ¿Porque?

Robert Lévy: Creo que está amenazado por la globalización, que tiene un lugar en su apoyo al discurso de la ciencia. El discurso de la ciencia tiene su formación económica que se llama globalización. Hay algo muy ligado entre el discurso de la ciencia y la globalización. Es muy complicado de separar.
La amenaza al psicoanálisis está planteada con respecto a las ofertas de la globalización. Es decir: más rápido, con menos dinero, y con mayor eficacia. Tres modalidades del mismo discurso, que es el discurso de la ciencia.
También está amenazado el psicoanálisis con las divisiones que tenemos entre nosotros.
Está amenazado también cuando podemos pensar que en Francia tenemos la verdad y los argentinos no la tienen, o al revés. Cada uno puede pensar que uno tiene algo que los otros no tienen, el psicoanálisis está amenazado.

Gerardo Herreros: Siempre cuento la misma anécdota. Cuando dos ingenieros se juntan para hablar de un tercero siempre dicen que la obra que hizo es mala, o cualquier otra crítica, pero nunca cuestionan que sea ingeniero. En cambio cuando dos psicoanalistas critican a un tercero, el tercero deja de ser psicoanalista. ¿Se entiende?

Robert Lévy: Cortamos la rama sobre la cual estamos sentados. Cada vez que uno piensa que el otro no es psicoanalista corta su propia rama. Por eso tenemos un riesgo muy fuerte.
Pero este riesgo lo introdujo Lacan, como necesidad. Autorizarse de si mismo, a la vez es algo muy interesante, y también una especie de locura. Eso quiere decir que nunca un momento llega en el cual uno pueda decir “yo, por fin, y definitivamente, soy analista”. Y eso es algo que nos diferencia mucho de la IPA, y por supuesto de la ciencia. La ciencia da diplomas: un ingeniero es un ingeniero, y ya está, tiene el papel. Nosotros, el papel que tenemos, con cada paciente, es puesto en juego. Creo que eso también tiene que ver con esa modalidad que tenemos de hablar de nosotros.

Gerardo Herreros: Hablando de asegurar el psicoanálisis, ¿cual es tu balance de los lacanos hasta ahora?

Robert Lévy: El balance que puedo hacer es que el lacanoamericano es un dispositivo muy válido, que permitió a mucha gente poder hablar de nuevo. Y también, como lo señalaba Isidoro Vegh, en la reunión que tuvimos de Convergencia, él decía que el lacanoamericano era una manera, para mucha gente joven, de poder, por primera vez, plantearse con respecto a sus “padres” y también a sus “pares”. Y para alguna gente mas avanzada, la posibilidad de ser escuchada por los otros.
Bueno, eso se mantiene. El lacano sostiene esa posibilidad de dispositivo que ofrece algo, pero no mas de lo que puede ofrecer. Por eso la Convergencia no es ni un paso mas, ni un paso menos, sino un paso nuevo para otro dispositivo que permite cosas que el lacano no puede ofrecer. Por eso me interesa esta complementaridad entre los dispositivos.
El balance del lacano es que todavía es una posibilidad maravillosa de mantener en pocos días, de una escucha del trabajo de los dos últimos años, de los colegas que venimos de varios países, y la evolución de su pensamiento. NO conozco ningún otro dispositivo que lo permita tan fácilmente.
Porque las jornadas que hacemos en una misma institución, o dos o tres instituciones, o de la misma ciudad, o del mismo país, no tienen nada que ver con la oferta del lacanoamericano

Gerardo Herreros: Me decías que uno de los problemas era asegurar el psicoanálisis. Además de la relación con la ciencia, ¿que otros problemas cruciales enfrenta el psicoanálisis? Políticos, clínicos.

Robert Lévy: Los problemas clínicos serían, respecto a Francia, por ejemplo, este absoluto paso atrás que encuentro en la psiquiatría, borrando todos los aportes del psicoanálisis de los años 70 y 80, para entrar de nuevo – porque ya era algo presente en Francia – en lo que concierne a la neurobiología, sin ningún respeto, sin ningún interés por el tema del sujeto.
Claro que también eso tiene que ver con los efectos del discurso de la ciencia. Pero es muy fuerte. Por ejemplo, en los años 70 y 80, sobre 10 psiquiatras en formación, había casi 9 en análisis, lo cual es mucho. Ahora, si hay uno, es mucho. Lo cual, pensando en el futuro, me parece muy fuerte este tema. Porque para mí, el psicoanálisis y su futuro, también tienen que ver con la psicosis y el hospital. Es decir que un porvenir del psicoanálisis afuera del lugar de la locura es algo que, para mí, es imposible. O es posible, pero como se lo encuentra en los Estados Unidos, por ejemplo, es decir, como un lacanismo de la literatura. Para mí el psicoanálisis no es esa tendencia, sino algo completamente comprometido con la clínica, con el ámbito de la locura, y ahí donde la psicosis se desarrolla, es decir, los hospitales.

También la cuestión universitaria tiene su peso en Francia, porque en la formación de los psiquiatras o de los psicólogos - respecto de la cual también tengo un lugar, porque soy profesor en la Universidad – es muy fuerte, porque ahora la Universidad está muy comprometida con los cognitivos. Es el otro riesgo, con respecto al tema del psicoanálisis.
Y finalmente, el tema de la clínica tiene que ver con la desaparición, en España especialmente, de la referencia al inconsciente en la cultura. En España, el inconsciente no forma parte de la cultura.

Gerardo Herreros: Uno podría tomar esos datos y hacer una especie de cruzada pro psicoanalítica. Me pregunto, ¿no tendríamos que pensar qué tenemos que ver, nosotros mismos, en eso?

Robert Lévy: Claro. Tienes absolutamente razón. Creo que pasaron años durante los cuales, por ejemplo, poca gente se quedó en los hospitales. Había una moda para no participar en ese quilombo hospitalario, aunque Lacan mismo hacía sus presentaciones en el hospital. Pero la gente acepto las palabras de Lacan al revés, como que era una manera de no sostener la cuestión hospitalaria.
Muchos se fueron del hospital, y dejaron los hospitales libres para la gente de Miller y para los neurobiólogos. La universidad pasó casi la misma cosa. Era una vergüenza ser profesor en la universidad, para los lacanianos no millerianos. Y también hemos ofrecido el lugar a quien lo quería.

Gerardo Herreros: Pero voy a avanzar un poco más. Eso es dejar lugares. Pero hay otra vertiente más que sería que sería si no dejamos de ocuparnos del diálogo, o del intercambio, como hacía Lacan mismo.

Robert Lévy: Dejar el lugar no es solo dejar el lugar físico, es dejar el lugar del pensamiento. Lo cual es mucho más fuerte.
Se encuentra el mismo problema con el lugar de la política. Política en el sentido, primero de la política del psicoanálisis, en el mundo - cual es su porvenir, con qué vamos a asegurar ese porvenir, con qué dispositivos, con qué teoría, etc. – y segundo, el tema de la política en la ciudad, que tiene que ver con la dificultad que los analistas, particularmente en Europa, para comprometerse. Es como que eso también es vergonzoso, “no se hace”. Desde hace poco, se puede “hacer” de nuevo, a través de los temas como la cuestión femenina, la cuestión de la pedofilia, con temas como esos, de nuevo hay una entrada del compromiso de los analistas en el discurso político. Pero es una novedad. Novedad con la cual, yo mismo, y mi asociación, estamos muy en acuerdo.
Por ejemplo, hace poco la fundación hizo unas jornadas sobre el tema de la homosexualidad, mi asociación hizo unas jornadas sobre el tema de la pedofilia, etc.
Yo creo que será a través de temas un poco comprometidos en la clínica que se va a desarrollar una política, porque hay un paso interesante. El tema político no se puede enfrentar directamente. Tiene que pasar por nuestras herramientas.

Gerardo Herreros: Parece que los lacanianos adquirimos un idioma que no nos permite dialogar.

Robert Lévy: Eso también tiene que ver con la dificultad de Lacan mismo. Estuvimos casi un siglo para digerir a Freud. Y no llevamos tanto tiempo con Lacan. Por eso la gente tiene dificultades. Es un texto muy interesante y complicado, en el sentido positivo, porque hace referencia a muchas cosas de la cultura, del conocimiento, etc.
Y la verdad es que poca gente puede, actualmente, utilizar los significantes lacanianos a partir de sus propios significantes. La gente se mantiene, un poco, comentando los significantes de Otro. Y sabemos que, sea Lacan, o cualquier Otro, cuando uno comenta los significantes de Otro no se entiende.
Ojalá sea una cuestión de tiempo

Gerardo Herreros: Justamente, en un reportaje que le hice a Gustavo Etkin, de Salvador, me decía que uno de los balances que hacía de los lacanos, es que en este lacano se hablaba menos lacanés antiguo que en los anteriores.

Robert Lévy: Yo no diría eso. Me parece que todavía la fascinación del texto se mantiene. Es muy complicado que haya, no originalidad, porque ese no es el tema, que haya la posibilidad de hacer trabajar Lacan mas allá de Lacan.

Gerardo Herreros: ¿Todavía no somos postlacanianos?

Robert Lévy: Es posible que no. Y eso es un problema fuerte. Porque todo el trabajo de Lacan en este retorno a Freud, fue nombrar a Freud a través de significantes lacanianos. Y eso lo tenemos que hacer nosotros con respecto a Lacan.
De nuevo, ojalá que sea cuestión de tiempo. Es lo que espero.

Gerardo Herreros: Muchas gracias por el reportaje

Reportaje a Ricardo Landeira

Ricardo Landeira es Psicoanalista, Miembro de la *Escuela Freudiana de Montevideo*, Autor de "El inconsciente lacaniano", "Fundamento del psicoanálisis lacaniano", "La Posición del Síntoma", "¿Qué quiere una mujer cuando eso no es todo?", "Historias de amor, locura y muerte" (En imprenta)
Ex-Catedrático de Psicoanálisis en la Facultad de Psicología de la Universidad del Uruguay, y ex-Director de la Clínica Psicoanalítica del Barrio de la Unión (Clínica Universitaria que atiende pacientes a nivel barrial, en la ciudad de Montevideo) (Uruguay)

Gerardo Herreros: ¿Por qué estás en el lacanoamericano?

Ricardo Landeira: Porque me invita a producir e intercambiar con colegas, también a encontrarnos en un plano afectivo - que para mí es la base de los intercambios - y además, hacer que esa letra circule. Creo que es lo básico.

Gerardo Herreros: ¿Desde cuando participas en los “lacanos”?

Ricardo Landeira: Desde el primer “lacano”. Organizamos el primer “lacano” en Punta del Este.

Gerardo Herreros: ¿Podrías contarme de ese primer “lacano”?

Ricardo Landeira: Fue una apuesta, a la vez que una transgresión, como se da en todo lo primero. Siempre hay una transgresión de lo establecido anteriormente. Apostamos a una organización mínima, y que no obstante, tuviera potencia, que permitiera la producción y la circulación de la letra.
Teníamos muchas ganas, y algunas dudas, y la cosa funcionó.

Gerardo Herreros: ¿Cómo se dio? ¿Estuviste en la organización de ese primer “lacano”?

Ricardo Landeira: Si. La organización, las anécdotas. Se intentó hacer inicialmente, en un lugar como Punta del Este, que no es una capital y que no es donde residimos, a los efectos de que alejados de los lugares de trabajo, pudiéramos, durante 3 días, encontrarnos con los otros con todo el tiempo a disposición, lo que antes no se hacía. A tal punto que luego la serie siguió con Gramado, en Brasil, y luego con Mar del Plata, en Argentina.

Después volvimos a situar las sedes en las capitales.

Gerardo Herreros: ¿Como se da la idea del “lacano”? ¿Fuiste de los gestores de la idea?

Ricardo Landeira: Hay muchas paternidades, ¿será necesario un análisis del ADN? (risas)
Mi lugar, no recuerdo cual fue. La idea cuando me llegó ya venía circulando. Cada uno fue agregando un poco. Y logramos hacer un dispositivo que se mantiene desde el inicio de la misma manera. Creo que fue la obra de muchos. Muchos de nosotros, en distintos países, teníamos la idea de que se necesitaba de un encuentro con una característica que antes no teníamos. Y cada uno fue aportando algo.

Gerardo Herreros: Vos sos uruguayo

Ricardo Landeira: Uruguayo. Tengo mi práctica en Montevideo.

Gerardo Herreros: ¿Perteneces a alguna institución?

Ricardo Landeira: Soy uno de los fundadores de la Escuela Freudiana de Montevideo, que en Setiembre del 2002 cumple 20 años.

Gerardo Herreros: Contame un poco de esa Escuela

Ricardo Landeira: La EFM funciona sobre tres bases. La base de los seminarios de psicoanálisis; la del agrupamiento en cárteles, y en tercer lugar la articulación clínica, a través de los controles y del intercambio clínico. Esas son las tres patas sobre las que se apoyó toda la estructura. Hay que marcar que esta organización en el tiempo de la extensión, se basa en lo producido en cada análisis.

Gerardo Herreros: ¿Cuantos miembros tiene la EFM?

Ricardo Landeira: No recuerdo exactamente, en este momento debe tener más de 20 miembros.

Gerardo Herreros: ¿Tienen establecido el dispositivo del pase?

Ricardo Landeira: Todavía no hemos realizado ningún pase en la Escuela. Lo hemos proyectado y para ello, como muchas cosas que hemos hecho en la Escuela, hemos tomado sobre el pase algunas ideas provenientes de Lacan y les hicimos algún cambio, para tratar de que en vez de ser una propuesta *prêt-à-porter* fuera más a nuestra medida.

Creo que todo dispositivo, toda organización tiene que tender a hacer algo con lo particular de cada grupo. Bueno, hemos ido intentando ajustar los mecanismos a las condiciones que se dan en nuestra Escuela, en Montevideo.

Gerardo Herreros: ¿Cuales son esas condiciones? ¿De que manera adaptaron las ideas respecto del pase?

Ricardo Landeira: Lo que hemos propuesto, cuando hicimos la reestructuración de la Escuela - hace alrededor de 5 años - es poder producir un pase donde la investigación sobre qué es lo que pasa en un fin de análisis y porqué se autoriza un analista, no quede demasiado subordinada al hecho político de la nominación y del efecto que tiene dentro del grupo.

En una institución donde no se tienen tantos integrantes - como la nuestra - las transferencias son muy fuertes en relación a la transferencia y los lugares entre los miembros.

Lo que nosotros hemos pensado – esto es una propuesta, todavía no la llevamos a cabo – es que un miembro de la Escuela pueda proponer dar testimonio de lo que pasó en el fin de análisis. Que eso pueda ser pensado a través de alguien que lo escuche, habiendo pasado por un análisis, aunque no en posición de analista, y pueda trabajarlo con un jurado.

Ese jurado no va a concluir con la nominación o no del miembro, sino que va a tratar de investigar que pasó en el fin de análisis. Aún entendiendo que a consecuencia de la investigación pueda producirse el hecho de que a alguno haya pasado por un fin de análisis y otro no.

La consecuencia de eso, en nuestra Escuela, no va a generar, en forma directa, la nominación, sino que proponemos que haya un lapso de espera, y en aquellos casos en que sí se haya efectuado un fin de análisis, si lo quiere el miembro pasante, solicite a los grados de la Escuela ser nominado como AE. Esta solicitud, que para la Escuela es una propuesta de trabajo, tiene que ser dada por un lapso determinado (podrían ser 3 o 5 años) para que el sujeto, si lo quiere, si surgió de su pase, pueda trabajar en lo que hace a los fines de análisis y sus consecuencias.

Una vez concluido ese periodo, si quiere seguir como AE, tiene que renovar la solicitud.

Entonces, la nominación es una consecuencia del pase, pero no una consecuencia directa. Y no está entronizando lugares por fuera de lo que es la producción inherente a ese nombramiento.

Gerardo Herreros: Ese jurado ¿estaría compuesto por miembros de la propia Escuela?

Ricardo Landeira: Por ahora lo pensamos así.

Gerardo Herreros: Digo porque hay otras instituciones que intercambian jurados.

Ricardo Landeira: Estamos pensando también las consecuencias de esas experiencias. Pero por ahora lo pensamos así.

Gerardo Herreros: Y respecto de esta adaptación a la particularidad de cada lugar o institución, ¿cuales son las particularidades del psicoanálisis en Uruguay? ¿Tiene alguna particularidad, o no?

Ricardo Landeira: Tiene la particularidad propia de la historia del psicoanálisis en Uruguay, básicamente en Montevideo, y la de nuestra Escuela en particular. Me refiero a la Escuela Freudiana de Montevideo. Un rasgo distintivo es que somos la única institución que organizamos el "lacano", en Uruguay, y por dos veces.
Si bien hay otros que trabajan en relación al psicoanálisis lacaniano, hay algunos miembros de la école lacanienne de psychanalyse, ellos no participan del "lacano". La particularidad de nuestro grupo está en que, por un lado, trabajamos con relación al "lacano" desde el comienzo - hemos organizado la primera reunión, y la de Montevideo en el 91 - y por el otro lado, la Escuela está integrada en Convergencia, con lo cual también tenemos un intercambio muy importante con analistas de la región y de todo el mundo. Luego, y más importante aún, es lo particular de nuestra producción a través de la letra, esa que hace hoy escuela desde Montevideo.

Gerardo Herreros: ¿Como es el mapa institucional de Uruguay.

Ricardo Landeira: El mapa, como yo lo entiendo, comienza con una presencia muy fuerte desde los años cincuenta, de una filial de la Internacional Psicoanalítica. Después, sujetos que se nombren en tanto que analistas y que se agrupen para trabajar, sólo hemos sido nosotros, los de la Escuela Freudiana de Montevideo. Veníamos trabajando desde antes, pero fundamos la Escuela en 1982.

Gerardo Herreros: ¿Uds. fueron la primera institución lacaniana?

Ricardo Landeira: Si. Y la primera institución psicoanalítica por fuera de la APU.
Y ahora, lo que tenemos en Uruguay, son, estas dos instituciones que acabo de nombrar, y gente que adhiere a la ELP, y que yo conozca, no hay, al nivel de los lacanianos, ninguna otra inserción internacional.

Gerardo Herreros: Tengo la impresión de un predominio de trabajos clínicos en los "lacanos", al menos en este último. ¿Hay alguna singularidad respecto de las demandas de análisis o de la clínica, en Uruguay?

Ricardo Landeira: Hay una demanda muy importante hacia nosotros. En ese sentido, se mueve un campo de analizantes muy importante. La Escuela nuclea, además de sus miembros, a mucha gente que se viene a formar en la Escuela. Para ello hay puentes. Yo mismo estuve al frente de una cátedra de psicoanálisis, durante muchos años, en la facultad de Psicología. Y también dirigí una clínica universitaria, que nominamos "Clínica Psicoanalítica de la Unión", desde su fundación y por los primeros 5 años, en donde trabajamos como extensión universitaria, con pacientes de las zonas mas pauperizadas de Montevideo.

Con esto los quiero decir que tenemos una inserción en la Universidad, muy importante.

Gerardo Herreros: ¿Cual es tu idea de la relación psicoanálisis universidad?

Ricardo Landeira: Pienso que un analista en la Universidad, si hace una enseñanza, tiene que hacerla en un nivel en el cual no deje de lado la posición desde la cual está hablando, que no debe ser la del docente universitario, sino la del analista que está contando y diciendo las consecuencias de su práctica. Por el otro lado, me parece muy pobre que nosotros sólo podamos hacer una enseñanza de saber; aunque la misma tenga un buen nivel. Siempre he apostado a que junto con la enseñanza haya un efecto de transmisión. Y es el punto en el cual aquello de lo que se dice se convierte en letra y toca al otro.

He tenido la experiencia, después de muchos años de docencia, de que hay gente que no sólo aprendió, sino que a partir de ahí, algo en su vida cambió. Y ese cambio en su vida lo ha atado, inexorablemente, a una letra que cambió lo que podríamos llamar su "destino". Esa no es otra cosa que mi propia historia. Así que la sigo repitiendo con otros (risas)

Gerardo Herreros: La carrera de psicología ¿tiene materias psicoanalíticas?

Ricardo Landeira: Si

Gerardo Herreros: Y la formación, en general, de la carrera, ¿es psicoanalítica?

Ricardo Landeira: Montevideo, desde los años 50, desde el inicio de la internacional psicoanalítica, es una plaza fuertemente psicoanalítica. Aunque actualmente haya muchas corrientes, el predominio, el peso y la rigurosidad del trabajo, es la del psicoanálisis. Eso ya viene de la propia práctica de la Internacional Psicoanalítica.

Gerardo Herreros: Tenia un fuerte peso la IPA en Montevideo

Ricardo Landeira: Un peso hegemónico.

Gerardo Herreros: Para Uds. ¿fue difícil?

Ricardo Landeira: Muy difícil. Como toda transgresión, en el acto de la fundación, tuvimos que hacer un rumbo distinto al de nuestros analistas, al de nuestros supervisores y al de aquellos analistas que nos enseñaban. Eran todos ellos de la Internacional Psicoanalítica.

Quiere decir que el efecto de la letra en nosotros implicó en muchos casos, no una ruptura personal, pero si un cambio de posición muy importante, que muchas veces, devino en una separación y un alejamiento, por el efecto que causaba en un medio tan pequeño como es Montevideo

Gerardo Herreros: ¿Y como se dio esa ruptura? ¿Tiene que ver con lo personal?

Ricardo Landeira: Nosotros, entre pocos, en los años 70, leíamos los Escritos de Lacan (en francés y español), teníamos unos pocos seminarios de Lacan, y empezamos a tener contacto con la gente de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Estoy hablando de los años 77 y 78.

Algo me tocó de eso, y entendí que en mí, había un cambio. Aún a riesgo de tener que enfrentarme en Montevideo con todo lo que implicaba dar ese paso. Ese paso, fue un paso muy doloroso, pero un paso muy creativo.

Gerardo Herreros: A ver: Vos estás en Montevideo, formación psicoanalítica marcada por la internacional, análisis marcado por lo mismo: ¿como se te da por empezar a leer a Lacan?

Ricardo Landeira: El comienzo de la lectura de Lacan fue la búsqueda de un aire que nos estaba faltando en el tiempo fuertemente kleiniano y en la práctica obsesivizada de la cura que había en Montevideo, como también en el Río de la Plata. Era la necesidad de otra cosa.
Cuando comencé a leer a Lacan, sentí que algo de eso era lo que necesitaba y lo compartía.

Gerardo Herreros: ¿Cómo es tu primera lectura de Lacan? ¿Te acordás?

Ricardo Landeira: Fue a través de una psicoanalista de la APU, muy abierta y muy inteligente, llamada Aída Fernández, ya fallecida, yo estaba en un grupo de estudio con ella, y ahí empezamos a trabajar Lacan. Con lo cual, también le debo a ella mi iniciación en las primeras letras. Pero como ella mucho no sabía de los textos lacanianos, y tenía la modestia de decirlo, estudiábamos juntos. Si bien coordinaba el grupo, a la vez concurría a Buenos Aires con nosotros para aprender. Porque ella estaba ávida, también, por saber sobre lo lacaniano.

Gerardo Herreros: ¿Como se contactan con la gente de Buenos Aires?

Ricardo Landeira: Teniamos un vínculo a través de Isidoro Vegh. Nos invitan a unas jornadas, en el año 77 o 78 a la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Y a partir de ahí comienza a venir a Montevideo, inicialmente, Isidoro Vegh, y también nosotros vamos a Buenos Aires a todo tipo de actividades. Y en el intercambio con él, y con otros analistas que después fue muy fluido, comenzamos a trabajar, años previos a la fundación de la Escuela

Gerardo Herreros: ¿Tuvo influencia la EFBA en la fundación de la Escuela en Montevideo?

Ricardo Landeira: Tuvo mucha influencia. Evidentemente, era a partir de la transferencia con ellos que jugamos nuestro deseo. Y después la particularidad de nuestra producción.

Con lo cual tenemos una prolongada y buena relación, desde hace muchos años.

Gerardo Herreros: La Escuela forma parte de Convergencia. ¿Cómo se da esa inclusión en Convergencia?

Ricardo Landeira: Se gesta a través de la invitación que hacen quienes estaban organizando la Convergencia. Nuestra Escuela prontamente adhiere a Convergencia, en la medida en que se trataba de los mismos analistas con los cuales estábamos intercambiando desde hacia años, tanto en los "lacanos" como en otras instancias (jornadas, intercambios clínicos). Fue un paso casi natural desde el punto de vista de la transferencia, y un paso muy meditado, en la medida en que la Escuela resolvió adherir y acompañar a Convergencia e intervenir en la orientación de Convergencia.

Gerardo Herreros: ¿Estuviste en Paris en febrero?

Ricardo Landeira: No. Si bien estimo que la Escuela tiene que adherir a Convergencia, personalmente, aún no he trabajado en Convergencia.

Gerardo Herreros: Entonces te hago una pregunta de "abogado del diablo" que se la hago a todos (risas): Hay gente que dice que Convergencia y la reunión Lacanoamericana van en el mismo sentido y hay gente que dice que tal vez las actividades de Convergencia podrían restarle fuerza a la reunión lacanoamericana. ¿Cual es tu impresión personal?

Ricardo Landeira: Pienso que son dos instrumentos muy diferentes. No sé lo que puede suceder. Pero puedo analizar lo que ha sucedido hasta ahora. La reunión Lacanoamericana es una organización mínima, aunque potente, que pone todo el peso en la producción y en la circulación de la letra. En ese sentido, este dispositivo tan magro al nivel de lo organizacional permite que todo el esfuerzo de quienes trabajan a los "lacanos" esté puesto en la producción, que es la que traemos cada dos años. No hay, en relación a los "lacanos", una institución permanente. Aunque es generadora de múltiples lazos entre nosotros.

Convergencia es diferente. Es una institución permanente, que tiene un dispositivo organizacional muy complejo, y tiene otros objetivos, también a nivel geográfico. ¿En qué medida uno incide en el otro?
Lo importante para la "lacano" es si la gente sigue produciendo, si se va con ganas de seguir produciendo, y si el intercambio es fecundo. Y creo que lo es. Aunque haya que ajustar algunos mecanismos aún, que estamos tratando de resolver en las asambleas de cada "lacano".
En ese sentido, hasta ahora, por fuera de las confusiones que puedan tener las personas, en lo que es lo básico del "lacano", no hay una incidencia negativa de Convergencia.

No se si en el futuro la habrá.

Creo que Convergencia ha sido creada a partir de los efectos positivos del "lacano". Aunque muchas veces, como sucede con todo padre o madre, la criatura va mucho mas allá de quien lo gestó, y también tiene otras características. También eso hay que aceptarlo.

Por ahora son dos organizaciones diferentes, una que ya lleva mucho años – esta es la novena reunión lacanoamericana – y otra que recién ha comenzado a andar. Cada una tiene sus propios tropiezos. Tenemos que ir viendo como se desarrollan. Para mi todavía no hay en los hechos elementos negativos de uno hacia otro.

Gerardo Herreros: ¿Cual es tu evaluación a lo largo de estas nueve reuniones lacanoamericanas? ¿Se han producido cambios?

Ricardo Landeira: Primero que nada, con el grupo con el que venimos trabajando desde el comienzo, he visto como los colegas han ido creciendo, como hemos podido ir escuchando toda una producción que se va efectuando con ciertas diferencias y que tiene su cita dentro de dos años.

Pienso que el núcleo básico que se ha mantenido en relación a los “lacanos” ha tenido un desarrollo y un crecimiento, tanto a nivel de producción como de las transferencias que genera, que ha hecho de nosotros, gente algo diferente a lo que éramos hace años.

Para mí, la experiencia más importante de mi formación, mas allá de mi análisis y del trabajo en la Escuela freudiana, a nivel del intercambio con analistas de otras instituciones, han sido las reuniones lacanoamericanas. A pesar de que he concurrido a muchos congresos, a otras reuniones en diferentes países y continentes; pero es lo que a la hora de hacer un trabajo, a mí me compromete ese encuentro. Lo mejor que produzco lo traigo a la “lacano”.

Gerardo Herreros: ¿Y tu balance de este “lacano”?

Ricardo Landeira: Es muy prematuro...

Gerardo Herreros: Ya estamos terminando...

Ricardo Landeira: Pienso que a través de lo que conozco de Europa, Estados Unidos y otros lugares, la producción en los “lacanos” es una de las producciones más importante en psicoanálisis. Se está jugando en este nivel. Sin desconocer que hay otros analistas que han elegido otras maneras de relacionarse, y que también producen textos interesantes.

Gerardo Herreros: Hoy decías que notaste a lo largo de estos nueve encuentros - que además no tienen número porque no hacen serie – que han crecido juntos. Y ayer escuchamos en la asamblea alguien que decía que el peligro sería envejecer juntos también. Donde se plantea la cuestión de la renovación con gente joven.

Ricardo Landeira: Te lo digo claramente: el problema del envejecimiento que me preocupa no es el de las canas o arrugas, sino el de la letra. Sigo pensando aquel aforismo de Lacan, que para mí está en el frontispicio sobre el cual entro y salgo, que dice que “el más corrupto de los conforts es el confort intelectual, y la peor de las corrupciones es la del mejor”. El día que no tengamos acá un desafío para tratar de no ser iguales a nosotros mismos, ese día la “lacano” habrá envejecido. Pero ese día todavía no ha llegado. Porque las canas se pueden tapar o mostrar, pero no podemos hacer nada con una letra que ya no produzca ningún efecto. En ese sentido, creo en la juventud que tiene la cosa nueva; y yo escucho que “la peste” aún se sigue propagando.

Gerardo Herreros: No te preocupa...

Ricardo Landeira: Me preocupa el confort intelectual, el envejecimiento del planteo.
Ese es el punto en que habría que cambiar o buscar otro rumbo. Porque el paso de los años es inexorable.

Gerardo Herreros: Y en ese sentido ¿te parece que siempre se renueva la reunión? ¿La peste está siempre presente?

Ricardo Landeira: Pienso que la peste está presente. Y yo he aprendido mucho en este último “lacano”. Me han ayudado a pensar. Me voy, por un lado muy cuestionado, en el sentido de lleno de cuestiones y tratando de pensar lo que he escuchado, y por otro lado, muy enriquecido. Valió la pena.

Alguien: Me parece que lo del envejecimiento tiene que ver con la falta de gente nueva

Ricardo Landeira: Ese no es más que un problema organizacional. Pero aceptemos que tampoco la gente joven - porque sino llegamos a una idealización – implica por sí la renovación en torno a la producción. Entonces, para mí es importante que ingrese gente nueva. Pero no pongo un ideal en el ingreso de la gente nueva. No hago de ellas un nuevo paradigma de supuesto saber.

Yo siempre leo la letra. Mi guía es la letra, aunque podamos hacer estrategias diferentes en torno al público y a su edad, o su tiempo lógico. En lo personal creo que los “lacanos” tienen que abrir más la posibilidad a otra gente, así lo dije en la Asamblea.

Tengo una propuesta desde hace mucho años, y es que : “lo único que hace escuela es el escrito”, es la letra cuando toca lo que tiene que tocar. No existe otra cosa, aunque la organización lo viabilice. En el

punto en el cual aquello que decimos o aquello que escribimos, no hace letra, tendremos una organización quizás muy llena de gente, pero vacía.
La juventud tiene que estar ahí.

Gerardo Herreros: La juventud cronológica no garantiza juventud de ideas.

Ricardo Landeira: Para nada.
Y el "éxito" - en el sentido de que el éxito sólo es la coincidencia - no dice de la virtud, de los talentos o de la valía; el éxito de una convocatoria tampoco dice de aquello que nunca debemos perder de vista y es cómo nos ha tocado la letra del otro, como el otro nos ha hecho borde a lo que decimos.

Podemos llenar de público y entrar en la infatuación, que es aquél punto en el cual la identificación de uno, no guarda relación con la mediación del otro, allí donde el otro no nos hace límite. Un exceso de público puede tender al predominio de la mostración.

Yo prefiero que la gente que esté acá, esté decidida, decidida en su deseo y a través de su trabajo.

Mucha gente que viene a mirar o que viene sin trabajos va creando un clima distorsionado respecto de la implicación con la letra. Acá, en Recife, las tres cuartas partes de la gente que vino, vino a leer su trabajo. Y eso significa otra implicación con la letra. Cuando el público es mayoritariamente un publico que escucha y un público que ve pero que no viene a decir su texto, el propio discurso cambia.

Gerardo Herreros: ¿Cuales serían los problemas más candentes que tiene el psicoanálisis hoy?

Ricardo Landeira: Clínicamente, toda mi apuesta desde hace unos años es que la práctica clínica se renueve, se abra a una heterogeneidad. Que no nos encerremos en lo que son los clichés de "lo que es un análisis", y sí a que, a partir de los fundamentos, cuestionemos y nos volvamos a plantear qué estamos haciendo.

Por eso me parece importante como se juega esto en el "lacano". Cada dos años nos preguntamos de nuevo cuales son los fundamentos y si podemos seguir a través de ellos. Yo creo que un analista tiene que preguntarse eso, ¿qué está haciendo?, ¿porqué está trabajando de esa manera, cómo articula lo imaginario en la clínica?, para tomar los elementos que plantean los maestros pero también poderles hacer falta, volviéndolos a interrogar, no abordar el psicoanálisis del lado de una religión o de una técnica. El psicoanálisis no tiene nada que ver con una técnica. Y la palabra de los que nos han antecedido no es una palabra sagrada. El psicoanálisis en su formación es una práctica entre colegas. Y por lo tanto uno tiene que interrogarse.

Yo a veces me peleo con Lacan, otras veces vamos juntos, de acuerdo; lo mismo con Freud, o con colegas contemporáneos.

Gerardo Herreros: ¿Crees que uno de los problemas del psicoanálisis es la religiosidad?

Ricardo Landeira: Pienso que si. En este momento hay organizaciones internacionales que centran el efecto de verdad que puede tener un discurso, en la palabra de alguien que ocupa determinado lugar. O sea, dentro del campo lacaniano se ha reintegrado, nuevamente, lo que era la categoría del didacta, aún sin nombrarla como tal. Al saber se le adjudica un lugar. Generalmente es un lugar de Amo y está sostenido por una pirámide organizacional.

Yo soy contrario a eso. Pienso que nunca sabemos donde puede aparecer la verdad que es discursiva y se dice a medias. Por eso tenemos que escuchar, y hay que darles lugar a todos.

Gerardo Herreros: Recién utilizabas una expresión: apertura clínica. ¿Cómo sería eso de interrogar la clínica permanentemente?

Ricardo Landeira: Abrirse a otras opciones por ejemplo, en torno a lo que estoy planteando este año: lo Imaginario. Es decir, lo que no pasa por la palabra. Un psicoanalista no es solamente alguien que trabaja a partir del discurso, sino que a los efectos de poder abordar los elementos de la estructura tiene que abrirse a otras posibilidades, que hacen a la imagen, a la pantalla sobre la cual se trabaja la imagen, etc. Y poder, según se trate de una alucinación visual, se trate de un problema psicosomático, o de una matriz de

repetición al nivel de lo imaginario, de una producción artística, poder integrarlos en la sesión. En ese sentido, empezar a trabajar con todo aquello que nos sirva para dar cuenta de lo heterogéneo de la estructura.

Gerardo Herreros: ¿Introducir lo imaginario en la clínica?

Ricardo Landeira: Es introducir lo imaginario aún mas allá de abordarlo por la palabra. Sabemos por experiencia que aún abordándolo por la palabra, hay elementos de lo imaginario que se producen de otra manera. Y no tenemos que dejarlos afuera.

Gerardo Herreros: ¿Introducir la mirada, por ejemplo?

Ricardo Landeira: La mirada está introducida a partir de la imagen, y la imagen sólo se sostiene en una pantalla. Tenemos que capturar la pantalla, que es lo que sirve de mediación a la imagen, y trabajar a partir de eso. Todos los analizantes están utilizando en determinado momento determinado tipo de pantalla, porque insiste un determinado tipo de goce a nivel de lo escópico.
Tenemos que ver si clínicamente podemos introducirnos por el lado de la palabra, con lo cual sería un goce que estaría anudado en relación a lo fálico. Pero hay goces que no lo están, y tenemos que capturarlos ahí donde se presenten, y poder rescribirlos en la estructura de otra manera.

Para eso el analista tiene que tener una apertura. No hacer semblant de analista lacaniano. Estar abierto a la manifestación de la estructura ahí donde se ve.

Gerardo Herreros: ¿El analista podría intervenir allí donde no aparece la palabra?

Ricardo Landeira: Allí donde no aparece la palabra.

Gerardo Herreros: ¿Por ejemplo, intervenir en una inhibición?

Ricardo Landeira: Te cuento algo que me pasó hace muchos años. Yo empezaba a trabajar en psicoanálisis. Una vez, vino una joven a mi consulta, era una primera vez, apenas si me saludó, al entrar caminó lentamente y se sentó delante de mí.

Nada dijo, no había escuchado su voz cuando la recibí, y después no hablaba, y así fueron pasando los minutos.

Sabemos que los psicoanalistas trabajamos con las palabras, yo en aquel entonces esperaba oírlas. Y ella no salía de su mutismo.

¿Qué le sucedía?, ¿porqué no me planteaba lo que la llevó a consultarme?

Se lo pregunté, y no dijo nada. Pero ella no expresaba angustia, aún si la sentía, no manifestaba ningún sentimiento. Sólo estaba delante de mí. Y lo estaba en un congelamiento de su imagen, donde no había ningún movimiento.
Era una "donna immobile".

Lo que en ese entonces yo no sabía, es que en su presentación lejos de estar en deuda ante la expectativa psicoanalítica por la falta de palabras, me estaba enseñando un punto esencial de su estructura.

Así, congelada, fija en una imagen, se estaba ofreciendo a la mirada del otro.

Su cuerpo estaba caído sobre el sillón, su cabeza ligeramente reclinada sobre uno de sus hombros, sus largos y lacios cabellos caían a ambos lados de la cara, cubriéndole parte de la misma. Sus ropas eran largas y cubrían la casi totalidad de su cuerpo. Además yo encontraba cierta belleza en esa imagen. Una forma de belleza sostenida en una armonía.

Trabajamos varias sesiones más. Ella contó parte de su historia. Pero al poco tiempo suspendió el tratamiento.

Es ese tipo de interrupciones que a uno le dejan pensando.

He vuelto sobre eso, ella no hablaba porque en ese primer momento del encuentro, ella se presentaba como una imagen producida por una mirada, luego pudimos ver, y recién ahora lo puedo pensar, que esa imagen sostenía la mirada de su madre. Digámoslo, estábamos ante su matriz originaria.

Eso que ella representaba, era la identificación al objeto imaginario que su madre le había propuesto. Un objeto materno que no molestara, ni llorara aún cuando tuviera hambre o frío o necesitara de las caricias maternas. Ella había sido una transacción entre un padre que quería un hijo, y una madre - artista plástica, y este detalle no es menor - que "se lo dio", de modo tal, que ya no le pertenecía. Ningún signo vital de Carmen debía demandar a su madre, que cumplió con dar una hija al padre.

Carmen estaba viva, pero debía ocultarlo ante los ojos de la madre. La mirada materna la congelaba, la fijaba como una niña inmóvil, sin vida. Como la representación que la madre realizaba en los cuadros que pintaba y con los que llenaba todas las paredes de los cuartos.

Descarnadamente, en ese primer acto despojado de todo discurso, Carmen mostraba su goce incestuoso, y esto se ofrecía a la mirada del otro, sin palabras.

Por tanto, hoy podemos decir, que de entrada esa imagen que ella ofrecía, articulaba dos miradas, y un goce.

La mirada de la madre que creaba esa imagen y la mía, en el encuentro de esa creación, y entre ellas un goce escópico realizado en la representación.

Aún en su inmovilidad, integrándose ella totalmente en la pantalla, no dejaba de incluirse a la vez que se veía. Sostenía la mirada materna, a condición de crear un objeto de goce para el Otro.

Digámoslo así, se trataba de cubrir la mirada del Otro con el objeto "apropiado".

Esta analizante intentaba frustradamente, calmar lo mortífero de la mirada del Otro a través de darle su goce, aunque para ello, toda ella tuviera que estar congelada en una escena que la mantenía presa.

Como aprendemos de los tropiezos, en ese tiempo yo no pude hacer otra cosa.

Pero en este momento, tendríamos que haber reintegrado esa escena que formaba parte esencial de su estructura a nivel imaginario.

Cuando se presenta tan fuertemente un elemento escópico y su imagen, generalmente se hace con una alternancia de lo discursivo. Hay una cesación de lo discursivo. Pero recién ahora lo sé. Al igual que Winnicott, aprendo con mis pacientes.

Gerardo Herreros: Pero vos podes resignificar esa escena *après-coup* de la historia, es decir de contar la historia.

Ricardo Landeira: Eso por el lado de lo discursivo. Por otro lado se puede tomar esta imagen, esta pantalla, toda ella incluida en una pantalla donde se ubicaba como objeto, por eso no aparecía la mirada, y tratar de anudar esta imagen de otra manera. Uno de los elementos puede ser a nivel de lo discursivo. Pero no siempre tenemos tanta disposición de lo discursivo. Podíamos haber trabajado por el lado de las pinturas. Podríamos haber trabajado por el lado de otra producción imaginaria.

Gerardo Herreros: ¿Pero cómo lo sabías en ese momento?

Ricardo Landeira: Yo no lo sabía. Ahora lo sé.

Gerardo Herreros: Quisiera preguntarte también por los fines de análisis. ¿Hay fines de análisis?

Ricardo Landeira: Hay una cosa que es cierta y es muy simple: todos los análisis terminan, aunque de maneras diferentes. En función de la concepción que tengamos del fin de análisis, podemos decir, podemos pensar las terminaciones. Hay fines de análisis. Y hay otros momentos en los cuales a nuestro juicio pensamos que hubo una interrupción o una suspensión del análisis.

Pero aún en aquellos casos en que entendemos que hay fin de análisis, tenemos que abrirnos a la particularidad de lo que son estos fines de análisis, y aprender de ellos. En ese sentido tenemos que tener una posición humilde. No sabemos demasiado. Sí, tenemos algunos criterios teóricos. Pero no basta. Estamos trabajando en eso.

Gerardo Herreros: ¿Has trabajado con pacientes psicóticos?

Ricardo Landeira: Trabajo básicamente con neuróticos, y también con pacientes psicóticos.

Gerardo Herreros: ¿Cual es tu experiencia con pacientes psicóticos?

Ricardo Landeira: Los pacientes psicóticos hay que analizarlos, también, de a uno. El psicoanálisis puede hacer una aportación muy grande a los pacientes psicóticos, a condición de que podamos crear una clínica en relación a la particularidad de cada uno. Yo me siento muy libre trabajando con pacientes psicóticos, tan libre como abierto a buscar nuevos conocimientos. Siempre aprendo de ellos. Y puedo decir que en mi trayectoria he tenido un buen suceso con los pacientes psicóticos, en la medida en que los he ayudado a vivir mejor. Pienso que hay que replantearse todos los objetivos clínicos con los pacientes psicóticos. Pero por sobre todo, hay que ser muy libre y creativo.

Gerardo Herreros: ¿No habría tanta libertad en la neurosis?

Ricardo Landeira: Sí. Pero la libertad que planteo en la neurosis es la libertad a partir de que podamos cuestionar los saberes. Por ejemplo, en la neurosis, yo estoy planteando desde hace tiempo que aunque pensemos que un paciente neurótico está anudado a partir de la castración y de lo fálico, hay elementos en la estructura de la neurosis que no están anudados fálicamente, aquello que los analistas kleinianos, llamaban núcleos psicóticos. Me parece un mal concepto, pero me parece una buena observación. Hay puntos de anudamiento en una estructura neurótica que, al activarse, producen fenómenos, síntomas, que no son los llamados propiamente neuróticos. También en la clínica con neuróticos nos las vemos con situaciones de pasajes al acto, problemas de organicidad, delirios, alucinaciones, tanto como la riqueza que planteaba Freud. Nos tenemos que manejar de otra manera, y muchas veces el trabajo a través de la interpretación, la puntuación o el señalamiento, no es el modo de abordarlos.
Antes de tomar la complejidad de lo que es el trabajo con psicóticos tenemos que pensar que el trabajo con neuróticos no es tan simple, es muy complejo.

La libertad, si es que de ella podemos hablar, en el trabajo con la neurosis, hay que situarla en no ajustarse al “saber”, poner en juego realmente aquello de que la posición del analista se sostiene en el “no-saber”. Ello nos da libertad de escuchar y de aprender al cuestionar lo sabido teóricamente.

Gerardo Herreros: Cuando vos decís “no anudado fálicamente”, ¿tendría alguna relación con lo que Nasio plantea como forclusión local?

Ricardo Landeira: Nasio lo plantea como una forclusión parcial. Es una manera de nombrar lo que sucede en la estructura. Podríamos también pensar en el desanudamiento, podríamos pensar en otras maneras que el neurótico tiene de compensar aquello que de alguna manera no ha podido ser metaforizado, donde no hay Nombre-del-Padre, y con lo que cada uno se arregla como puede. Cuando emergen esos elementos, en el tiempo en que eso aparece, ahí está denunciado que algo pasa en la estructura. Ahora, esa misma presentación es una manera de salirse del discurso, por la característica del elemento que se activa.
Bueno, hay que hacer algo con eso.

En ese sentido, yo pienso que no se puede actuar muy rígidamente. Un analista no está siempre ubicado en lo que los lacanianos llamamos la posición del analista o en el discurso del analista. Va variando permanentemente. Y tiene que hacerlo permanentemente, porque la emergencia de los elementos de la estructura es tan heterogénea, que ella pone al analista en una posición diferente. Si una persona, por determinada activación, está haciendo un *acting*, el analista, por el mismo *acting*, ya no está en la posición de analista sino en la posición de amo, y desde ahí debe actuar. Si nosotros estamos en relación a una situación de una emergencia determinante de lo imaginario, el analista tiene que reintegrarlo, pero ya no podríamos decir que está en una posición de analista.

Estamos entrando y saliendo permanentemente de la posición, y eso es lo rico de la clínica.

Gerardo Herreros: Mi trabajo, para este "lacano", versó sobre eso, que parte del trabajo analítico es la rotación discursiva. Yo lo planteo en el campo del discurso. Vos lo planteas en un nivel más rico.
El analista va pasando por diferentes discursos. No está siempre en el discurso analítico.

Ricardo Landeira: Salvo cuando el analista hace irrupción con su propio deseo, entonces le impone al analizante – cosa que también sucede – esa posición que él quiere sostener. Pero sino, lo que determina la posición del otro es la alternancia de los elementos heterogéneos de la estructura.

Gerardo Herreros: La última. ¿Cómo son las derivaciones en Uruguay? ¿Están vinculadas con la medicina, con los propios analistas?

Ricardo Landeira: Es muy variada. Se da con derivaciones de médicos, por supuesto con los propios colegas – donde hay una transferencia: siempre la derivación es un acto de transferencia y de confianza. Por lo tanto, la red primera de los colegas, los nombres que circulan ya en la ciudad después de un tiempo de actuación, la parte hospitalaria, la parte médica, la misma Universidad.
Yo tengo en este momento una gran cantidad de gente en análisis que son analistas. Quiere decir que ahí está jugada básicamente una transferencia. Y además tengo otros analizantes que no tienen ningún interés en relación a hacer su práctica analítica como tal.

Gerardo Herreros: Te preguntaba porque me sorprendió cuando me contaron que aquí, en Recife, hay muy poca derivación de médicos o de la universidad.

Ricardo Landeira: Hay que pensar que en Montevideo, la introducción del psicoanálisis en la cultura es muy fuerte, aún dentro de la Facultad de Medicina, donde hay áreas, incluso en la Cátedra de Psiquiatría, se da una presencia muy fuerte de lo psicoanalítico. A tal punto que los últimos catedráticos eran también analistas.

Gerardo Herreros: Muchas gracias por esta charla. ¿Algo mas que quieras decir?

Ricardo Landeira: Que el agradecido soy yo porque nosotros tenemos que hablar para poder encontrar algo de lo que queremos decir y a veces no lo podemos pensar. Sigo apostando a que decimos más de lo que sabemos.

Reportaje a Roberto Harari

Roberto Harari es Psicoanalista, Doctor en Psicología, Miembro fundador (1977) y ex-Presidente de *Mayéutica-Institución Psicoanalítica*, Director de la Maestría en Fundamentos Teóricos de la Clínica Psicoanalítica Lacaniana de la Universidad de Buenos Aires, Entre sus libros: "Discurrir el psicoanálisis", "Fantasma. ¿Fin del análisis?", "De qué trata la clínica lacaniana", "Polifonias (Del Arte En Psicoanalisis)", "La Pulsion Es Turbulenta Como El Lenguaje", "Que sucede en el acto analitico? (la experiencia del psico)", "Seminario "La Angustia" De Lacan: Una Introducción", "Como se llama James Joyce?", "Las disipaciones de lo inconciente", "Une pratique de discours en psychanalyse" e "Intensiones Freudianas", (Argentina)

Gerardo Herreros: ¿Viene de la universidad?

Roberto Harari: Si, prácticamente. En apariencia, comienza por el lado de la enseñanza, pero nos seguimos planteando la cuestión del análisis del analista, si hacer o no una escuela tipo programa de formación, con seminarios clínicos. Fuimos resolviendo sobre la marcha. Evidentemente es el funcionamiento el que va dictando la normativa, y siempre hay un real que se escapa a las previsiones imaginariamente simbólicas respecto de las reglamentaciones.
De ahí vienen las idas y vueltas.
Pero había algunos principios que hacen al espíritu, y creo que se mantuvieron, y perduran después de casi 25 años, en Mayéutica.

Los puntos serían: la seriedad del trabajo, el no eclecticismo – ahí, si alguien va, sabe que va – y ciertos principios importantes como, por ejemplo, no obligar a nadie a analizarse con determinadas personas, instalar de "hecho", y no de derecho, la obligación de analizarse, en función del trabajo interno. Y desde aquél momento, en adelante, en consonancia con lo que Lacan ya introducía en el 78, tomar distancia del llamado procedimiento del pase. No practicarlo y mostrar las impropiedades, en particular de lo que se llama el testimonio del analista. Tengo varios escritos sobre esto. El primer punto es que un análisis, como dicen aquí en Brasil, "ben sucedido", se olvida. Por lo tanto ¿de qué se va a dar testimonio? Esto pasa en la experiencia clínica, cuando un analizante pregunta "¿que pasó?, se acuerda cuando yo le decía aquello de... ¿Que pasó? ¿Cómo fue eso?". Uno podría decir que en el caso de un análisis de un analista, va a estar más advertido. Pero ¿qué significa esto? Que tiene que andar con una especie de superyo vigilante que esté advertido de cómo se van dando las modificaciones en análisis? Así no funciona un análisis. Esa especie de desdoblamiento imaginario al infinito
Ese punto me parece decisivo.
Y además cuestiones respecto del poder, de quien pasa o no pasa, etc.
Lo que pasó en Argentina desvirtúa, a mi modo de ver, lo que Lacan dice. No es porque alguien que hace el pase pasa a ser analista, sino que da cuenta – se supone, con las salvedades que yo hago – de su fin de análisis. Pero el tipo que es reconocido como analista lo es por un jurado que, en el mejor sentido de la palabra, designa a dedo. Por supuesto, puedo decir: por las pruebas que ha dado, por su trayectoria, etc. En función de todo eso puedo decir propongo que fulano sea analista. Y eso no tiene nada que ver con el pase.

Gerardo Herreros: Las cuestiones de grado no están instituidas

Roberto Harari: Exactamente. No deja de tener sus dificultades, pero las preferimos, porque dificultades hay siempre como cada vez que hay relación entre hablantes. Pero parece que esto apacigua mas que los efectos que se ven del pase en otras instituciones

Gerardo Herreros: En relación a eso, Nasio, que también se opone al pase, habla de "pase al poder".

Roberto Harari: Es un aspecto más tradicional, muy citado – ayer Robert Lévy le dio una vuelta muy interesante - la frase de Lacan "yo me la paso haciendo el pase". Robert decía que eso lo hace cada analista con cada analizante. No solamente dando el seminario, como decía Lacan – era medio alegórico, decía "estoy en posición analizante" porque hablo y Uds. escuchan, pero nadie lo interpreta, no está el dispositivo analítico, es una alegoría que estaba como analizante; porque asociaba? Bueno, pero asociaba a partir de un texto riguroso que preparaba. Lo de Robert es interesante porque coloca eso de pasar el pase todo el tiempo
Otro tema: ¿se pasa de una vez, para siempre? Es un campo que se pierde, el nuestro. Es muy fácil ser psicoterapeuta, seguir la semántica. Es muy fácil hacerse amigo, amante, de nuestros analizantes.
Yo no sé, si alguien pasa, que pasó.
Yo creo que se generó un cierto achanchamiento. No sé si un pase al poder – es una lectura interesante de mi amigo Nasio – pero agregale también esta otra: como un quedantismo.
Que pasaría si esos grados fueran transitorios, vencibles y eventualmente renovables.
Uno tendría que pasarse dando pruebas.

Gerardo Herreros: En ese sentido tengo dos preguntas. La primera: ¿Cómo pensas la cuestión de la garantía en relación al analista? ¿Quién dice este es analista?

Roberto Harari: Autorización, de acuerdo a la famosa frase de Lacan – se tuvo que retractarse luego, con un agregado – ese tipo de salidas de Lacan que yo llamo de barricadas, donde gatilla, repentinamente, una contraseña semántica, un aforismo de esos que impactan, que uno no se los olvida mas, y que después uno repite como lorito - porque tiene un efecto de trauma, y el trauma, uno lo tiene que repetir – entonces ese sí mismo, o por si mismo, de él mismo – vienen todas esas volteretas – y que Lacan - para no caer en la aberración en la que cayó acá este grupo evangelista brasileño, para no tener que caer, no digo el autodidactismo, pero alguien un buen día decide ser analista, pone un diván y dice soy analista, se autoriza – y la vuelta que le demos al se autoriza en las formaciones de su inconsciente en su propio análisis tampoco fue suficiente – 7 años después Lacan tuvo que decir "y por algunos otros".
Es un agregado, son dos tiempos. Ese agregado es, creo, porque captó los efectos devastadores de esa primera propuesta de barricada. Entonces este "algunos otros" no es cualquier "otros". Ni dice "todos" los otros, ni dice todos los analistas. Son algunos, que son los de la institución donde el analista da sus pruebas.

Estoy absolutamente de acuerdo en que tienen que ser las instituciones. No digo que no tenga que haber un método canónico, pero que el Estado lo regule es absolutamente aberrante, porque como va, el Estado, a legislar acerca del análisis del analista.
Y el otro riesgo es la proliferación de postgrados y maestrías que de modo equívoco – yo estoy a cargo de una de ellas en este momento, estoy muy pendiente de estas circunstancias, en la Universidad de San Luis – se puede suponer dan títulos habilitantes de psicoanalista.
Son títulos académicos. Pero esta explosión, últimamente de maestrías y doctorados...

Gerardo Herreros: ¿… una tendencia a la autorización por la universidad?

Roberto Harari: Exactamente. Entonces el Estado podría delegar en la Universidad, la dación de un título de psicoanalista. Bueno, ahí creo que se pierde el psicoanálisis, porque se si cae en eso...

Gerardo Herreros: ¿Vos decís que la autorización del analista estaría en manos de las instituciones?

Roberto Harari: El se autoriza de sí mismo, en contra del autorizarse solo, es con esos otros. Hay un acto individual que es inexorable. Este es el punto fecundamente subversivo de la propuesta de Lacan.
Recordemos que en la IPA – de donde viene esto, para ubicarnos en el contexto – alguien puede empezar a tener paciente cuando el didacta se lo dice. O sino tenemos los reglamentarismos de la cantidad de horas de análisis para poder atender pacientes.
Entonces, Lacan preserva la autorización, pero que tampoco sea en un sentido, como se dice, ad limitum: se le ocurrió de repente y ya está.
Ese contexto podría hacer, de algún modo, que esa autorización garantizase algo. Para la garantía, la única alternativa que queda son las instituciones.
Después podemos hablar de Freud en 1919. Pensá el famoso texto sobre la enseñanza del psicoanálisis en la universidad. En la revolución comunista, cuando Ferenczi iba a tomar la cátedra, iba a hacer ahí el análisis didáctico.

Gerardo Herreros: Es un tema problemático

Roberto Harari: Absolutamente

Gerardo Herreros: Porque entonces quedaría el poder de la autorización en manos de las instituciones.

Roberto Harari: Pero eso es inevitable. Aquella que más tenga que ver con lo que uno sabe que pasa respecto de un análisis y donde entre algo que no sea solamente el discurso del amo – que sería el del Estado finalmente. Que hay instancias de cambio de discurso en la institución psicoanalítica, necesariamente sucede así. Pero hay maneras y maneras. Es el punto.
Algo interesante – no sé si Uds. estaban al tanto – en un libro antiguo - en el que yo también colaboré – llamado “El rol del psicólogo” – hubo una única edición de Nueva Visión – ahí puse una crítica a la psicología. Pero era el momento del Camporismo, donde estaba muy en boga la cuestión del grupo.
Entonces hubo colegas que propusieron que la UBA hiciera grupos terapéuticos con los alumnos para facilitarles por esa vía el acceso a su análisis, para que valiera el titulo de psicólogo, con esa experiencia clínica. Ya que la cantidad impedía que fuera individual, ¿porque no grupo?
Finalmente se desechó, pero se evaluó mucho.
Uno puede decir no es sin un retorno de lo reprimido: ahora sale por las maestrías. Parece mas racional, mas prestigioso, pero es algo casi caricaturesco.
Yo creo que tiene que ver con cierta atopia del psicoanálisis, que no tiene lugar. Lo quieren encajar acá, salta por aquí, etc.

Gerardo Herreros: Tensando al máximo tu lógica, la formación y autorización del analista, si o si, tendría que ser en una institución.

Roberto Harari: Absolutamente.
Claro, viene el otro problema, quizás no tan marcado en la Argentina como en Francia, según me contaba mi amigo René Major, que tiene algunas estadísticas que cree valederas, según las cuales la mitad de los analistas no están en instituciones. Igualmente, de una forma u otra, están vinculados a instituciones. Por ejemplo, hacemos reuniones de entidades de Convergencia, en Buenos Aires, donde pueden venir los no asociados, va el que quiere, ¿y como saben que hay una reunión?
Porque están mezclados con alguna institución: hacen algún cartel, algún grupo, etc.

Es decir, no son autogenerados en la independencia absoluta o cosas por el estilo. De una forma u otra hay transferencias en juego
Se los llama independientes, no asociados, siempre por el lado de “in”, “no”, etc. Parece que ahí se marca algo de mucha fuerza para mantenerse desde la perspectiva de la mediación.
Pero insisto, de una forma u otra están dando vueltas y siempre está el punto, que es el decisivo, la ingenuidad de que si uno entra en una institución entra en lo instituido o entra a servir a alguien. Ese fantasma de que vas ahí para trabajar para alguien que te va a gozar, que te va a sacar y no te va a dar nada.

Gerardo Herreros: Me contabas que estas a cargo de un postgrado. ¿Como ves el tema psicoanálisis y universidad?

Roberto Harari: El efecto benéfico ha sido que la mayor parte de los maestrando – yo estoy en la Universidad de San Luis y en Neuquen – es gente que, o está en análisis, o vuelve al análisis. Es decir, ha desencadenado efectos de análisis. Por supuesto que por el modo en que transmitimos.
Insistimos constantemente sobre ese punto. Por eso yo digo de hecho y no de derecho. Nadie se va a autorizar en función del título de la maestría.

Gerardo Herreros: Pero habría cierta transmisión desde la universidad

Roberto Harari: Puede haberla. Una vez más, quizás no depende del lugar que te convoca sino de la posición de la enunciación de uno. Por supuesto, uno entra en cierta maqueta llamada discurso de la universidad. Sin embargo hay posibilidades de obtener efectos.
Todo depende de lo que uno se proponga

Gerardo Herreros: En ese sentido quisiera preguntarte por este síntoma de los analistas, de la disolución permanente. Vos me decías que *Mayeutica* existe desde el 77.

Roberto Harari: Hubo escisiones, con propuestas de disolución las dos veces, una en el año 80 y la otra en el 88.
Algunos dicen que esto es una especie de síntoma del lacanismo, que tanto enfatiza la cuestión del rasgo, de la diferencia, y entonces, si tengo una diferencia con vos ya no puedo hacer nada mas con vos.
También lo podemos ver con la fantasmática de ser deglutido por alguien, y por lo tanto hay que mantenerse abierto.
Pero lo interesante es lo siguiente. Yo me di cuenta, a partir de los que se fueron de Mayéutica, con ese argumento: “si estás ahí es para servir a Harari, tenés que repetir lo que él dice”, etc.; vamos a suponer que sea así, pero resulta que salen de *Mayéutica* y, o se pierden para el psicoanálisis, definitivamente, o terminan una especie de patchword teórico clínico, o no se sabe mas nada de ellos, aunque se iban para hacer una institución “como la gente”.
Eso es lo que pasó con estos dos movimientos que se fueron.
Entonces, no digo que es maravilloso lo que pasa en *Mayéutica*. Digo que se trata de otra cuestión y que son problemas transferenciales. Pero a la larga terminan implicando el propio mensaje en forma invertida. Es decir, al invalidar una enseñanza, una transmisión, se terminan invalidando ellos mismos.

Gerardo Herreros: ¿Cuál es tu lugar en *Mayéutica* actualmente?

Roberto Harari: En este momento no soy miembro del órgano de garantía, no estoy en el consejo directivo, no estoy en ninguna sección de las que hay. Regularmente dicto mi seminario, desde el año 81. Desde el 91 son 10 clases quincenales, de las cuales, alguna ha dado origen a artículos o libros. Te diría que estoy en un momento, como más de costado. Creo que es la apuesta mas fuerte: que la institución pueda funcionar sin que tenga que estar como conduciéndola constantemente, y que pueda haber la rotación que me parece imprescindible entre los analistas

Gerardo Herreros: Vamos a cambiar de tema. En Acheronta tenemos una sección donde vamos recuperando las historias del psicoanálisis. Me contaste que estuviste en Caracas. ¿Podrías contarme cual fue tu experiencia?

Roberto Harari: Yo estuve en el 80, en febrero del 80, y cuando quise verlo a Lacan, esa vez, la secretaria me dice que no está recibiendo gente, que no está bien, que lo vea a Miller.

Lo llamo a Miller. Muy afable, muy amable conmigo. Me conocía de nombre, y me cuenta que se va a hacer el encuentro de Caracas y que va a ir Lacan. Cosa que yo ya sabía.
No se entendía muy bien, y había irritación en Buenos Aires, porqué iba a ir a Caracas. Parecía que no era verdadero el argumento que se esgrimió de que no iba a ir a apoyar a una dictadura. Defendido esto por Miller, quien, al año siguiente, por mediación de un grupo de 4 personas (dos instituciones y dos personas independientes) como comité de organización, lo traemos a Miller por primera vez en el 81. Y todos sabemos que la dictadura seguía. Entonces ahí había algo incongruente en relación a porque era en Caracas.
Creo yo – no es ninguna presunción muy conjeturada – que era sobre todo para que Diana Rabinovich entrara por la ventana. Seguramente, de algún modo estaría jugando a liderar el movimiento en América Latina, y habiendo estado fuera de la Argentina tantos años, entonces Miller le dio el respaldo a ella, vía Caracas.
Entonces era para mostrar que venía Lacan, venía Miller, y venía ella.
Entonces empezaron una serie de cuestiones donde la gente se empezaba a desesperar "¿vos vas a hablar?, pero ¿vas a hablar en plenario?, ¿No?, entonces tenés que hablar con Rabinovich"
Y entonces "no puede ser, ¿todos los argentinos quieren hablar en plenario? No puede ser. Viene Lacan, no hay que andar con mezquindades". Suena plausible también.
Lo que no fue plausible fue que cuando llegamos, me vengo a enterar ahí, junto con Isidoro, casualmente, causalmente – yo llevaba un trabajito de un libro mío llamado "El poco uso del lacaniano", el trabajo se llamaba "Simile", un trabajo que intentaba marcar cuando Freud usa los símiles que no son analogías, al modo de síntomas como "el monumento del hombre es..." o al modo de "el fantasma es un especie de reserva natural", o esas cosas - y para las mesas había varios temas y subtemas - uno era el discurso analítico – y había una que se llamaba "Temas libres", y ahí estaba yo, y ahí estaba Isidoro. "Temas libres". Y era en simultánea con otras con temas mucho más convocantes. El efecto de ese "temas libres" fue que habremos expuesto ante amigos, mi mujer, que se yo, 10 personas. Luego, algún rumor llegó de que "a esos dos infatuados había que bajarlos".
Porque hacia la observación de mi trabajo? Porque el día previo a empezar me llama Michel Silvestre y me dice que tenemos que tener una reunión porque quiere hablar de mi trabajo (yo ya lo había mandado). Viene él, viene Eric Laurent, casualmente también estaba citado Isidoro. Nos sentamos en una mesa, y me pregunta "¿Ud. porque habla de Símile? ¿Ud. no conoce metáfora y metonimia? ¿Que quiere decir esto? Esto del símile es caer en lo imaginario" y toda una serie de críticas. Y me dice "se lo digo porque yo voy a presidir su mesa y lo voy a decir, se lo quiero anticipar".
Y después estaba el trabajo de Isidoro, que se llamaba "La voluntad de la letra", y le dijo "¿cómo un psicoanalista habla de voluntad?". Entonces, nos estaban tomando examen. Y funcionaron todo el tiempo, y así también Rabinovich, bajando línea, con notas. Y se distribuían para ir a las salas, tipo KGB, tipo ejército.
Yo presenté el trabajo y no pude abrir la boca en todo el tiempo, reducido a la condición de objeto. Y viendo, además el estado de Lacan.

Gerardo Herreros: ¿El estado de Lacan?

Roberto Harari: Lo enfermo que estaba. Estaba afásico, Uds. lo saben.
Sé que ahora Rabinovich empezó a esgrimir la cuestión de que lo que Lacan dijo no lo dijo, porque la grabación dice otra cosa. Interesante esto porque esos son los argumentos que nosotros venimos esgrimiendo desde el año 84, largamente. Lo interesante es que cuestiona el famoso "yo soy freudiano, si Uds. quiere, sean lacanianos", como que no lo dijo Lacan.
Hay una cosa muy parecida a lo del lacanoamericano. Si lo dijo, pudo haber quedado ahí y haberse olvidado para siempre. Si eso hizo surco, es que ha tocado algo. Sino... lacanoamericano, ¿quién iba a rescatar si no existió el "lacanoamericano"?
Esto fue un S2 que le hizo a ese S1 una retroacción, lo retrofundó. Con esto, si lo dijo o no lo dijo, muchos nos sentimos interpelados por eso. Y por otro lado, no es muy original. Si leemos a Freud vamos a ver que constantemente dice "esto lo comenzó Breuer".
¿A que viene eso?
Uno puede decir, "no, pero eso no es cierto", o "históricamente no es verdad".
Esa cuestión de la legitimidad de la palabra es un recurso desesperado, en todo caso, si lo dijo o no lo dijo. Se decía lacanoamericano. Y lo mismo si no lo dijo y se lo escribía Miller. ¿Es la propiedad privada de Miller?
Es un significante nuestro.

Pese a eso, como Lacan citó para febrero del 82, en París, estaba tomada la decisión, de mi parte, de ir. Y previamente a esto, en febrero del 81, vino el propósito de invitarlo a Miller. Y Miller ahí dijo: "yo voy pero si Uds. se unen. Si me invitas vos solo yo no voy. ¿Con quien estas cerca, vos?", "Yo, con la Escuela Freudiana de Buenos Aires", "Bueno, ¿conoces a Indart?", "No tiene institución pero puede integrarse también", y así fue la primera venida de Miller

Gerardo Herreros: ¿Porque unirse?

Roberto Harari: Para no ser prenda de nadie.
Ahí hicimos unas jornadas. Las cosas no estaban tan tirantes.

Gerardo Herreros: Vos decís que en Caracas, por mas que viste ese movimiento....

Roberto Harari: ... estaba la presencia de Lacan, y bueno...

Gerardo Herreros: …a pesar de eso, Uds. lo invitan a Miller en el 81

Roberto Harari: Sí. A pesar de eso. En algo renegatorio: a pesar de eso. Tal cual: lo sé y aún así.
Hay que dar varias vueltas para terminar de convencerse
El problema fue otra vez en el 82 porque ahí se veía toda la estrategia marketinera. En ese momento era con los americanos. Entonces decía "les vamos a dar el lugar central" aunque había dos americanos. Argentina ya está, esto ya está, y había que ir como conquistando lugares.
Los americanos, era interesante escuchar su experiencia, estaba Stuart Schneiderman. Pero no es lo que puede anunciar cada uno sino el modo este de agarrar y poner este y el otro.
En el 84 ya se hacía más insostenible la cuestión porque estaba absolutamente digitado.
Pero previamente, otra cosa interesante, cuando Miller iba a dar un curso en el 83, y de golpe dice: "bueno, pero como Diana Rabinovich vuelve, vamos a hacer un curso juntos. Yo doy uno y ella da otro. Uds. vengan, porque hay que ayudarla".
Esa es la resignificación de Caracas. Si no se hace ese apres coup no se entiende Caracas.
Ella estaba en ese lugar de virreina. Ya se la veía así en Caracas.
Y a partir del 84 fue la ruptura que ya estaba.
Una psicoanalista amiga, Diana Etinger – aunque esté ahí la reconozco como analista y buena persona – nos encontramos en la feria del libro la última vez, y me dice "Aahhh, casi llorando, Miller se acordaba de vos", "¿Donde?", le digo, "No sabes que habló de vos en el cierre público del homenaje a Lacan, diciendo cuanto lamentaba que se hubieran ido" y mencionó a varios.

Parece que Miller le decía a Echegoyen que tendría que haber otros pensadores pero de la talla de Machi, Sergio Rodríguez, Jorge Hinkis y yo, "pero sé que hay problemas".

Gerardo Herreros: Yo le pregunté a Rabinovich porque no se había dado cuenta antes, y ella dijo que necesitó todo ese tiempo para darse cuenta de lo que estaba pasando. Pero a vos, de alguna manera, te pasa lo mismo, porque del 80 al 84, son 4 años: tardaste 4 años en darte cuenta.

Roberto Harari: No sé si es solo cuestión de tiempo. Quizás también es cuestión de los beneficios. Ella fue la delegada plenipotenciaria. Inclusive hay un síntoma interesante. El me propuso, de forma vehemente, que yo tenía que volver a estar en la comisión organizadora del evento del 84 (que se armó en el encuentro del 82). Ahí había algo mío que decía "no estés, no estés". Y no estuve. Estuvo Zulema Lagrota, una persona de Mayéutica, no le fue nada fácil el trabajo. Pero ya había algo que me hacía tomar distancia.
No es solo la dimensión cronológica sino cómo se va cada uno. Hay gente que se fue y siguen siendo Millerianos. Vos los escuchas, ves como piensan, ves como trabajan,...

Alguien: ... por ejemplo Soler

Roberto Harari: ... si, pero a mi gusto, por lo que escribe, también Diana Rabinovich. Cuando ella cita únicamente la versión de Miller aunque dice que consulta otras, y comete errores, como yo lo pongo, sin nombrarla a ella, en mi libro "Como se llama James Joyce", de una transcripción que hace mal Miller, y que ella lo da por bueno, y razona en función del error de Miller, avanzando más aún en error, eso no indica una apertura como para decir "hay muchas versiones, hago mi propio establecimiento". Ella utiliza la versión canónica, la de Miller. Remito al libro a su libro "La angustia y el deseo del Otro", como lo señalo en

mi libro “Como se llama James Joyce”. Ahí señalo que la figura topológica y lo que dice Lacan se ve contradicho por lo que no está en la grabación, que agrega Miller, que desvirtúa completamente el sentido de esa última clase del seminario del Synthome, cuando habla de las epifanías. Y porque sigue citando como buena la versión que salió en Ornicar? sabiendo que hay otras.
Ese es el punto. Mas allá de las personas, como se va cada uno.

Gerardo Herreros: Más allá de las cuestiones anecdóticas, o políticas, o de poder, ¿vos sitúas diferencias clínicas y teóricas?

Roberto Harari: Absolutamente

Gerardo Herreros: ¿Podrías hacer una síntesis de donde sitúas diferencias clínicas y teóricas entre lo que llamas el millerismo y lo que pensás vos?

Roberto Harari: Si, podemos hablar de Millerismo. Hay un trabajo valioso de Alfredo Eidelzstein, que salió en Imago Agenda, que marcaba claramente la existencia del Millerismo. Me parece muy valioso y muy valiente como marca cosas como que las citas son más de Miller que de Lacan. Eso ya marca un modo de pensar. Expresiones de algunos de los referentes: “Lacan ya está viejo, hay que leer a Miller”. Luego, las sesiones brevísimas, así como sé que atiende Miller cuando va a Buenos Aires, por ejemplo, sesiones superbreves, donde no se que lugar le otorga al relato de sueños.
Acabo de publicar un pequeño artículo en Topía titulado “lo inconsciente forcluido: los sueños”, porque quería contestar lo siguiente. Muchos dicen “que importa si alguien cuenta o no un sueño, si lo que te va a decir en un sueño te lo va a decir de otro modo, por lo tanto no importa eso”. Claro, si lo tomamos como una especie de inconsciente expresivo, ya está. Pero si lo tomamos por el lado de la implicación subjetiva, hay muchos analizantes que, por ejemplo, me dicen “yo no sueño nunca”, y ni siquiera les importa, y con el trabajo analítico vienen y dicen “no sabe lo que soñé, me quedé impactado, no llegaba la hora de venir y contárselo”. Y empieza a soñar y a hacer un análisis de los sueños sin que nadie se lo pidiese. Ahí está el punto. No es que alguien le dijo que tiene que soñar. Es un efecto del análisis. Y entonces, dejan de venir a relatar sus crónicas diarias para venir a analizar sus sueños. Y ahí estamos en otro tiempo del análisis.
Pero si yo no le doy ocasión al sujeto para que pueda, siquiera, explayarse en un sueño, entendido con esta implicación subjetiva y no como tarea para el hogar, implicación subjetiva que surge como un efecto del análisis.
También sé, por colegas que se analizan con gente de la EOL, que las llamas intervenciones en lo real, en acto, que a veces llevan a la presunción que se trata de liquidar a la palabra porque con la palabra siempre estamos con la mentira. Habría como un supuesto real puro que se transmitiría a partir de hacer cosas.
Con lo cual estamos en los límites del psicodrama psicoanalítico: hacer cosas para desubicar al analizante, hacerle ver que el analista está perturbado, o, como hacen colegas franceses, atender el teléfono en las sesiones para que el analizante no se crea que él es lo más importante del mundo.
Me parece un punto decisivo esta creencia de que hay una especie de real puro, que se trabaja con lo real puro, lo que hace que se valorice el puro encuentro. Suena hasta chamánico.
Entra, está 3 minutos y listo. Y después la presunción: “me dijo una palabra”, y con esa palabra, todo lo demás ocurre después.
Creo que es un modo de estar patrocinando actings out y pasajes al acto.
Entonces, me preguntas ¿como lo trabajo yo?
Yo tiendo a trabajar con sesiones breves, que en general no duran más de 20 o 25 minutos, pero que dan ocasión a que ahí suceda algo. Algunos dicen “sesiones de tiempo libre”. Lacan dijo breves.
No es una vez dos minutos otra vez dos horas. Dos minutos no sirve para nada y dos horas tampoco, salvo que sea un psicótico que hay que acompañarlo, etc.
Yo, con mis 36 años de analista, comencé a trabajar con el kleinismo, que eran 50 minutos, tenía que ser así, la sensación superyoica si uno se pasaba o le daba unos minutos de menos, usualmente lo que comenzaba a pasar era una pérdida de interés del analizante y un aburrimiento mío a la par. Sobre todo en ciertos momentos en que pareciera que se llega a un climax de la sesión, y después esa caída es al modo de un horror del acto, como un “no se preocupe, no pasó nada”. Creo que ahí estaba el efecto.

Gerardo Herreros: Pero si uno puede formalizar los 20 o 30 minutos, ¿no podría pensarse en una cuestión de mercado? Con 20 minutos uno atiende más pacientes. ¿Como formalizar lo de “breve”? ¿Cuanto es “breve”? Dos minutos es poco, dos horas es mucho.

Roberto Harari: Ahí hay que hacerle confianza al analista, porque es un cambio de discurso decir que es por el mercado.

Para mí, el otro punto que me parece no pertinente es la cuestión de la sala de espera.
Hay muchos lacanianos que trabajan de esa manera.
Tengo la experiencia, cuando lo fui a ver a Melman, estuve en la sala de espera, no como analizante sino para pedirle autorización de publicación de la revista Scilicet, que él había dirigido – él me hizo saber que estaba prohibida su publicación, por Miller. Y él me dijo, por ejemplo, "venga a las 3". Llego a las 3, había una sala abarrotada, viene Melman, mirá y hace pasar a uno – no nos conocíamos – al cabo de 5 minutos vuelve, y hace pasar a otro, y así sucesivamente. Yo esperé una hora. Y la gente seguía esperando. Así que fui a decirle a la secretaria y le dije que no podía esperar mucho más. Y ella me dice "Ud. tenía cita", "Si", "entonces el ya sabe que Ud. está". "Ahh, bueno, entonces dígale que me tuve que ir". Luego vino la llamada al hotel: "Je suis desolé" (risas)
Me pide que vuelva otro día. Ese otro día voy, otra vez sala abarrotada. Y entonces él pregunta "¿Qui est Monsieur Harari?", y entonces pasé. Hablamos cerca de dos horas, con la gente esperando afuera. Entonces, ¿qué tenes que hacer? ¿Una teoría respecto que eso tiene un influjo terapéutico? ¿El "desespera"? ¿Es una deposición narcisistica?, Por ejemplo, alguien dice "llegué primero" y tenes un investimiento narcisístico a través del significante "llegué primero".

Gerardo Herreros: Volvamos al tema de lo breve. ¿Quedaría en manos de cada analista decidir que es "breve" y que no?

Roberto Harari: Te diría que sí. Me es difícil contestarte. Hay un cierto feeling, en el momento en que uno ve que pasa algo, algo toca algún real, y se plantea un corte. Después, miro el reloj, y mas o menos sucede en ese tiempo. Vos me podes decir "vos haces que suceda así", y puede ser. Sin duda que hay variantes personales en juego. Pero lo que si te digo, y por eso hablé de la sala de espera, yo no cito pacientes a la misma hora, no hago que coincidan, se molesten mutuamente, etc.

Gerardo Herreros: La última pregunta: ¿cómo entraste al psicoanálisis?

Roberto Harari: Esa es muy linda. Cuando tenía 16 años, era bastante lector, tuve el mal tino de enamorarme de una chica que me llevaba un año, por ende el padre le prohibió verme. Entonces, un día me quiso mandar una carta de amor (porque no nos podíamos ver). Entonces le da a una mucama un libro, para que se lo lleve a una amiga, y dentro del libro viene la carta de amor. Entonces tuvo que sacar un libro de la biblioteca del padre: Tomo XIII, "La vida erótica", de Freud, de la edición de Santiago Rueda (risas)
Esa noche casi no pude dormir atrapado por lo que podía entender. La carta de amor también, pero era mas breve. (risas)
A partir de ahí, hablé con mi padre, averigüé en una librería, y estaban los dos tomos de Ballesteros en Biblioteca Nueva. Mi viejo, en ese sentido, muy gentil, muy generoso, me pregunta "eso es para tu estudio?". El tenía hasta quinto grado solamente. Le digo "si, me va a servir". Y me los compro. Ahí me conecté con la obra de Freud. Y después fue un amor loco. Me quedaba las tardes leyendo.
Quedó muy vinculado a esa historia.
A pesar de lo cual, y por una elección tonta o infantil, como tenía un primo arquitecto, dije que iba a ser arquitecto. Además mi padre construía edificios, y mi primo era el arquitecto. Era muy lógico que yo iba a ser el arquitecto de las obras de mi viejo. Por lo tanto, en un esfuerzo descomunal - iba a un profesor de dibujo, cuando yo era una bestia dibujando – aprobé el ingreso a Arquitectura. Y soporté tres días (risas)
Y nunca más.
Y ahí estaba en la duda entre filosofía o psicología. Fue muy importante para mí haber hablado, en ese momento, con quien fue decano de filosofía del Salvador, Agustín Santacruz. El había celador en un viaje de fin de curso, y como yo iba leyendo Sartre en el ómnibus, el tipo me dice "que haces con ese libro?", "lo leo", "vos lees esas cosas?"
Entonces se me ocurrió llamarlo a él, y preguntarle. Y me dijo "no, vos tenes que entrar a psicología, por la aplicación práctica". Así que le estoy muy agradecido.
Di el examen libre y entré en el segundo semestre de ese año.
Mi idea fue ser psicoanalista. Hice la carrera rápido, en tres años y medio, y enseguida entré en la escuela de psicoterapia, que estaba recién fundada. Se fundó en el 64 y yo entré en el 65. Entré en el grupo de Garma, de Raskovski y de Cesio, que me llevaban muchísimo.

Gerardo Herreros: ¿Y tu vinculación con Althusser?

Roberto Harari: Mi vinculación con Althusser, por Sciarreta. Eso lo había escrito en Página 12, en un artículo, con motivo de la muerte de Raúl.

Yo estaba en ese momento entre el psicoanálisis y la psicoterapia breve. Hice algunos cursos con Kesselman, el adalid de la psicoterapia breve en ese momento.
Y con mis simpatías izquierdistas quería estudiar algo de marxismo. Me nombraron a Raúl, y de ahí la tan larga relación con él. Y él hablaba de Althusser.
Y cuando hago este texto que te comentaba recién, Carlos Espartaco, que en ese momento era librero en la Librería Santa Fe, me dice "¿porque no lo traducís al francés y se lo mandás a Althusser?"
Yo tenía 28 años. ¿Le va a dar pelota a un sucada?
Hice la quijotada. Pagué de mi bolsillo un traductor. Y se lo mandé a Althusser.
Y fue generosísimo. Cuando viajé en el 75, lo ví, un poco antes que tuviera su brote.
Todo eso está en la correspondencia completa. Toda la época de la temática de la ideología, la influencia de la ideología, las raíces inconscientes de la ideología.

Gerardo Herreros: ¿Entras al psicoanálisis más por el lado de la filosofía que la clínica?

Roberto Harari: No. Quería saber. Te lo digo en pocas palabras: ¿porque la gente hace las cosas que hace? No sé si se puede decir algo más que eso.

Gerardo Herreros: Muchas gracias

Reportaje a Gustavo Etkin

Gustavo Etkin es Psicoanalista, Miembro da *Escola Lacaniana da Bahía*, Autor del libro "Uma introdução a Lacan" (Brasil)

Gerardo Herreros: ¿Porqué venís al Lacanoamericano?

Gustavo Etkin: Porque es un lugar para escuchar hablar a otros en su nombre de su práctica psicoanalítica, de su clínica, escuchar las preguntas y propuestas que se puedan hacer, y también de hacerme escuchar yo mismo, y me hagan preguntas sobre mi trabajo, y tener nuevas ideas, como el trabajo que escuché de vos, por ejemplo.

Gerardo Herreros: ¿Cuanto hace que participas de las reuniones lacanoamericanas?

Gustavo Etkin: Participo desde la primera, la de Punta del Este. Además la Reunión Lacanoamericana tiene una característica diferente a todas, y que para mí es muy interesante: las lecturas no son en nombre de ninguna institución, sino exclusivamente en nombre propio y leidas por el autor. Se valora la enunciación, el nombre del que dice en tanto diga, el decir de cada uno. Y no es una institución internacional con una dirección permanente. Se disuelve cada vez, y se vuelve a convocar. Es solamente un campo de escucha y de habla, y es lo que más se prioriza: la escucha y el habla de cada uno. No hay jerarquías previamente establecidas.

Gerardo Herreros: Recuerdo que estuviste en la organización de la Reunión en Bahía. ¿Has notado diferencias a lo largo de estos años, en relación a las reuniones?

Gustavo Etkin: La cantidad de gente varía, por múltiples factores contingentes. Pero me da la impresión que cada vez hay mas trabajos clínicos, sobre clínica, sobre experiencia clínica, sobre problemas de la práctica clínica, cada vez más. Y de buen nivel. No son trabajos de principiantes. Es de analistas con experiencia que muestran las modalidades de su práctica. Y en segundo lugar, una cosa que estoy notando es que cada vez se habla menos en lacanés. A veces es necesario hablar en lacanés, usar términos teóricos, categorías específicas del campo semántico propio que es la práctica del psicoanálisis. A veces no se puede evitar. Pero cuando se puede evitar, es bueno tratar de no hacerlo. En una parte del libro de psicoanálisis que estoy tratando de publicar ahora en Argentina, digo "dime como escribes y te diré como escuchas".

Gerardo Herreros: Hoy decías que la cantidad de gente era una cuestión contingente. Sin embargo he escuchado comentarios del tipo el aumento de las reuniones de Convergencia, por ejemplo el congreso de

febrero de este año, quizás por multiplicidad de eventos, mas la situación económica, hizo que la cantidad de gente a la Reunión Lacanoamericana bajara.

Gustavo Etkin: No creo que lo de Convergencia haya afectado el Lacano. Asi que no creo que eso interfiera con el Lacano. Convergencia es algo muy diferente, no tiene nada que ver.
Creo mas bien que son contingencias de tipo económico, la cuestión del dólar, por ejemplo, que subió y alteró proyectos y planes de mucha gente, incluso aquí de Brasil podría haber venido mucho mas gente.
Pero lo importante es que con mayor o menor gente, hay siempre muchos trabajos, trabajos interesantes. Y como te dije, noto un acento cada vez mayor hacia la clinica.

Gerardo Herreros: Cada vía voy enviando una crónica del desarrollo del lacano para PsicoMundo, y ayer lo que comentaba era justamente, como característica de esta reunión, era una preeminencia de lo clínico. Realmente muchos trabajos clínicos.
Pero volviendo a ti, contame un poco tu historia en el psicoanálisis.

Gustavo Etkin: Yo vengo del campo de la psicología. Me recibí de psicólogo en la Universidad de Buenos Aires, y ahí lo conocí a Oscar Masotta. Tuve una relación casi personal, de amigo, con él. Formé parte de los primeros grupos que comenzaron a estudiar con Masotta. Había dos o tres grupos mas.
Con Oscar Masotta conocí a Lacan, la vuelta a Freud. Estaba en un grupo en el que estaban también Carlos Sastre, Paula Wajsman, Eduardo Chernesky, Oscar Zentner, Ansemo Benasi, y otra gente que no recuerdo ahora.
Para mí fue un corte importante con la psicología, con Bleger, con Pichon, que hasta ese momento eran dioses para nosotros, que juntaban, a través de Lagache, la psicología concreta de Politzer, el psicoanálisis con el marxismo.
Y fue un corte muy grande que fuimos haciendo cada uno por diferentes caminos con esa ilusión del freudo marxismo, y redescubrimos Freud a través de Lacan
Después pase a tener grupos de estudio en Buenos Aires. Después conocí gente en Bahía, a partir de unas vacaciones. Conocí a Julio Amaral, que había fundado el Centro de Estudios Freudianos en Bahía, y fue el que tuvo el proyecto de traer Lacan a Bahía. Yo vine a trabajar en eso con él. Y por esas contingencias de la vida, murió en un accidente de ómnibus, un mes o dos antes de que yo llegara a Salvador. Vine igual, seguí trabajando, dí cursos en la Universidad de Bahía, grupos de estudio, y así continué con el proyecto de Julio Amaral de hacer conocer a Lacan en Bahia.

Gerardo Herreros: ¿Vinculado con la Universidad?

Gustavo Etkin: Di varios cursos de extensión en la universidad. Entre otros, dos en el Instituto de Letras. Uno de ellos, en el año 86, se llamaba “El psicoanálisis y las letras”. Paralelamente a eso fundé el Grupo Vel, un grupo de estudio de psicoanálisis, que se transformó en *Escola Lacaniana da Bahía*, que es una de las instituciones convocantes de la Reunión Lacanoamericana.
Nuestro objetivo era traer el psicoanálisis, o sea Freud y Lacan, a Bahia.

Gerardo Herreros: ¿No había ninguna institución lacaniana en ese momento?

Gustavo Etkin: No, cuando yo llegué no. Por eso nuestro proyecto, con Julio, era traer Lacan y Freud a Bahia.

Gerardo Herreros: ¿Porque te viniste a Bahía?

Gustavo Etkin: Se juntaron una serie de cosas: la vida en Buenos Aires en el año 78, que es cuando vine como turista la primera vez: me deslumbró Bahía. Yo juntaba las fiestas y el carnaval de Bahía con un libro de Bataille que se llama “El Erotismo”. Para mí aqui era la vida; y en Buenos Aires la muerte, o la posibilidad de la muerte. Yo tenía un paciente que estaba amenazado de muerte por las tres A. Y tuve otra gente en casa. Por lo tanto tenía algunas preocupaciones al respecto.
Entonces, aquí, de pronto era la vida, poder crear una institución psicoanalítica, escribir, sol, mar.
Me convidaron, entonces, a trabajar en el Centro de Estudios Freudianos de Salvador, que fundó Julio Amaral. Julio murió, y cuando llegué vi que Julio era muy optimista. La gente esa recién comenzaba. Yo no acepté que fuera tan apresuradamente llamada una institución. Así que me quedé solo trabajando. El tiempo pasó. Y después vino gente a estudiar conmigo, hice grupos de estudio, tuve pacientes, la universidad. Y ahora estoy haciendo, en el Instituto de Letras de la universidad, el doctorado en letras. Ya terminé todos los créditos (las materias previas) y pronto voy a tener que hacer la defensa de la tesis, que

trata sobre psicoanálisis y lingüística a través de una palabra, la palabra "puta", y se llama "De la designación al insulto: una palabra y el psicoanálisis", donde trabajo el cambio semántico, porqué se produce, porqué una palabra es un insulto, su etimología, porqué una mujer se siente insultada (a veces) y se ofende cuando la llaman de "puta", etc. Hace tiempo vengo trabajando en ese tema.
Por ejemplo, cuando presenté un trabajo en Caracas, donde estuvo Lacan, el trabajo se llamaba "La Mujer Ofendida", ya tenía la idea de hacer un libro sobre eso. Después el libro se transformó en una tesis. Y aquél trabajo pasó a ser un capitulo de la tesis, un poco retrabajado, porque del año 80 a ahora pasó algun tiempo.

Gerardo Herreros: ¿Y como surge lo de la mujer ofendida? ¿De donde viene tu idea o preocupación?

Gustavo Etkin: Tiene que ver con la sexualidad femenina. Eso que dice Freud que la sexualidad femenina es un enigma, y en uno de los trabajos del 32 o 33, dice que los psicoanalistas podrán buscar descubrir ese enigma a través de su vida personal. Parte de mi vida personal es mi trabajo clinico como analista, donde mi escucha muchas veces me llevó a preguntarme sobre la sexualidad femenina. Y también, claro, conocí algunas mujeres. En fin, que siempre me pregunté que pasaba con la palabra "puta", con las mujeres, porqué se ofendían - o no - a veces, cuales eran las condiciones para que se sientan insultadas, como toda su sexualidad se organizaba alrededor de esa palabra. Me llamó la atención, empecé a juntar material, trabajé muchos diccionarios, etimológica, trabajos sobre sexualidad femenina, sobre femineidad, sobre vida de algunas mujeres (Mesalina, por ejemplo), diferente bibliografía, etc.
Y de pronto me di cuenta que eso se podía transformar en tesis de doctorado. Fui al Instituto de Letras de la Universidad Federal da Bahía. Se interesaron por el tema, me recibieron muy bien. Y bueno, voy a dar los últimos pasos para la defensa de la tesis.

Gerardo Herreros: Me comentas la relación entre la tesis, y el psicoanálisis con las letras; no se si me equivoco, pero parece que en Brasil hay una articulación muy fuerte entre psicoanálisis y cultura.

Gustavo Etkin: Es verdad. Creo, en ese sentido, que hay varias formas de relación entre el psicoanálisis y la cultura. Temas actuales escuchados desde una perspectiva psicoanalítica, ejemplos que el psicoanálisis usa del arte, la literatura, etc. En cuanto a la literatura me gusta mucho leerla y también escribir. Publiqué un libro de poemas, antes de venir a vivir a Brasil, que se llama "Bordes". Escribo teatro. Una pieza mía se presento en el año 89, que se llama "El ciego", donde junto el teatro que cita Freud en diferentes lugares, retrabajo cosas de Hamlet, de Ifigenia en Tauris de Goethe, y otras piezas recorridas por un personaje que es un ciego, que yo invento, que tiene la cara de Freud. Un Hamlet ciego, con la cara de Freud. Lo retrabajo.
La representaron y fue muy bien.
También otra pieza mía la presentaron en teatro "dramatizado", como le llaman aquí. Y tengo una opereta, a la que hay el proyecto para ponerla en escena el año que viene, que se llama "Angeles y Cucarachas". Hace poco también gané un primer premio de narrativa con un cuento en castellano en el concurso del Colegio Miguel de Cervantes, de San Pablo. El cuento ese es parte de un libro de cuentos que quiero publicar en Argentina.

Gerardo Herreros: No es errada mi apreciación que el psicoanálisis se relaciona mucho con la cultura en Brasil?.

Gustavo Etkin: Creo que la misma práctica del psicoanálisis lleva a aproximarse al goce literario, como sublimación. Y respecto al Brasil, creo que, de una manera general, igual que en otras partes, se puede hacer una lectura psicoanalítica de los trazos culturales.

Gerardo Herreros: Bien, me decías que viniste en el 78

Gustavo Etkin: No, en el 78 vine como turista. A vivir vine en el 80.

Gerardo Herreros: Oscar ya se había ido en el 76.

Gustavo Etkin: Si, se había ido antes, a Australia.

Gerardo Herreros: Si, Oscar Zentner, pero digo, Oscar Masotta, se va en el 76.

Gustavo Etkin: Yo estuve con él en el 68, cuando empezó con los grupos de estudio de Lacan. El primer grupo lo había formado con Jorge Jinkis, Mario Levin y otra gente.

Gerardo Herreros: Y Hector Yankelevich

Gustavo Etkin: Si, y Hector Yankelevich. Ese es el primero grupo. Nosotros fuimos, creo, el segundo grupo, si no me equivoco, con Anselmo Benasi, Oscar Zentner y otros.

Gerardo Herreros: ¿Y que pasó con tu relación con Oscar?

Gustavo Etkin:. Segui estudiando con él. También supervisaba pacientes con él. Y después, de pronto, lo dejé de ver. Me enteré que se había ido del país. Yo no sabia que estaba amenazado, no sabía nada. Me enteré por un libro que leí. Un libro que me parece un poco cuestionable que se llama “Operación Masotta”.

Gerardo Herreros: Y, en Buenos Aires, antes de venirte, ¿estabas vinculado a alguna institución?

Gustavo Etkin: Estaba vinculado a la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Era miembro. Pero hubo una división, Escuela Freudiana de la Argentina y Escuela Freudiana de Buenos Aires. Yo fuí miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, cuando vivía ahí, antes de venirme a vivir a Bahía.

Gerardo Herreros: ¿Como fueron tus primeras armas como psicoanalistas en un país diferente? ¿Conocías el idioma?

Gustavo Etkin: Tenía un poco conocimiento del idioma. No mucho. Pero fue muy interesante porque el valor de la práctica con el significante fue mucho más marcado, por ejemplo. El mal entendido era permanente, con muchas palabras. Aparentemente yo escuchaba mal, pero me servía bien para la práctica del análisis. El portugués de Brasil es un idioma muy fonológico, está muy fonéticamente marcado, a diferencia del castellano. Entonces pequeñas diferencias de pronunciación hacen otro significado, cosa que no ocurre en castellano. Lo que me ayudo a trabajar con el mal entendido y el significante, me ayudó a trabajar como psicoanalista.

Gerardo Herreros: Oscar Zentner comentaba algo similar en relación a Australia.
Bien, y como sigue la historia

Gustavo Etkin: Después de dar el curso de extensión en letras y seminarios en psicología, hubo gente que me buscó para hacer grupos de estudio. Tenía bastante gente en grupos de estudio. Estudiábamos Lacan, los Escritos, los seminarios....

Gerardo Herreros: ¿En que idioma?

Gustavo Etkin: En castellano. En portuñol, te diría. Y con el tiempo, de ahí surgió la idea de hacer un grupo de estudio permanente, que se llamó Vel, que ya era mas que un grupo de estudio conmigo, era un grupo que se proponía transmitir el psicoanálisis, Freud y Lacan. Pero no estaba formalizado como una institución psicoanalítica. Organizaba encuentros, eventos, reuniones de estudio, jornadas.
Hasta que decidimos formalizarlo como una institución psicoanalítica, proyecto en el cual todavía estamos: la *Escola Lacaniana da Bahía*, a partir del año 93.
Tuvo muchos altibajos, como todo proyecto de este tipo. Pero ahora parece que está tomando mas incremento, mas formalización. Por eso estamos preocupados por el tema de la formación del psicoanalista, y hemos llamado a diferentes psicoanalistas para hablar de ese tema.
De hecho, es la primera vez que viene tanta gente de la escuela para un lacanoamericano: 11personas inscriptas, de las cuales hay varias que presentan trabajos, que son de la *Escola Lacaniana da Bahia*. Claro, dado el dispositivo, no se puede uno presentar formalmente en nombre de una institución, pero sabemos que se presentaron como 6 trabajos de la *Escola Lacaniana da Bahia*.

Gerardo Herreros: ¿Cuantos miembros tiene la escuela?

Gustavo Etkin: Alrededor de 11 o 12 miembros, e incluyendo alumnos, mas de 30, por ahora. Pero se está acercando cada vez mas gente, porque estamos trabajando de una manera más formal diría, no tan informalmente como antes.

Gerardo Herreros: ¿Hay otras escuelas psicoanalíticas lacanianas en Bahia? ¿Como es el mapa Bahiano?

Gustavo Etkin: Hay otras instituciones lacanianas. Como digo en mi tesis, el psicoanálisis es un lugar de llegada. Como lugar de llegada, implica cortes. Rupturas y cortes, en el sentido de Bachelard, rupturas epistemológicas. Rupturas que hay que hacer con objetos o campos semánticos de donde uno viene. Y en ese sentido, lo que está mas próximo al psicoanálisis es la lingüística, la literatura, y con Lacan también la lógica. Y hay campos que están más distantes como la medicina y la psicología, la psicología y la psicoterapia de grupos. Entonces, pienso que las instituciones se fueron reuniendo de acuerdo a la posibilidad que cada uno tuvo, o no, de hacer esos cortes. Esa también fué la ventaja que tuvo Masotta: llegó al psicoanálisis desde la filosofía, campo mucho más próximo a él que la psicología. Pudo entender más fácilmente Lacan porque no había sido kleiniano y mucho menos reichiano.

(Hay todo un pedazo en que la cinta patina – Sin baterías)

Los campos más distantes que hay del psicoanálisis son la medicina y la psicología. Ahí el corte tiene que ser más radical porque hay mas distancia.
Los campos más próximos para entender lo que es el psicoanálisis, la teoría y la práctica psicoanalítica, son, siguiendo la propuesta de Freud, la lingüística, la literatura, la filosofía. Y con Lacan la lógica y la topología. Incluso, ya que mencionaste a Jakobson, él le da mucha importancia a la función poética, es decir, lo que va del mensaje al propio mensaje. Y eso es propio de la práctica analítica. Por eso Lacan, cuando habla que la función del psicoanalista es poética – en uno de los últimos seminarios - y que es un trabajo poético, pienso que no se trata solo de la poesía en un sentido estético, sino que es una referencia a Jackobson, y que hay una proximidad entre una práctica y otra. Por eso, tal vez, yo soy también poeta. No es casual que (por lo que sabemos) Lacan tiene un poema escrito. Se publicó en castellano en una revista que dejó de aparecer hace tiempo, que se llamaba “Literal”, donde escribía alguien que fue un casi amigo mío, Osvaldo Lamborghini.

Gerardo Herreros: Ya que me mencionas la función del analista, en tu experiencia clínica, ¿como es la cuestión del fin de análisis?

Gustavo Etkin: Te diría que es diferente en cada caso. No concuerdo con que, necesariamente, el analista es el que termina el análisis, o necesariamente el paciente es el que termina el análisis. En un caso puede ser de una forma, en otro caso de otra. En algunos de mis análisis terminados, a veces pensé que era solo una interrupción. Con el tiempo, después me di cuenta que había sido un fin de análisis. Por ejemplo, un analizante me pareció que había interrumpido el análisis. Pero después me mandó una carta en que me hizo dar cuenta que su análisis había terminado.
Otro analizante mío, respecto del cual presenté un trabajo, con el análisis de él, en Paris, en el año 82 - la reunión convocada por Lacan en Caracas – y el trabajo se llama “Pica”, que quiere decir pija en portugués. Era un paciente homosexual que yo tenía. Y llego un momento en que terminó el análisis: una vez se levantó tristemente, siguió hablando de sus problemas de otra manera, y me hizo saber, me convenció, cuando me llamó casi un año después por teléfono, para contarme como estaba, hablarme de la vida de él. Le pregunté por sus síntomas fóbicos en la calle. Y me dijo “Bueno, a veces los tengo, pero no me molestan tanto. Nada puede ser perfecto”.
No creo que se pueda generalizar una norma respecto a cómo deben terminar. Asi como cada fantasma es diferente hay diferentes formas, para cada sujeto, de atravesarlo y poder jugar con él, usarlo. Así como cada analizante es diferente, cada análisis comienza diferente y también el fin de análisis es diferente.

Gerardo Herreros: Si, yo hablaría de fines de análisis

Gustavo Etkin: Concuerdo. Y en ese sentido, por eso tu trabajo me interesó, porque para mí, si hay algo que se puede generalizar respecto del fin de análisis, y ahí hacer una aproximación con la filosofía, lo que sería la eficacia en la cura desde la perspectiva de la filosofía.
Al respecto, hay una palabra con la que no concuerdo, que no me gusta: “post modernidad”. Me parece una palabra fea porque es continuar con la ilusión de la modernidad, donde la vanguardia, lo último sería siempre mejor que lo de antes. Yo creo que si, que hay algo que pasa, pero no es del orden de la diacronía, como era para la modernidad, sino del orden de la sincronía. Yo diría la a-modernidad.
Con la letra a, con lo que tiene que ver con el objeto a también. El hombre a-moderno es un hombre no cartesiano. El sujeto del psicoanálisis no es un sujeto cartesiano.

Entonces, cada uno por diferentes caminos, de una diferente manera, llegar a constituir ese sujeto no cartesiano, a-moderno. Desde la perspectiva de la filosofía, tal vez, sería alcanzar la eficacia de la cura en psicoanálisis, para recordar el título de tu trabajo.

Gerardo Herreros: ¿Vos dirías de la modernidad a la a-modernidad?

Gustavo Etkin: Exactamente. De la modernidad a la a-modernidad. La palabra modernidad es una palabra muy antigua – como lo digo en un trabajo mío, en un diálogo que publiqué por ahí.

Gerardo Herreros: Tu práctica clínica, en Bahía, ¿incluye la psicosis?

Gustavo Etkin: Psicóticos también. Justamente el paciente sobre el que presenté un trabajo en este lacano, es una paciente psicótica, "La vida de lucha de Clodomira Thompkinson". Yo digo "delimitada", porque no concuerdo con la palabra "estabilizada".
Durante muchos años hice entrevistas en neuropsiquiátricos con pacientes psicóticos, o "pseudo" psicóticos. Muchos pacientes que estaban internados como psicóticos, no eran psicóticos sino histéricos.

Gerardo Herreros: No te gusta la palabra estabilización

Gustavo Etkin: No. Es una palabra fuerte en el sentido de que implica hablar de una cierta homeostasis, de una cierta tranquilidad. Es una palabra psiquiatrizante, psicológica. No es una palabra que me guste. Prefiero hablar de delimitación. Una psicosis puede delimitarse de cierta área, por ejemplo, y de otras no. Otro ejemplo de esto es un psicótico que hace años conozco, desde que vine de turista en el año 78, y continua en el mismo lugar, está en una esquina cerca de donde yo vivo en Bahía, en Rio Vermelho, que es la esquina de él, y cada tanto, empieza a gritar a sus fantasmas, camina a los gritos, y después de hablar en esa esquina con sus fantasmas, va a sentarse tranquilamente en una escalinata que hay por ahí, muy calmo, habla con todo el mundo, saluda, sonríe.
Yo le pregunté algunas veces porqué habla así, y él me dijo que habla con los "hombres a caballo" que están en un cuartel que había hace mucho tiempo ahí, que él los ve, y discute con ellos porque quieren hacer una cosa, y él no quiere, y cosas así. Los "hombres a caballo".
El está seguro de todo eso. Y diría que él delimita su psicosis en esa esquina. Pero sale de esa esquina y ya no hay ningún problema y habla como todo el mundo. Y con todo el mundo.

Gerardo Herreros: Le hice un reportaje a Emilio Rodrigué, y me contaba de un psicótico muy similar, de donde vive él – creo que vive en Ondina – que va corriendo por la playa y se sube a una piedra y grita, y después está tranquilo.
¿Es una particularidad de las psicosis bahianas? (risas)

Gustavo Etkin: Creo que no. Hace muchos años, cuando fui ayudante de la cátedra de psicopatología de Liberman, yo iba a veces, trataba de ir al Borda, por ejemplo, y algo que siempre me llamaba la atención, lo mismo que en los neuropsiquiátricos de aquí, los psicóticos tienen ciertos lugares de ellos. En esos lugares es donde hablan sus cosas, y exhiben sus cosas, y hacen sus cosas. Yo digo que en esos lugares tienen su transferencia. El problema es pensar qué es la transferencia psicótica.
Eso lo trabajé una de las tres veces que estuve en Australia invitado por la *Freudian School of Melbourne*. Una de esas veces trabajé sobre psicosis. Lo ejemplifico también con el caso que presenté ahora, en éste Lacano. La transferencia psicótica es sujeto cierto – seguro - del saber, con la diferencia de que la certeza del saber la tiene el psicótico. Pero necesita, digamos, hacer valer esa certeza, marcarla, escribirla en algún lugar, donde van a buscarla nuevamente. Y ese es el lugar de la transferencia psicótica. Puede ser un lugar o puede ser una persona.

Gerardo Herreros: Contame ¿cuál es tu versión de Caracas?

Gustavo Etkin: Lo escuché hablar a Lacan. Es conocido cuando criticó el modelo freudiano del saco de las pulsiones que entran y salen. Criticó el modelo de inconsciente freudiano y propuso lo que sería el modelo de inconsciente de Lacan, que desde mi perspectiva sería un inconsciente en acto.
Y me acuerdo como lo vi a Lacan caminando, neurológicamente enfermo (Alzheimer o un Pick): iba arrastrando los pies con la mirada perdida, llevado por la hija. Eso es lo que recuerdo: Lacan llevado.

Gerardo Herreros: ¿Como llegaste a Lacan? ¿Te invitaron?

Gustavo Etkin: No recuerdo bien como fue la cosa. Creo que me enteré por medio de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Antes había asistido a un seminario que dio Safouan ahi.
Y me llegó un convite de los organizadores de Caracas.

Gerardo Herreros: Hay una paradoja: lo ves a Lacan como un hombre enfermo, con Alzheimer o un Pick, pero por otro lado lo escuchas en su conferencia. ¿Ahí te parece lúcido?

Gustavo Etkin: Ahí se transfiguró. Ahí, cuando habló, habló con decisión, con fuerza. Era otro.
Después bajó del estrado y, con la mirada perdida, se lo llevó su hija. Pero en el escenario era otro.

Gerardo Herreros: ¿Y en el 82 vas a Paris?

Gustavo Etkin: Fui a Paris. . Presenté un trabajo. En esa época creía un poco en la primera versión de Miller que había que insistir con los matemas, que los problemas estarían en una especie de desvío hacia una hermenéutica de exacerbación del significante y del sentido. Compre esa versión, y que esa era la causa de la disolución.
Pero después me enteré de otras cosas, y me di cuenta que la cosa pasaba por otro lado.
Ahí hay muchas explicaciones de eso.

Gerardo Herreros: ¿Cuales son las versiones que circulan de los seminarios de Lacan, en Bahía?

Gustavo Etkin: Hay varios seminarios publicados en portugués, “establecidos”. Aunque a veces circulan ediciones anónimas de muy buena calidad, no censuradas.

Gerardo Herreros: Hoy mencionabas este acercamiento entre psicoanálisis y literatura. ¿Que pensas de las versiones de psicoanálisis, como la de Major, cercanas a Derrida, con fuerte relación con la literatura?

Gustavo Etkin: No concuerdo con la perspectiva de ellos. Por el lado de René Major, ese intento de aproximación a un neofreudomarxismo, no hay una delimitación clara de campos, se mezcla la psicología, la psicoterapia, es una especie de gran familia.
Cada uno tiene derecho a hacer lo suyo. Yo trato de seguir el consejo de Freud de delimitar los campos. El del oso polar y la ballena. Definir el campo semántico, definir el objeto, según Bachelard.
Pero, bueno, se trata de definir qué es psicoanálisis. Tiene que ver también con trabajos que se presentaron aquí, que abordaron ese problema. Es el problema que hay aquí, en Brasil, con los diputados que quieren reglamentar el psicoanálisis como una profesión universitaria. Entonces hay mucha gente que se opone, pero eso hace surgir la pregunta sobre qué es el psicoanálisis: la práctica analítica ¿qué es? ¿Es psicoterapia? ¿Son laboratorios grupales? ¿Es bioenergética? ¿Es un diploma universitario el que dá garantías?
A veces leo anuncios en los diarios que son graciosos: gente que se dice psiquiatra, psicoanalista y regresión a vidas pasadas. Todo junto.
Por eso planteo delimitar el campo. De qué estamos hablando cuando hablamos de una cosa.

Gerardo Herreros: Entonces te voy a apretar un poquito: si tuvieses que definir el objeto del psicoanálisis, ¿que propondrías?

Gustavo Etkin: El objeto del psicoanálisis es el inconsciente, el inconsciente tal como lo definió Freud, y lo redefinió Lacan. Y específicamente, dentro del inconsciente, delimitar el lugar del objeto del deseo, delimitar la verdad del deseo para cada sujeto. Ese es el objeto. Y la finalidad de la práctica con ese objeto es la constitución del sujeto. Sería el objetivo de la eficacia de la cura psicoanalítica, retomando el título de tu trabajo. El sujeto a-moderno.

Gerardo Herreros: Te agradezco mucho

Acheronta en el XLI Congreso Nacional de la Asociación Psicoanalítica Mexicana

Julio Ortega Bobadilla

El XLI Congreso Nacional de la Asociación Psicoanalítica Mexicana se celebró los días 1, 2 y 3 de noviembre del presente año, en la bella ciudad de Guadalajara al occidente de la República Mexicana. Una ciudad que ha crecido desproporcionadamente los últimos 15 años y se ha vuelto, por desgracia, tan hermosa como violenta. Entablé conversación con algunos taxistas, las palabras de uno de ellos me impresionaron, eran palabras sentenciosas y duras: "Guadalajara es como un animal que se come a sus propios hijos..."

El autor de este pequeño artículo, pese a las advertencias, caminó confiadamente por sus calles céntricas y por sus focos comerciales a toda hora sin sufrir ningún tropiezo. Disfruté cuánto pude mi estancia, las plazas soleadas y el encuentro casual en la calle con las hermosas mujeres tapatías. Me albergó en este viaje El Hotel Francés, joya arquitectónica del siglo XVII, que lamentablemente no era tan cómodo como parecía a través de internet. Cuando los mariachis desvelados callaron, me sorprendí oyendo a eso de las 4:00 am. Siete tiros, viniendo de una plaza del centro. Alguna gente me explicó que el problema de esta ciudad sigue siendo el narcotráfico y el crecimiento desmesurado de la mancha urbana que estará sobre los 7 millones de habitantes y sigue creciendo.

Tardé algunos días en adaptarme a una cotidianeidad más pausada y a un sol poco menos brillante que la bola de fuego que dio luz en esos días a la Perla tapatía. Este recuento que están por leer, no es una crónica detallada del evento, se trata de impresiones generales, no guiadas por un afán de objetividad, sino como un ensayo que me permita comunicar mis impresiones a otros y tratar de poner orden en las experiencias vividas. Se desilusionará, quien busque un relato periodístico o una crónica fiel de los acontecimientos de ese evento, en su lugar encontrará literatura, salpicada de tanto en tanto, por los hechos reales... léanse estas notas como un diario personal de viaje.

El cóctel de bienvenida tuvo como escenario la alberca del hotel Crown Plaza que sirvió de base al congreso. Muchas caras felices de estar ahí y gran cuidado por ver gente y hacerse ver entre los asistentes. Parecía una reunión en casa de algún embajador: copas y vasos, meseros, invitados, anfitriones y colados. El fotógrafo presuroso, captaba apurado los rostros maquillados, las galas de joyas y los elegantes vestidos que reflejaban el gusto característico de las portadas y reportajes de la revista HOLA. La gala un poco versallesca, era desafiada sólo por algunos personajes rebeldes que transmitían en su desenfado, la envidiable capacidad de reírse de ellos mismos, entre esos nombres: Juan Vives, actual presidente de la APM y Miguel Kolteniuk, director del comité científico en la presente gestión directiva.

Hace cinco años este relato hubiera sido imposible. Aún ahora, por instantes, me sentía Polonio escondido tras las cortinas, aunque la mayor parte del tiempo, me hallé como en casa y entre familia. Es una raza extraña la de los analistas, la similitud de intereses, lecturas y obsesiones entre personas que quizá nunca antes se habían tratado, tiene algo de gozoso, insólito y hasta siniestro, como encontrar hermanos perdidos de los cuales no se sabía su existencia.

Fue hasta el año pasado, en el XL congreso celebrado en el campus Cd. de México del Tec de Monterrey, que se abrieron las puertas de la APM para escuchar a gente, que a pesar de su formación analítica comprometida o sus contribuciones a la enseñanza y difusión del psicoanálisis (no necesariamente una, implica la otra), no habían encontrado espacio para expresarse dentro de la más grande institución de analistas del país. Primera por su fundación, pero también por el impacto que aún tiene, a nivel político y cultural en nuestro país.

Vives y Kolteniuk estaban bastante ocupados pues constituían el centro de una fiesta que, en el fondo, era la despedida de una mesa directiva que dejará sus funciones el próximo mayo. Se debe a los oficios de estos directivos, el que se haya establecido una política de apertura dentro de la APM dejando atrás los candados que excluían a analistas formados fuera de los canones de la IPA. Agustín Palacios ha escrito un libro sobre la formación del analista en el que hace recuento pormenorizado de las transformaciones que

ha tenido al interior la APM... sin ninguna duda, hoy podría agregársele un capítulo más que relatara los oficios de la mesa directiva que se atrevió a invitar, en un momento dado, a personas de muy diferentes trayectorias e intereses, relacionadas todas con la historia y desarrollo del psicoanálisis en nuestro país: Luis Tamayo, Felipe Flores, Néstor Braunstein, Octavio Chamizo, Marcelo Pasternac, Lucía Rangel, Fernando González, etc.

Más adelante en el congreso, hablé extensamente con el siempre amable Miguel Kolteniuk sobre nuestro encuentro propiciado por la nueva política de la APM.

Este fue el diálogo:

> **JOB**: Miguel... ¿Cuáles son tus impresiones del Congreso? ¿Ha sido tan importante como el Congreso anterior?
>
> **MK**: Esta es la consecuencia natural de ese gran momento... ruptura de una institución cerrada en dónde no había cabida a un pensamiento exogámico, fertilizante, nuevo y crítico. Nos da muchísimo gusto ver cómo en este Congreso hay muchísimos inscritos, gente de diversas procedencias, 3 países, 8 estados de la república mexicana, en un entusiasmo sin precedentes, una asistencia pensante, participante y atenta. Una serie de trabajos diversos, variados, en algunos sentidos contrapunteados y cómo a pesar de que hay divergentes opiniones ha prevalecido el clima de cordialidad, de reflexión y de promoción del pensamiento.
>
> **JOB**: ¿Esta política va a continuar en la APM?
>
> **MK**: Mira... sería... preposmoderno si yo hablara del futuro... en ese sentido me adheriría al idealismo de la Modernidad y diría que en el futuro debería de continuar porque estas es una política que puede salvar a la institución de su muerte...
>
> **JOB**: ¿Al psicoanálisis también?
>
> **MK**: Primero pensemos en la institución, el psicoanálisis pienso que nunca va a morir porque el inconsciente nunca va a desaparecer, te digo... así como decía Bécquer: podrá no haber poetas pero siempre habrá poesía. Podrá no haber psicoanalistas, pero siempre habrá inconsciente y por tanto se generaran analistas... el problema es que la institución que oficialmente se ha detentado como la que autoriza la formación y el saber psicoanalítico ha tenido tantas grietas y tal proceso degenerativo por el aspecto endogámico, incestuoso, autoritario y cerrado que hemos tratado de romper algunos y ojalá en la medida en que nosotros podamos influir... sí quisiéramos que en el futuro esta política continúe... desde luego, depende de la mesa directiva que salga electa... pero los que hemos estado activos en este movimiento, seguiremos promoviendo esta fertilización.

El nivel económico de los aspirantes, candidatos y diferentes clases de analistas es altísimo en comparación con los ingresos del resto de los habitantes en este país. Esto significa muchas cosas, entre otras, que la formación analítica dentro de la APM es costosa y no está al alcance de todo el que quiere formarse como analista. Ciertamente, los otros grupos, no han resuelto todos, ni del todo, el problema de la formación de un analista, pero los costos y el currículo que debe seguir un estudiante en esos grupos son más flexibles y, para bien o para mal, atraen a muchos ilusos que toparán, las más de las veces tarde, con que no es fácil llegar a ser analista, sobretodo porque no es un oficio que dependa solamente de los años de estudio o de un análisis. Un candidato a analista, que quiera transitar por el camino de la Asociación Psicoanalítica Mexicana debe seguir criterios que son difíciles de cumplir, pero transparentes en su definición.

Después de terminada su licenciatura de medicina, psicología, trabajo social, pedagogía, educación especial o enfermería debe hacer 7 años para obtener la maestría en Psicoterapia General y seguir con otro plan de 4 años para obtener el deseado Diploma de psicoanalista, agreguemos a estos requisitos académicos, el indispensable análisis didáctico que debe efectuarse con alguno de los nombres de la lista de los analistas que tienen a su cargo esta tarea.

El programa que reseño, está en continua revisión por el Consejo Didáctico del Instituto y probablemente varíe en el futuro. Hasta dónde sabemos, en el caso de los psicólogos, es tomado aún en cuenta como criterio de selección, la deseable obtención del doctorado en psicología, antes del inicio de la formación analítica, lo cual hace largo y sinuoso el camino para los analistas profanos.

El evento de Guadalajara, debe calificarse: exitoso. Calculo que estaban ahora, en el auditorio principal, entre 500 y 600 asistentes y el promedio de edad de la mayoría era de jóvenes entre 25 y 30 años que habían acudido en masa al evento que mostraba una cara joven respecto a anteriores congresos. Muchos de ellos, conocían bien el trabajo que realizamos la gente de ***PsicoMundo*** y de ***Acheronta***.

Muchos de éstos jóvenes fueron atraídos por el tema polémico que daba alma a este evento: "El psicoanálisis frente a la posmodernidad"; su presencia constataba que el interés por el discurso analítico en México está vivo y que el público para el psicoanálisis está ahí, siempre y cuando, los analistas puedan y quieran acercarse a los temas que hoy importan, en un espíritu de franca apertura.

Mi impresión, que es una crítica de superficie, pero reforzada por las opiniones de los mismos directivos de la asociación, es que la APM aún sufre de un complicado sistema de normas que pueden poner freno a las mejores intenciones con obstáculos administrativos.

El universo de reglas y juegos de poder que existe en todo partido político, no conozco bien la jerarquía eclesiástica, es aplicable, al panorama que se vive al interior de la institución. Recuerdo haber oído, en un pasillo, a un analista hacer un comentario sobre la singular forma de convivencia que prevalece en una APM, por momentos, extraviada políticas y criterios, difíciles de comprender para el observador externo: "La culpa no es de los analistas mexicanos, es de las reglas generales que están por encima de ellos... las reglas y los límites que pone la IPA".

El inicio del evento fue lustroso y formal. La conferencia magistral de Juan Vives abordó el tema del congreso, hacía un recorrido detallado y brillante por la problemática de este pedazo de tiempo que habitamos y en el que los grandes metarrelatos han caído estrepitosamente, más o menos al mismo tiempo, y en el tenor que el muro de Berlín. Habló de la crisis de credibilidad en torno al psicoanálisis en un horizonte en el que la ficción y el conocimiento se entrelazan y confunden.

Jean - Françoise Lyotard el ex - marxista y cronista de nuestro tiempo, el provocador apologista de la seducción Jean Baudrillard, el neofrankfurtiano Habbermass, Anthony Giddens crítico severo del término posmodernidad, Fredric Jameson el neomarxista, el sociólogo Niklas Luhman, el genealogista Foucault, el hermenéutico Vattimo, y Jacques Derrida el inventor de la deconstrucción; todos han caído, voluntaria o involuntariamente, bajo la denominación de posmodernos. La pregunta que se planteo entonces y que siguió resonando a lo largo de todo el congreso, fue: ¿Qué papel le corresponde hoy a Freud y a su descubrimiento?

La respuesta de Vives fue apegada a Freud y, pienso, sobretodo a sus planteos del Malestar en la cultura. Con el creador del psicoanálisis se puede adquirir una identificación que nos ubique frente a los cambios históricos. Desde la riqueza teórica del descubrimiento del Inconsciente es que hay que pensar al contexto filosófico y no a la inversa.

Vino la primera mesa en la que me tocó participar, junto a Antonio Saizar invitado de la École lacanienne du psychoanalyse (ELP), el lúcido Alfredo Valencia y un trabajo de Gramajo que fue leído en su ausencia.

Las ideas de Antonio Saizar eran controvertibles y sin discutir aquí su pertinencia teórica, aseguro que no tuvo eco entre los asistentes su propuesta de renunciar a los cuadros clínicos definibles en privilegio de la escucha.

La esperanza que queda fue el poético nombre del trabajo de Valencia que, concientemente siempre estuvo, más del lado de la poesía que de un reporte científico... de hecho, su propuesta sostenía que era necesario no olvidar que la palabra, el deseo y el amor se hacen presentes siempre como síntomas de una dimensión irrepresentable. Algo del lado de la estética se jugaba en su discurso que luchaba por expresarse en el cortísimo tiempo que correspondió a los ponentes de esa mesa. Valencia apenas y pudo terminar con su tesis que afirmaba: la referencia a Freud en un analista debe ser siempre obligada, todo

análisis es siempre uno inaugural. El trabajo de la Dra. Nora Nilda Gramajo, como mencionamos, no fue leído por la ponente sino por interpósita persona. Me llevó a la pregunta, sobre el caso de oír un trabajo que no podía ser defendido y que contenía tesis cautelosas que situaban lo posmoderno en el indefinido rótulo de fenómeno social y como una simple apología del desarraigo.

Mi trabajo retomaba, con varios cambios y precisiones, tesis expuestas en el artículo sobre crítica hermenéutica que se encuentra en el número 1 de Carta Psicoanalítica... no hubo preguntas en esa mesa y el tiempo corría implacable.

El ambiente del congreso era de gran animación. Para muchos, contado el autor de estas líneas, este ambiente de encuentro constituía una saludable cura del aislamiento habitual del analista y la oportunidad de discutir sobre diversos temas. En una mesa fuera del Congreso estuvimos platicando, luego, algunos colegas sobre el texto de la segunda ponencia magistral. Un trabajo extenso, fascinante y polémico de Felipe Flores que abrió con citas de dos clásicos: Marx y Freud. El texto completo de la compleja conferencia podrá el lector examinarlo en el No. 2 de Carta Psicoanalítica en dónde estará a disposición de los subscriptos. La conferencia era magistral y por tanto no hubo intercambio... al parecer, esa es la forma clásica que se estila por los organizadores de un Congreso. Lamentó el ponente y muchos de los que, más tarde, lo abordamos para discutir sus tesis, la falta de intercambio con el público que hubiese sido sumamente interesante. Fue una ocasión importante, no sólo para el ponente, sino para todos los que ahí estábamos. Fuimos testigos de un gesto de apertura que honraba a la APM y sus directivos, al darle espacio estelar a un analista mexicano formado afuera de sus puertas y que perteneció muchos años al Círculo Psicoanalítico Mexicano. Momentos como los vividos en esos días son deseados por todos los auténticamente interesados en el psicoanálisis y nos hablan de la posibilidad de diálogo, y cooperación entre analistas de diferentes posturas, estrictamente, en beneficio del psicoanálisis.

No puedo preciarme de haber escuchado todos los trabajos y me disculpo con los lectores y, especialmente, mis compañeros de Acheronta que me enviaron como corresponsal. Mi rebatible defensa es que no estaba ahí como reportero sino como un participante más de un encuentro de ideas y de personas, de un *happennig* cultural.

Confieso haberme escapado del Congreso con algunos amigos para visitar el magnífico edificio del Hospicio Cabañas, dónde se encuentran los increíbles murales de Orozco que narran el encuentro de la cultura española con el nuevo mundo indígena. Las imágenes dolorosas y espléndidas muestran el choque cultural como una historia teñida de sangre y que no deja de sugerir una relación con la opresión del hombre por la máquina en el siglo XX, nuevas batallas, nuevos amos y esclavos, bajo la constante del sufrimiento.

De regreso de esta evasión, entré a oír algunas de las ponencias. Mis impresiones son elementales y daré sólo un esbozo fotográfico de algunas de las ponencias que me interesaron. Escuché a Carolina Becerril hablando de que el destino de muchas mujeres es el de ser desatendidas y que el trabajo analítico debía marchar al lado del trabajo comunitario en el fortalecimiento del Yo femenino de esas mujeres marginadas. Josephine Qualemberg habló del mito bíblico de Lilith primer mujer de Adán de cabellos largos, promiscua y devoradora, sugiriendo que es aún la imagen que la sociedad masculina contemporánea tiene de las mujeres, su confianza de que el estudio de los mitos puede proveer luz sobre nuestras actitudes y gestos del presente la condujo a extrapolaciones peligrosas que no se apoyaron en investigaciones antropológicas contemporáneas. Victoria Castañón desarrolló de manera muy personal sus ideas sobre la cura analítica, la única crítica que podría hacerse a su bien hilado discurso es que prescindía de cualquier referencia al contexto filosófico o psicosocial de la posmodernidad. De hecho, la mayor parte de las ponencias que escuché, brindaban muchas ideas interesantes. Sin embargo, el oído atento percibió una casi total ausencia de referencias al horizonte filosófico francés contemporáneo, de alguna manera, íntimamente ligado al contexto de la posmodernidad que daba el tema al Congreso.

Un amigo casual hecho en el Congreso, me comentó en el pasillo que para él no quedaba clara, la relación de todos estos desarrollos con el tema general que nos había convocado. Me decía: "¿Por qué no se toca el tema de la posmodernidad y las críticas que al psicoanálisis se hacen desde esos pensadores? No se ha hecho justicia al tema del Congreso".

Más tarde, asistí a un sugestivo trabajo sobre la vejez y el setting analítico a cargo de J. L. Salinas y Julia Casamadrid cuyo planteamiento abogaba por la apertura de criterios en lo que respecta al análisis de los

"viejos". Sostenían los autores, que analizar es un quehacer que debe depender más de las estructuras del paciente y la situación que de recetas... una reflexión importante en el marco de una sociedad que está ensanchando día a día la frecuencia de edades mayores. El trabajo se extendía en una serie de viñetas clínicas que ilustraban cómo personas de la llamada tercera edad podían establecer transferencia de trabajo hacia el análisis, cuestionar su forma de vida y cambiar en un momento dado.

Durante el Congreso se oyeron algunos trabajos sobre la contratransferencia, más de lo que hubiese pensado. Antonio Santamaría se pronunció por hacerse cargo de ésta y no desecharla en el trabajo del paciente, incluso fue más allá, proponiendo al auditorio como objeto de trabajo que puede dársele al paciente para que evalúe lo que despierta al analista.

Estos debates y planteos pueden parecer extraños a algunos lectores de Acheronta, vale decir que ilustran las preocupaciones de algunos analistas mexicanos con experiencia y amplio reconocimiento dentro de su institución.

En este contexto, es que debe comprenderse el incidente que relataremos a continuación.

Uno de los invitados fue protagonista de una discusión muy particular que representó uno de los momentos más dificultosos del Congreso. Luis Tamayo, miembro de la ELP, habló sobre la formación del analista desde diversos criterios y teniendo como base de su argumentación una revisión histórica de las maneras en que se han ido autorizando los analistas, no sólo en el campo freudiano, sino en el lacaniano.

Realizó un recuento, en el que señalaba cómo la intervención directa de Freud autorizó, en más de un caso, a un analista y su práctica sin tomar a nadie más en cuenta. Analizó las razones históricas y de situación que rodearon estos sucesos, pero también relató como este problema no había encontrado solución en el ámbito lacaniano.

Mencionó incluso, que Lacan habría hecho valer su posición dentro de su grupo para darle "el pase" a un aspirante a analista con el simple argumento de que "fulanito es buena gente". La anécdota es desafortunada va en contra de toda teoría y práctica analítica sin importar escuela, pero lo que le importaba a Tamayo era hacer uso de esos detalles para sostener una tesis final, tan sugestiva como problemática y, creemos, de inspiración khuniana: Es analista quien es reconocido como analista. No era de poca monta lo que decía Luis, de hecho recalcó sus ideas, explayándose sobre la idea de que un paciente puede reconocer, tarde o temprano, si ha estado o no en un análisis. Quizá en una discusión de sobremesa podría haber sido un tema de charla sabroso, pero el caso es que sus ideas adquirían bastante peso por ser uno de los invitados de honor con ponencia en las plenarias.

Desde la posición, tan particular, de reconocimiento de los analistas de la APM que le confería el ser un analista invitado, ponía en cuestión los estándares de esa institución para dar su aval a una práctica analítica. Noté como un par de caras descompuestas abandonaron el auditorio a medida que transcurrió la ponencia, retirándose con el aire de no oír más "despropósitos lacanianos".

La discusión que siguió fue más que interesante. Vives, presidente en turno de la asociación, tomó la palabra para y bordó sobre el tema. Tomamos de su intervención, estas palabras que no son del todo una refutación a la tesis de Tamayo, sino una reflexión abierta a considerar que puede haber criterios no analíticos en juego en las sociedades analíticas y a defender el análisis como parte fundamental de la formación analítica:

> Parece ser que en el principio de los tiempos ser analista era un acto de absoluta autoridad: Freud dix it. Lo podía hacer por carta y a partir de ese momento alguien se autorizaba como analista, él determinaba quién era o quien no era analista. Este principio de autoridad absoluto que dependía de una sola persona se repartió entre otras personas, pienso que efectivamente hay gente que trata de diluir un poco el problema de autoridad que obviamente está ahí. El ejemplo de Lacan es no hay para dónde hacerse... ¿Qué hacer con el problema del poder que parece ser indisoluble con el problema de autoridad? Ser analista parecería que tiene que ver con ser autorizado como analista y lo que hay que pensar es: ¿Quién autoriza y qué forma tiene esa autoridad?

> ¿Es realmente, el psicoanálisis, el método para resolver los problemas institucionales? A lo mejor, existen otro tipo de instrumentos, de corte administrativo, o de corte político, de corte sociológico, que pueden mejor regular la dinámica de los grupos... a lo mejor tiene que ser regulado esto desde otros instrumentos distintos.
>
> Hay una serie de problemas en relación al acto analítico: el problema del análisis didáctico como un análisis administrativo, yo creo que un análisis puede tener suerte si hay motivación, es decir, cuando la locura personal es el motor principal.
>
> Una vez cumplido esto, hay una serie de condiciones que tenemos derecho a esperar, no desde la autoridad, sino desde una larga experiencia en instituciones psicoanalíticas: disposición para la escucha, la posibilidad de una actitud acrítica, etc. Y sobretodo eso por lo que debe asegurarse el análisis de alguien: la permeabilidad... obviamente estos parámetros son importantes y debemos esperar que sean cualidades de un analista... ¿Quién lo juzga o no? es una cosa muy distinta... pero creo que estaríamos de acuerdo en que ser psicoanalista requiere de ciertas condiciones.

Se levantaron más manos, la intervención de Tamayo llamó a que uno de los encargados del instituto de formación expresase su simpatía por este tipo de análisis, pero expresara la dificultad de llevar a la práctica esas ideas cuando se está dentro de una institución y a cargo precisamente de un grupo de sujetos en formación, que requieren de una guía firme y segura, de garantías para recorrer su camino hacia la meta de ser analistas.

Uno de los asistentes, no identificado, reventó en reproches y acusaciones en contra de los lacanianos que habrían, según él, corrompido al psicoanálisis mismo. Las imputaciones que hizo mencionaban datos y lugares dónde supuestos lacanianos cometían sinnúmero de iatrogenias. La respuesta de Tamayo fue elegante y nunca perdió la calma, contestó que no podía ponerse en un solo paquete a los "lacanianos" como tampoco podía hacerse otro paquete con los "ortodoxos". Hay diferencias de analistas a analistas y también hay imposturas... un tema que en el panorama mexicano es siempre espinoso de tratar, por la gran cantidad de profesionales clínicos que sostiene una práctica en nombre del psicoanálisis sin más garantía que la de su palabra.

Tuvimos oportunidad de oír a dos ponentes más, uno de ellos influido por el enfoque sistémico que día a día ha ganado terreno entre los analistas. Otro que realizaba un pobrísimo análisis sobre el fenómeno del internet, dónde sostenía, banalmente, que los chat rooms son una especie de terapia para los usuarios dónde pueden hablar libremente y sin cortapisas. En este trabajo desafortunado, la Red de redes aparecía como un afortunado amplificador de la comunicación... nada más alejado de la realidad.

Seguí vagando por otros mesas y observando al público, a pesar de las diferencias, distintas procedencias e identidades podía captarse un aire de franco entusiasmo, diría yo hasta armonía entre los participantes. Me acerqué ya para finalizar mi visita a este importante evento, a Juan Vives, uno de los protagonistas principales de este evento, con el que ya había tenido oportunidad de charlar con desenfado, pero quería preguntarle de manera más formal cuáles eran sus impresiones del Congreso, así como lo había hecho con su camarada Kolteniuk.

Este fue el diálogo:

> **JOB**: ¿Cuáles son tus impresiones de este Congreso? ¿Es tan importante como el anterior que por algunos observadores ha sido calificado como histórico por la apertura a personas formadas fuera de las puertas de APM?
>
> **JV**: Mira, lo que más me ha impresionado del congreso es el tipo de público porque he visto un público muy joven, mayoritariamente de estudiantes. La calidad del público ha sido sorprendente, un público muy ávido, como tomando notas en clase... 498 inscritos hasta ayer y todos muy necesitados de conocimientos, muy permeables a la información... gran necesidad de aprender lo que es el psicoanálisis.
>
> **JOB**: En mayo habrá un cambio en la mesa directiva... ¿Sales o te quedas?

JV: ¡No!.... Nuestra asociación tiene contemplado un límite al masoquismo personal... solamente dos años cada quien...

JOB: Y continuará la apertura?

JV: Yo tengo la esperanza de que se siga la misma línea en una política de apertura que costó mucho trabajo, mucha preparación y sería una tontería que todo lo que se ha logrado se revirtiera. Yo tengo casi la seguridad de que por lo menos los próximos dos años entre las personas que van a seguir en la mesa directiva, va a continuar la apertura en los mismos o mejores términos.

JOB: ¿Los invitados han aportado algo a las actividades que Uds. realizan?

JV: Sí, de dos maneras:, brindándonos su perspectiva y porque a los miembros de la APM nos da la oportunidad de contrastar nuestros puntos de vista y escuchar otras opiniones, otra dimensión bajo la cual es imaginada el psicoanálisis. No todos los colegas de aquí piensan igual. Por lo menos, la mesa directiva actual, piensa que ésta es la línea que hay que seguir.

Puede parecer severo el relato de mis experiencias. He tratado de escribir estas letras de manera comprometida con lo que fueron mis vivencias en este foro y tratando de apegarme al estilo de la asociación libre. Personalmente, celebro el haber sido invitado por los colegas de la APM que me han infundido confianza de que más allá de las instituciones están las personas que las hacen. Muchos de los trabajos que oí fueron interesantes y su falta de pertinencia en el tema designado del Congreso, no ensombrecía la brillantez de algunas de sus ideas. Hubo trabajos para todos los gustos y horizontes, el estudiante y el especialista se sintieron tocados por lo que allí se decía. Una profesora de una prestigiada Universidad particular, me decía que el escuchar a los analistas le había cuestionado por completo la actividad que viene realizando desde hace años y que había omitido al sujeto del inconsciente. Una declaración sincera de este tipo, nos revela que eventos de este tipo son necesarios y útiles no sólo para quienes están ya comprometidos con la causa analítica, sino para aquellos que se asoman por primera vez al psicoanálisis.

Encontré, contra mis prejuicios, en algunos de los más altos niveles de la jerarquía analítica de la APM un espíritu de crítica no mermado por la ambición de poder. Pude observar, también, que los vientos de renovación en esta institución, no necesariamente son, simple producto de la disposición de un buen señor feudal que dejará al morir un vacío, peor aún, un dictador caprichoso. Tuve también oportunidad de corroborar, cómo muchos analistas de ese grupo han leído a Lacan detenidamente, es lógico, sus trabajos están al alcance de cualquier lector y su pensamiento no es propiedad privada de aquellos que nos nombramos lacanianos. La APM ha sufrido en el pasado, una atormentada historia de escisiones y tropiezos al interior de la institución, no podemos negar que también ha intentado transformarse y evolucionar al paso de los tiempos, con el propósito de entrar en esta época llamada posmodernidad, en la que – precisamente – , el espíritu que anima al pensamiento es la heterogeneidad y el rechazo al dogmatismo. Freud nos ha mostrado que toda fuerza encuentra invariablemente resistencias... Deseamos que éstas cedan... La esperanza que queda, parafraseando el título del trabajo de Valencia, es que este espíritu de renovación se mantenga y contribuya a un verdadero renacimiento del psicoanálisis en nuestro país

La enseñanza de Lacan

Presentación

Michel Sauval

Así como en el año 2000 saludé la difusión en internet de los registros sonoros de varios seminarios de Lacan, para este 2001 que termina saludo la publicación de dos importantes recopilaciones de textos de Lacan.

- Por un lado, la recopilación oficial, realizada por Jacques-Alain Miller, y publicada en la editorial Seuil, con el título "***Autres Ecrits***" (en el enlace indicado encontrará una página de presentación con el indice completo del libro). En forma análoga a los Ecrits, esta edición presenta los textos ordenados cronológicamente, pero con un texto princepts ubicado en la cabecera. En "Autres Ecrits", ese lugar lo ocupa "Lituraterre" (recordamos que en Acheronta hemos publicado una propuesta de traducción de ese texto).
- Por otro lado, una recopilación extraoficial, realizada por miembros de la école lacanienne de psychanalyse y publicada en el sitio web de dicha escuela, con el título "Pas tout Lacan".Son 414 textos (que incluyen los textos reunidos en "Autres Ecrits") ordenados cronológicamente.

También saludo la promesa pública que ha hecho Jacques-Alain Miller en su intervención en las jornadas organizadas por la revista "Essaim" (y que también publicara en la cuarta de su serie de cartas dirigidas a lo que el llama "la opinión esclarecida", titulada "Le discours à l'essaim"): la promesa de iniciar ya mismo la publicación de la stenografía de todos los seminarios.
Esta decisión fue comentada en los reportajes a Germán García y a Guy Le Gaufey (publicados en este mismo número de Acheronta), ya que dichos reportajes se hicieron poco tiempo después de esas jornadas. Según responden estos entrevistados, estas estenografías estuvieron siempre disponibles en la fotocopiadora que se encuentra enfrente de las oficinas de Jacques-Alain Miller (así como en diversas bibliotecas por diversas partes del mundo). ¿Porque nunca se consideró oportuno publicarlas formalmente? ¿Porqué, ahora sí, se impone, casi con "urgencia", su publicación?
Responder a estas preguntas implicará, seguramente, abordar algunos problemas políticos importantes. Por eso, por ahora, me limito, en esta presentación, a saludar la decisión de esta publicación pues considero la misma de importancia para el trabajo de los psicoanalistas (1)

También correspondería mencionar que en esa misma carta (así como en su intervención en esas jornadas) Miller también dice que estudia la posibilidad de una tercera edición de los seminarios (es decir, otra edición además de la edición de las stenografías y de la edición de Jacques-Alain Miller), de carácter crítico o académica (es decir, acompañada de notas, comentarios, etc.)
Pero para esta opción ya no estamos en la "fiebre" del trabajo en la editorial Seuil, sino en una larga lista de "si", que ubican claramente esa promesa en el marco de una negociación política mayor con ese mismo "essaim" al que Miller se dirige en esa carta, y a los que, dos semanas despues, dirige una sexta carta con un planteo de "*reunificación del movimiento psicoanalítico*". Probablemente el coloquio de la revista Ornicar?, anunciado para febrero del 2002, ofrecerá la ocasión, tanto para un balance de esta campaña política, como para evaluar la factibilidad de que el proyecto de esa tercera edición prospere y, en caso afirmativo, en qué condiciones.

Pasemos entonces a reseñar los materiales publicados en este número de Acheronta, en esta sección, que hemos titulado "La enseñanza de Lacan".

- En primer término, el texto de una conferencia que Lacan dictó en Londres el 3 de febrero de 1973. De esta conferencia solo se dispone una versión en español, publicada en la Revista Argentina de Psicología (pág. 137-141), y de una traducción que han hecho al francés, miembros de la école lacanienne de psychanalyse, a partir de esta versión en españo, para agregarla a la recopilación "Pas tout Lacan" antes mencionada. Acompaña a ese texto una serie de notas a pie de página con comentarios realizados por *Leonel Sanchez Trapani*
- En segundo lugar, el texto de la stenografía de las sesiones del seminario de Jacques Lacan desarrolladas en Sainte Anne entre diciembre de 1971 y junio de 1972, y reunidas bajo el título "Le savoir du psychanalyste".
- En tercer lugar, una "nota filológica" (según la refiere su propio autor) de *Pablo Peusner*, titulada Acerca de la entrada del término "immixtion" en la obra de Jacques Lacan.

Esta nota se originó en las discusiones sobre la traducción del término inglés "*immixing*" que propusiera *Leonel Sanchez Trapani* para la conferencia de Lacan en Baltimones (USA) (publicada en el número anterior de Acheronta con el título Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine que non de absolutamente cualquier sujeto)

- En cuarto lugar, la tercera parte de este lento pero interesante trabajo de Comparación de las cuatro versiones del seminario "Encore" que venimos haciendo *Hector de Maio, Norma Ferrari y Michel Sauval*.
- *And last, but not least*, una propuesta de traducción al español de las tres primeras sesiones del seminario "Encore", versión VRMNAGRLSOFABYPMB, realizada por *Hector de Maio, Norma Ferrari y Michel Sauval.*

Buena lectura

(1) Aún reconociéndole a Germán García que, levantado el halo de "prohibición", seguramente la tarea de lectura, estudio y trabajo, perderá brillo para muchos.
Lo cual vuelve a plantear, una vez mas, la pregunta de cómo o porqué existía ese halo.
¿Ha habido entonces una "prohibición", que ahora sería negada? ¿Basta la eventual malicia y/o astucia de Miller como "explicación", así sea apres coup? ¿Suelen los agentes de las prohibiciones ser tan astutos como para fundar en ese efecto segundo la razón de sus prohibiciones?

El seminario Encore "de" Jacques Lacan
Comparación de cuatro versiones

Norma Ferrari - Hector de Maio - Michel Sauval

Tercera parte:
Sesión del 9 de enero 1973

Introducción

A lo largo de las tres partes de este trabajo de comparación de las 4 versiones del Seminario Encore, que hemos venido publicando en Acheronta, ha estado presente, a veces explícitamente, la interrogación acerca de las razones y de algún modo los objetivos de realizar un trabajo tan arduo como éste.

Podemos hoy, en un tiempo tal vez de inflexión, acercar algunas puntuaciones.

En principio, reconocemos cuestiones que nos han guiado para decidir hacerlo, y por otro lado, relevamos otras que nos han ido llegando a través de comentarios de quienes lo han leído.

Respecto a nuestras determinaciones: la primera cuestión está relacionada con la novedad de poder contar el registro sonoro de ese seminario (y de algunos mas) y la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB (que comprobamos era prácticamente idéntica a ese registro), con lo cual, sumaban cuatro tomando las ya circulantes versiones de la editorial Seuil, y su traducción editada por Paidós.

Comenzamos entonces una tarea de lectura, que en principio, estaba destinada a "releer" el seminario a partir de estas posibilidades.

La primera conclusión que se impone es que las versiones de Seuil y VRMNAGRLSOFAFBYPMB constituyen dos redacciones, dos establecimientos del texto, totalmente diferentes.
Hemos ido presentando algunas de las inumerables diferencias que encontramos diferencias. Algunas, consistentes a veces en una mera omisión, sustitución, o agregado, producían una variación notable en la lectura. Otras en cambio, tomadas una por una, podrían parecer intrascendentes, pues eran cuestiones de detalle relativas, en general, a problemas de estilo en la redacción.

Pero ese cúmulo de pequeñas diferencias, aparentemente intrascendentes, por su misma acumulación, van generando otra "calidad" de "diferencia", que afecta la transmisión, no sólo del párrafo o capítulo en juego, sino que nos atrevemos a decir, de la enseñanza en juego en ese seminario.

El efecto acumulativo de las omisiones, cambios y agregado, realizados en la edición Seuil, y que, tomados aisladamente, podrían considerarse secundarios o nimios, nos parece que terminan afectando no solo a al estilo con el que Lacan construía sus conceptos y nociones, sino al efecto mismo de transmisión de su enseñanza.

Al respecto, de entre las muchas referencias de Lacan al estilo, quisieramos recordar al menos dos:

- por un lado, el Prólogo a los "Ecrits", que termina así: "*Nous voulons du parcours dont ces écrits sont les jalons et du style que leur adresse commande, amener le lecteur à une conséquence où il lui faille mettre du sien*" ("Queremos, del recorrido del cual estos escritos son los jalones y del estilo que su dirección comanda, llevar al lector a una consecuencia donde se le haga necesario poner de sí").
- por el otro, "El psicoanálisis y su enseñanza", que termina así: "*Tout retour a Freud qui donne matière à un enseignement digne de ce nom, ne se produira que par la voie, par ou la vérité la plus cachée se manifeste dans les révolutions de la culture. Cette voie est la seule formation que nous puissions prétendre à transmettre à ceux qui nous suivent. Elle s'appelle: un style*" ("Todo retorno a Freud que de materia a una enseñanza digna de ese nombre se producirá únicamente por la vía

> por la que la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura. Esta vía es la única formación que podemos pretender transmitir a aquellos que nos siguen. Se llama: un estilo").

Las decisiones, que en la redacción del Seminario, ha tomado, en innumerables casos, Jacques-Alain Miller (encargado por Lacan de esa tarea), nos parecen mas bien tropiezos antes que aciertos respecto de ese propósito enunciado por Lacan respecto del estilo.

En la entrevista con François Ansermet ("El establecimiento de "El Seminario" de Jacques Lacan"), JAM selaña lo siguiente: "*Una vez dijo Lacan: "*Hablo como otros escriben*". Así pues, podemos decir que el Lacan que habla, para los oyentes de ese entonces, era tan complejo como el Lacan que escribe. Al respecto, compruebo que un Seminario recién entra en la cabeza de todos cuando yo lo establezco. Me doy cuenta. Mientras ese trabajo, trabajo de redacción, pero sobre todo de logificación, no está hecho- salvo algunos plagios menores aquí o allá- es difícil pescarlo*."

¿Cómo podríamos limitar el "Hablo como otros escriben" al que refiere JAM para justificar un trabajo de "redacción" de su parte (supuestamente necesario para que el público "pesque" lo que decía Lacan), a una simple referencia de complejidad para el público, si tenemos presente las referencias al estilo que hemos señalado (a las que podríamos agregar, del prólogo a los Ecritos, esta otra: "*Es el objeto el que responde a la cuestión sobre el estilo....*")?

Remitimos a los comentarios que ya hicimos en nuestra presentación inicial, respecto de la pretensión expresada por JAM, en esa misma entrevista, de guiar su trabajo en función de la "restitución del sentido", de un "*sentido*" en cuyo "*nombre*" él se autoriza a "*decidir aquello que pasará al escrito".*
Como dijimos en esa ocasión, esta referencia al sentido, que no excluye la lógica, por eso mismo, solo puede conducir a la pretensión de un sentido uno. Es decir, la pretensión de suprimir la equivocidad puesta en juego en el lenguaje, estructuralmente, y en el estilo lacaniano, puntualmente.

Nuestro trabajo ha venido transcurriendo durante un tiempo que quizás sea de inflexión política. Se inició, puntualmente, a partir de la difusión por internet de los registros sonoros de los últimos seminarios (1). Y desde entonces se han sucedido declaraciones y anuncios, por parte de JAM, que han culminado en la decisión de realizar, a la brevedad, una edición de las sténografías de los seminarios (2).

En parte por esto, en parte por la lógica de su propio desarrollo, nuestro trabajo sobre el seminario Encore probablemente comience a cambiar de orientación.
En particular, llegamos, en esta tercera parte, a la sesión del 9 de enero de 1973 donde Lacan anuncia la próxima edición del seminario sobre los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. En dicho anuncio, Lacan hace algunos comentarios acerca de su posición respecto la publicación de su seminario. Recordemos también que el postfacio de esa edición está fechado 1 de enero de 1973, es decir, apenas una semana antes. Allí Lacan establece una clara diferencia entre sus Escritos y el Seminario (que "*no es un escrito*"), y desarrolla algunas relaciones entre escritura, lectura, inconsciente y otras nociones fundamentales. Recordemos también que es en el seminario Encore (mas precisamente, en la sesión del 20 de febrero) que Lacan hace referencia al libro de Nancy y Lacoue-Labarthe ("El título de la letra"), en los siguientes términos: "*en lo que a leer respecta, nunca fui mejor leído: con tanto amor*"

Parece posible, a partir de estas (y algunas otras) referencias, tratar de precisar cual fue, al menos en esa época, la posición de Lacan frente al establecimiento del texto de una enseñanza que siempre se quiso oral.
Probablemente hacia ahí se oriente en lo sucesivo nuestra lectura en Encore.

Para terminar, quiséramos mencionar los comentarios de quienes se han acercado a nuestro trabajo, lo cual también ha afectado nuestro modo de "leer" lo que estábamos produciendo.
En un medio como el electrónico, llegan repercusiones desde los lugares más inesperados y remotos. Sintetizándolos, esos comentarios refieren este trabajo de comparación como una forma de "mostrar", de poner en acto una posición de lectura del Seminario. Dado que el original no existe la lectura no puede desplegarse en una referencia única sino en un "***entre** versiones*".

Notas

(1) Debemos agradecer aquí el trabajo técnico de digitalización de los mismos que han realizado Jacques Siboni y Serge Hapblum.

(2) Recomendamos, por un lado las declaraciones de JAM a Libération, del 13 de abril de 2001, y por el otro, la cuarta carta abierta a la "comunidad ilustrada", de octubre del mismo año.

Comparaciones

A continuación, de entre las tantas diferencias, algunas ilustrativas.

La publicación del seminario

Versión Seuil Página 30, segundo párrafo.	**Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Grâce à quelqu'un qui reprend ce Seminaire- la première à lËcole normale sortira bientôt- j'ai pu avoir comme le sentiment, que je rencontré quelquefois à l'épreuve, que ce que j'ai avancé cette année-là n'était pas si bête, et au moins ne l'était pas au pont de m'avoir empêche´d'avancer d'autres coses, dont il me semble, parce que j'y suis maintenant, qu'elles se tiennent.	Grâce à quelqu'un qui a repris ce séminaire annoncé le premier de l'École Normale et qui va sortir bientôt, j'ai pu avoir, **ce qui ne m'est pas souvent réservé puisque comme je vous le dis j'en évite moi-même le risque,** j'ai pu avoir le sentiment que je rencontré quelquefois à l'épreuve , que ce que cette année-là par exemple j'ai avancé n'était pas si bête, ne l'était moins, tant que de m'avoir permis d'avancer d'autres choses dont il me semble, parce que j'y suis maintenant, qu'elles se tiennent.
Versión Paidos Página 38	**Nuestra traducción de la Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Gracias a alguien que retoma este Seminario – el primer año en la Ecole Normale saldrá muy pronto- pude experimentar algo como el sentimiento, encontrado a veces en la puesta a prueba, de que lo que sostuve ese año no era tan necio, o al menos no lo era hasta el punto de haberme impedido sostener otras cosas, que me parece que se sostienen, por estar ahora inmerso en ellas.	Gracias a alguien que ha retomado este seminario anunciado el primero de la Escuela Normal y que va aparecer pronto, he podido tener, **lo que no me está reservado a menudo puesto que como les he dicho, me evito el riesgo**, he podido tener el sentimiento que encontré a veces en la puesta a prueba, que, por ejemplo, lo que avancé ese año no era tan tonto, no lo era menos , en tanto que me ha permitido avanzar sobre otras cosas que me parece, porque estoy ahí ahora, que se sostienen.

La frase en negrita en la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB que se omite en Seuil complementa el contexto de aparición de este seminario, y en particular de la sesión que nos ocupa, en tanto es prácticamente simultánea (9 de enero de 1973) a la redacción del postfacio (1 de enero de 1973) del Seminario XI "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", primer seminario lacaniano en ser publicado por la Editorial Seuil.

Esta sesión se desarrolla teniendo esa próxima aparición en el horizonte. La frase que mencionamos refiere al riesgo que Lacan prefiere no correr: releerse. Volverse sobre lo que se lee, de lo que ha dicho.

En otra frase de la misma sesión, en página 62 en la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB, que también es omitida en la versión Seuil, encontramos otra referencia a este punto : "*j'étais comme ça, j'ai sorti ça je ne sais plus quand, maintenant je ne veux rechercher, je vous le dit* ***j'ai horreur de me relire***" (*...era así, he*

salido no sé más cuándo, ahora no quiero volver a buscar, les he dicho que ***tengo horror de releerme***) (subrayado nuestro)

Tanto al referirse al riesgo, como al horror de releerse, cabe preguntarse si en alguna de estas cuestiones se sostiene su decisión de no establecer sus propios seminarios.
Esta tarea, la encomienda a otro, para el caso, a Jacques Alain Miller.

En el postfacio al seminario XI, aparecen algunas indicaciones respecto de la posición de Lacan.
En primer término, aparece una clara diferencia entre los Escritos ("*Un escrito está hecho para que no se lea*") y el Seminario ("*no es un escrito*", "*aquí yo no escribo*"), y se plantean relaciones entre la transcripción, el escrito, la lectura, y el decir.

Si un escrito se hace para no leerse: ¿cuál será entonces la razón para precisar su función en el discurso analítico, tal como lo hace en esta sesión?

La lectura del postfacio al Seminario XI plantea varias dificultades que convocan a un trabajo minucioso para despejarlas. Trabajo que nos proponemos efectuar y al cual invitamos a los lectores interesados en este punto, dado que reviste una importancia fundamental, por un lado, para ubicar algunas de las coordenadas de un tema tan controversial como lo es el establecimiento de los seminarios lacanianos, y por otro para extraer de ello lo que se puedan ubicar como consecuencias o efectos para la transmisión del psicoanálisis.

Una "dificultad" y una referencia perdida

Versión Seuil Página 30, segundo párrafo.	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Il n'en reste pas moins que ce *se relire* représente une dimension qui est à situer *par rapport* à ce qu'est, au regard du discours analytique, la fonction de ce qui se lit. Le discours analytique a à cet égard un privilège. C'est de là que je suis parti dans ce qui m'a fait date de ce que j'enseigne-ce n'est peut-être pas tant sur le *je* que l'accent doit étre mis, à savoir sur ce que je puis proférer, que sur le *de* , c'est à dire sur d'où Ça vient, cet enseignement dont je suis l'effet.	Il n'en reste pas moins que ce "se relire" représente une dimension, une dimension qui est à situer proprement *dans* ce que c'est, au regard du discours analytique, la fonction de ce qui se lit. Le discours analytique a à cet égard un privilège, **il paraît difficile.** Et c'est de là que je suis parti, dans ce qui m'a fait date ***"De ce que j'enseigne"***, comme je me suis exprimé, qui ne veut peut-être pas tout à fait dire ce que ça abatí l'air d'énoncer, à savoir mettre l'accent sur le "je", à savoir ce que je puis proférer, mais peut-être aussi de mettre l'accent sur le "de", c'est à dire d'où ça vient, un enseignement dont je suis l'effet.
Versión Paidos Página 38	**Nuestra traducción de la Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Con todo, no deja de ser cierto que ese *releerse* representa una dimensión que ha de situarse en relación a lo que es, respecto al discurso analítico, la función de lo que se lee. E este respecto, el discurso analítico posee un privilegio. De allí partí en lo que hizo época de lo que yo enseño, tal vez no es tanto en el *yo* donde deba ponerse el acento, es decir en lo que yo pueda proferir, sino en el *de* , o sea, de donde	No queda menos que este "releerse" represente una dimensión, una dimensión a situar propiamente en lo que es, respecto al discurso analítico, la función de lo que se lee. El discurso analítico tiene a este respecto un privilegio, **parece difícil**. Es de allí que he partido, en lo que fecho "***De lo que yo enseño***", como me he expresado, que no quiere posiblemente decir lo que tenía el aire anunciar, a saber poner el acento sobre el "yo", a saber, lo que puedo proferir, sino

viene eso, esa enseñanza cuyo efecto soy.	posiblemente poner el acento sobre el "de", es decir de dónde eso viene, una enseñanza de la cual soy efecto.

En este párrafo (que sigue al del comentario anterior) Lacan continúa refiriéndose a lo que representa como dimensión en el discurso analítico la operación de relectura.

Lo omitido: "*il paraît difícil – parece difícil* ", comporta por lo menos dos consecuencias:

- la frase permite suponer que Lacan puede estar haciendo referencia a una de las funciones del discurso analítico: hacer semblante.
- la frase sitúa en puntos diferentes al referente al cual alude el comienzo de la frase siguiente: "Es de ahí que he partido....."

Es bien diferente que haya partido de la particularidad del discurso analítico que, enunciada por Lacan como un privilegio, "parece difícil", a plantear que ha partido de un privilegio del discurso analítico, que en la versión Seuil queda sin precisar.

En este mismo párrafo, en la versión Seuil, la frase "de ce que j'enseigne" no está encomillada, y forma parte del texto corrido. La versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB en cambio la encomilla y, en nota a pie de página, la refiere como título de una conferencia dada por Lacan al grupo *Evolution Psychiatrique* el 23 de enero de 1962

Cuestiones de estilo 1

Versión Seuil Página 30	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Depuis, **j'ai fondé le discours analytique** d'une articulation précise, qui s'écrit au tableau de quatre lettres, deux barres et *cinq* traits, qui relient chacune de ces lettres deux a deux. Un de ces traits- puisqu'il y a quatre lettres, il devrait y avoir six traits- manque.	Depuis j'ai mis l'accent sur ce que j'ai fondé **d'une articulation précise,** celle qui s'écrit justement, s'écrit au tableau de quatre lettres, de deux barres et de *quelques* traits, nommément cinq qui relient chacune de ces lettres, une de ces barres, puisqu'il y en a quatre, il pourrait y en avoir six, une de ces barres manquant. **Ce qui de cette façon s'écrit, et que j'appelle discours analytique.**
Versión Paidos Página 38	**Nuestra traducción de la Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Desde entonces, fundé el discurso analítico con una articulación precisa, que se escribe en el pizarrón con cuatro letras, dos barras y cinco rayas que enlazan cada una de estas letras *dos a dos.* Una de estas rayas- como hay cuatro letras, debía haber seis rayas- falta.	Después he puesto el acento sobre lo que fundado de una articulación precisa, la que se escribe justamente, se escribe en el pizarrón con cuatro letras, dos barras y algunos trazos, especialmente cinco que ligan cada una de estas letras, una de estas barras, puesto que hay cuatro, podrían haber seis, una de estas barras faltando. Lo que de este modo se escribe y que llamo discurso analítico.

Este es un típico ejemplo de modificaciones aparentemente irrelevantes, de cambio de lugar de las frases, de resúmenes, omisiones, y otras alteraciones, a los efectos, supuestamente, de mejorar la "comprensión" del texto, pero que, nos parece, terminan afectando, por acumulación, la transmisión misma en juego en la modalidad discursiva de Lacan.

El matiz de esta diferencia, aún tomada aisladamente no deja de ser evidente respecto de lo que Lacan dice fundar: lo funda en relación a una articulación precisa referida fundamentalmente a letras, a una escritura, y que en su modo de enunciarlo conlleva la diferencia entre lo que funda y el nombre que da a lo fundado.
La cosa, distinta del nombre, consecuente con su concepción de la operatoria de nominación en la que Lacan distingue una distancia insalvable entre el nombre y lo que se nombra.

Repase el lector la diferencia entre estas dos expresiones:

- *"He fundado de una articulación precisa... Lo que de este modo se escribe y que llamo discurso analítico"*
- *"Después, he fundado el discurso analítico con una articulación precisa...."*

Cuestiones de estilo 2

Versión Seuil Página 30	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Cette écriture est partie d'un rappel initial, que le discours analytique est ce mode de rapport nouveau **fondé** seulement de ce qui fonctionne comme parole, et ce, dans quelque chose qu'on peut definir comme un champ, *Fonction et champ*, ai-je écrit, *de la parole et du langage,* j'ai terminé *en psychanalyse*, ce qui était désigner ce qui fait originalité de **ce** discours qui n'est pas homogéne à un certain nombre d'autres qui font office. Il s'agit **de** discerner quel est l'office du discours analytique, et de le rendre, sinon officiel, du moins officiant.	**Ceci est parti** d'un rappel, d'un rappel, d'un rappel initial, **d 'un rappel premier**, **c'est à savoir** que le discours analytique est de ce mode de rapport nouveau **qui s'est** fondé seulement de ce qui fonctionne comme parole, et ce dans quelque chose qu'on peut definir comme un champ: "Fonction et champ". Ai-je écrit **justement**, "de la parole et du langage", j'ai terminé, "en psychanalyse". Ce qui était designé, designé ce qui fait l'originalité **d'un certain** discours, que n'est pas homogéne à un certain nombre d'autres qui font office, **et que seulement de ce fait nous allons distinguer d 'être discours officiels** , il s'agit **jusqu'à un certain point** de discerner quel est l'office du discours analytique et de le rendre, **lui aussi**, sinon officiel, du moins officiant.
Versión Paidos Página 38	**Nuestra traducción de la Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Esta escritura partió de una evocación inicial, **a saber**, que el discurso analítico es un modo nuevo de relación **fundado** únicamente en lo que funciona como palabra, **y ello dentro** de algo que puede definirse como un campo. *Función y campo*, escribí, *de la palabra y del lenguaje*, terminé *en psicoanálisis,* **que equivalía a** designar **en qué consiste** la originalidad de **ese** discurso que no es homogéneo con cierto número de otros discursos que cumplen oficio, y que por este mero hecho distinguimos como oficiales. Se trata **de** discernir cuál es el oficio del discurso analítico, y volverlo, si no oficial, al menos oficiante.	**Esto ha partido** de un llamamiento , de un llamamiento inicial, **de un llamamiento primero**, a saber, que el discurso analítico es ese modo nuevo de relación que **está fundado** solamente de lo que funciona como palabra, y de algo que se puede definir como un campo: " Función y campo". He escrito **justamente**, "de la palabra y del lenguaje" , he terminado "en psicoanálisis". Lo que era designado, **designado** lo que hace originalidad de **un cierto discurso**, que no es homogéneo a un cierto número de otros que hacen oficio, **y que solamente por este hecho los distinguimos como discursos oficiales**, se trata **hasta cierto punto** de discernir cuál es el oficio del discurso analítico y de tornarlo**, a él también**, si no oficial, al menos oficiante.

Este párrafo es la continuación del anterior. Es también representativo de las modificaciones realizadas respecto de ciertos giros lacanianos: "*ce que", "ce qui", "quelque chose", "c'est à savoir"*, etc., que le permiten a Lacan bordear, rodear, acercarse a la cuestión que necesita formular.

Podría pensarse que no es sin esa modalidad que Lacan produce conceptualmente.

Su omisión, con frecuencia parece tender a "facilitar" o hacer más comprensible la lectura. Pero a poco de avanzar en la comparación de las versiones, esa apariencia se devela engañosa, dado que lo que supuestamente se facilita en la comprensión se ensombrece en la captación del alcance conceptual.
La sugerencia lacaniana de no comprender demasiado rápido se ajusta entonces a su modo de presentar lo que desea transmitir. En los Escritos, de un modo. Al dar sus Seminarios, de otro.
En ambos, sosteniendo cierta dirección en el sentido de obstaculizar la comprensión inmediata.
La modalidad de la redacción de la versión Seuil de algún modo vela, en varios pasajes, esta particularidad.

Es en este sentido, que, puesto que Lacan leyó y acordó con la versión del Seminario XI establecida por JAM, puede ser interesante la lectura de su postfacio.

Un pequeño exceso de lógica matemática

Versión Seuil Página 30	**Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Pour permettre d'expliquer les fonctions de ce discours, j'ai avancé l'usage d'un certain nombre de lettres. D'abord, **le a**, que j'appelle objet, mais que n'est quand même rien qu'un lettre. Puis **le A**, que je fais fonctionner dans ce qui de la proposition n'a pris que formule écrite, ***et qu'a produit la lógico-mathématique***. J'en designe ce qui d'abord est un lieu, une place. J'ai dit- *le lieu de l'Autre*	**Chacun sait que j'ai produit** , avancé l'usage pour permettre d'expliquer les fonctions de ce discours, d'un certain nombre de lettres, **très nommemént pour les récrire au tableau**: **le petit a** que j'appelle objet mais qui quand même n'est rien qu'un lettre, le **grand** A que je fais fonctionner dans ce qui de la proposition n'a pris que formule écrite, ***qui est production de la lógico-mathématique ou de la mathématico-logique, comme vous voudrez l'enoncer***. **Ce grand A, je n'en ai pas fait n'importe quoi,** j'en désigne ce qui d'abord est un lieu, une place. J'ai dit le lieu de l'Autre, **comme tel, désigné par une lettre.**
Versión Paidos Página 39	**Nuestra traducción de la Versión** **VRMNAGRLSOFAFBYPMB**
Para permitir explicar las funciones de este discurso, propuse el uso de cierto número de letras. Primero la ***a,*** que llamo objeto, pero que después de todo no es más que una letra. Luego **la A,** que hago funcionar en lo que de la proposición sólo ha tomado fórmula escrita, y ***que produjo la lógica matemática*.** Con ello designo lo que es ante todo un lugar, un sitio. He dicho *el lugar del Otro.*	**Cada uno sabe que he producido**, para permitir explicar las funciones de este discurso, he avanzado sobre un cierto número de letras**, muy especialmente para escribirlas en el pizarrón**: **el pequeño** a, al que llamo objeto pero que no es incluso más que una letra, la A **mayúscula**, que hago funcionar en lo que de la proposición no ha tomado más que fórmula escrita, **que es producción de la lógico-matemática o de la matemático-lógica, como ustedes quieran enunciarla**. **Esta gran A, no he hecho de ella cualquier cosa**, designo allí lo que en principio es un lugar, un sitio. He dicho el lugar del Otro , **como tal,**

	designado por una letra.

En este caso, queremos relevar la diferencia que va entre:"***qui est production"*** a "***qu'a produit "*** la lógico-mathématique que promueve una ambigüedad.

En la versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB y en el registro sonoro, parece quedar claro que la fórmula escrita es una producción de la lógico-matemática, mientras que en la versión Seuil pareciera deslizarse que allí la lógico-matemática es lo que se produce desde la fórmula escrita

Acerca de la entrada del término “inmixtion” en la obra de Jacques Lacan (nota filológica)

Pablo Peusner

El 21 de Octubre de 1966 Jacques Lacan pronunció una conferencia en el Simposio Internacional del Centro de Humanidades John Hopkins (Baltimore-USA) bajo el título *"Of Structure as an Immixing of an Otherness Prerequisite to Any Subjet Whatever*" 1. Dicha conferencia –conocida como "la Conferencia de Baltimore"- fue pronunciada en inglés, si bien incluyó algunos términos en francés –fundamentalmente cuando Lacan consideró dificultosa la traducción de los mismos.

A los lectores de lengua española se nos presenta un obstáculo serio al intentar traducir el título de la Conferencia: el término inglés "immixing" no tiene un equivalente en nuestra lengua. Las dos traducciones reseñadas a pie de página proponen los siguientes títulos:

- En "Lacan Oral": ***"De la estructura como "immixing" del prerrequisito de alteridad de cualquier sujeto" -***
- ***"Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine que non de absolutamente cualquier sujeto",*** tradujo Leonel Sánchez Trapani en la Revista Acheronta.

Realizaremos un breve recorrido situando el ingreso del término en la obra de Lacan para, a partir de su contexto, tomar posición en lo referente a una traducción posible. Este breve escrito debe considerarse una "nota a pie de página" a la sexta clase que dictara en "Apertura-Sociedad psicoanalítica de Buenos Aires" Alfredo Eidelsztein el día 25 de octubre de 2001 sobre "La ética del Psicoanálisis"; y fundamenta su interés en la pertinencia del término "immixing" en la definición del "sujeto" tal como se lo entiende en el marco de una ética propia del psicoanálisis:

> *"...cada vez que operamos con "sujeto" debemos tener en cuenta, cuál es la dimensión de Otredad que nos permita acceder él. Pero aunque nos permita acceder al "sujeto", no accedemos nunca al "sujeto" como tal —siempre es en este prerrequisito, en esta condición* sine qua non *que es "inmixturado" con "Otredad". La ética que yo propongo desarrollar es exactamente ésa: una ética que dice "no" a considerar, en Psicoanálisis, al sujeto sin Otredad. El sujeto sin Otredad se llama "Individuo". Y el individuo es el máximo ideal, el ideal fundamental de Occidente. Piensen en los ideales occidentales, los más radicales: "libertad", "sí mismo", "responsabilidad", etc. Todos ellos tienden al individuo"*2.

El término "immixing" (en inglés) supone una mezcla de elementos en la que la esencia misma de tales elementos está disuelta y participa de la mezcla. Esta condición impide, una vez disuelta su esencia, volver al estado anterior (el lector podrá ilustrar esta operación en la mezcla de mayonesa y ketchup para obtener salsa golf, tanto como en la preparación del clásico "Poxipol")

En francés existe el término "immixtion". Se trata de una palabra surgida en el Siglo XVI (del bajo latín, *immixtio*, de *immiscere*) cuyo significado es: "acción de inmiscuirse, de meterse" 3.

Cabe aclarar que el uso del término en la conferencia está restringido al título. Lacan no volvió a pronunciarlo a lo largo de su disertación en ninguno de los dos idiomas en que la realizó.

Revisaremos a continuación las referencias al término en la obra de Lacan.

1) "El seminario sobre La Carta Robada" (publicado en 1957)

> *"La pluralidad de los sujetos, naturalmente, no puede ser una objeción para todos los que están avezados desde hace tiempo en las perspectivas que resume nuestra fórmula: el inconsciente es el discurso del Otro. Y no habremos de recordar ahora lo que le añade la noción de la* ***inmixtión***4

> ***de los sujetos*** [immixtion des sujets], *introducida antaño por nosotros al retomar el análisis del sueño de la inyección de Irma" 5.*

Cabe recordar aquí, que este texto se trata de la versión "escrita" de algunas clases dictadas por Lacan en el Seminario 2 durante 1955. El párrafo citado, salió "ileso" de las correcciones realizadas por Lacan en al año 1966 con ocasión de publicar los "Escritos" 6. Sin embargo, es el mismo Lacan quien nos conduce a revisar las clases que, en el Seminario, dedicara al "sueño de la inyección de Irma" al afirmar que allí fue introducida la noción.

Se trata, básicamente, de la clase XIII del Seminario 2, titulada "El Sueño de la Inyección de Irma" (dictada el 9 de marzo de 1955). Reduciré las citas al mínimo necesario, tan sólo para ilustrar el clima en el que Lacan va introduciendo lentamente la cuestión[7].

> *"Hay dos operaciones: tener el sueño e interpretarlo. Interpretar es una operación en la cual intervenimos. Pero no olviden que en la mayoría de los casos también intervenimos en la primera. En un análisis no sólo intervenimos en tanto que interpretamos el sueño del sujeto-si es cierto que lo interpretamos-, sino que como ya estamos, a título de analistas, en la vida del sujeto, ya estamos en su sueño" 8.*

Lacan propone al analista como causa del fenómeno del sueño, causa "interna".

> *"La estructura del sueño nos muestra con claridad que el inconsciente no es el ego del soñante, que no es Freud en tanto Freud prosiguiendo su diálogo con Irma [...] Él, literalmente, se ha evadido [...] Se ha desvanecido, reabsorbido [...] Y, por último, otra voz toma la palabra[...]*
>
> *Este sueño nos revela, pues, lo siguiente: lo que está en juego en la función del sueño se encuentra más allá del ego, lo que en el sujeto es del sujeto y no es del sujeto, es el inconsciente"*[9]

En estos dos párrafos pone en cuestión el supuesto espacial. Este tipo de citas es el que favorece la respuesta a la pregunta de "por qué incluir la topología".

Un breve recordatorio del sueño de Irma (canónico del psicoanálisis, por cierto) ayudará a fijar el problema sobre el cual Lacan hace hincapié en la clase del Seminario. Se trata de la particularidad de un personaje del sueño: el Dr. M.

Nadie podría explicarlo mejor que Freud:

> *"Una persona mixta {Mischperson} [...] Pero aquí la imagen onírica se preparó de otro modo. No reuní rasgos pertenecientes a uno con los del otro, suprimiendo para ello ciertos rasgos de la imagen mnémica de ambos; adopté el procedimiento mediante el cual Galton*[10] *producía sus retratos de familia, a saber, proyectando las dos imágenes una sobre la otra; de ese modo; los rasgos comunes cobran realce, y los discordantes se borran y se vuelven desdibujados en la imagen. En el sueño sobre mi tío se realza la barba dorada como rasgo destacado de un rostro que pertenece a dos personas y es por tanto borroso. Además, ese rasgo contiene una alusión a mi padre y a mí mismo, por intermedio del encanecimiento" 11*

Es en este contexto que Lacan hace su referencia a "la multitud" de personajes en el sueño. Es decir que la "persona mixta o mezclada" de Freud, está mezclada al estilo de los retratos de Galton. ¿Estará Lacan intentando proponer pensar al "sujeto" como el resultado de "al menos dos" fotografías superpuestas?

> *"Se ha dado un paso. Tras la primera parte, la más cargada, imaginaria, al final del sueño entra lo que podríamos llamar la multitud. Pero se trata de una multitud estructurada, como la multitud freudiana. Por eso preferiría introducir otro término, que someteré a vuestra reflexión con todos los dobles sentidos que comporta: la inmiscusión de los sujetos.*
>
> *Los sujetos entran y se inmiscuyen en las cosas: éste puede ser el primer sentido. El otro es el de que un fenómeno inconsciente que se despliega en un plano simbólico, como tal descentrado respecto del ego, siempre tiene lugar entre dos sujetos" 12*

El resultado del recorrido supone diferenciar una "multitud" formada por muchos "individuos", de la "inmiscusión de los sujetos"; en la que, cada término debe ser considerado como un fenómeno "entre dos sujetos" (pocas clases más tarde, Lacan introducirá al Gran Otro)

Revisada la referencia, algunas líneas sobre la traducción española de los Escritos.

Cité, al inicio de este apartado, la versión de 1984. En la de 1975 decía:

> *"Y no habremos de recordar ahora lo que le añade la noción de la* ***intromisión de los sujetos*** [immixtion des sujets], *introducida antaño por nosotros al retomar el análisis del sueño de la inyección de Irma"*13*.*

En el libro "*1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en los Escritos de Lacan en español" 14*, Marcelo Pasternac aborda las diferencias en el criterio de traducción de ambas ediciones. Califica de " correcta" la traducción de Tomás Segovia (edición de 1975, donde aparece el término "intromisión"), pero señala que el uso por Lacan del término francés "immixtion" sufre en el texto una especie de deslizamiento hacia un valor neológico al relevar el significante alemán "Mischpersonen" utilizado por Freud. Este valor neológico habría sido obviado por el traductor. No ocurrió lo mismo en la revisión de 1984 realizada por Armando Suárez, quien fue sensible al hecho propuesto, "inventado" un término inexistente en lengua española: "*inmixtión*"[15]. Pasternac desdeña ambas. Lo cito a continuación:

> *"Propongo entonces: ni "intromisión" que es correcta abstractamente, pero inapropiada concretamente, ni "inmixtión" que no es palabra francesa ni castellana sino "entremezcla " 16*

El problema de la traducción, sigue vigente. El "purismo" de la lengua del que Pasternac es víctima, hace serie con el de Leonel Sánchez Trapani en Acheronta al proponer "mixtura" –invocando la necesidad de utilizar palabras de nuestro idioma siempre que fuera posible, reduciendo las desviaciones a contados tecnicismos (y el título de la conferencia ....¿acaso no lo era?)

2) "La cosa freudiana o sentido de retorno a Freud en psicoanálisis".

Apartado tercero: Orden de la cosa (conferencia del 7 de noviembre de 1955, publicada originalmente en 1956)

> *"Lo que distingue a una sociedad que se funda en el lenguaje de una sociedad animal, incluso lo que permite percibir su retroceso etnológico: a saber, que el intercambio que caracteriza a tal sociedad tiene otros fundamentos que las necesidades aun satisfaciéndolas, lo que ha sido llamado el "don como hecho social total" -todo eso por consiguiente es transportado mucho mas lejos, hasta objetar la definición de esa sociedad como una colección de individuos, cuando <u>la inmixión</u>*17 *<u>de los sujetos</u>* [l´immixtion des sujets] *forma en ella un grupo de muy diferente estructura" 18.*

Este párrafo fue totalmente reescrito en 1966. El término francés "immixtion" no estaba presente en la versión anterior. Se la transcribe a continuación:

> *"[...] lo que distingue a la sociedad humana de las sociedades animales: a saber que el individuo en ellas es tomado a título de unidad en una secuencia de intercambios más o menos circulares (o sea: a plazos más o menos largos) según las leyes de una combinatoria del don cuyo principio se le escapa y que carece de relación inmediata , ni siquiera indirecta, parecen decirnos los etnólogos, con sus necesidades"*19

Considerando que la Conferencia fue dictada en noviembre del ´55 (meses después de la clase sobre "la Inyección de Irma") podemos suponer que a esa altura, el término francés "immixtion" aún no había sido utilizado por Lacan. Puesto que su primera aparición fue en el "Escrito sobre la Carta Robada" – redactado en los años siguientes al seminario- estimo su introducción en el corpus lacaniano en algún momento entre la publicación original de "La Cosa Freudiana" en L`Évolution Psychiatrique Número 1 de 1956 (donde no estaba) y el año 1957 (fecha de la publicación de la reseña del "Seminario sobre la Carta Robada).

Si el párrafo anterior es verdadero, para titular su "Conferencia de Baltimore" Lacan utilizó la traducción inglesa ("immixing") de un término francés ("immixtión") que estaba introducido en su obra desde 1956/1957, vale decir, diez años antes aproximadamente.

Para no perder el hilo de la cuestión teórica que el término supone transcribo dos líneas presenten en ambas versiones del texto y que definen con total precisión una dirección para entender la ètica del psicoanálisis:

> *"Los términos para los que planteamos aquí el problema de la intervención psicoanalítica* <el modo en la relación de los seres hablantes> *hacen sentir bastante, nos parece, que la ética no es individualista" 20*

La entrada del término en este escrito tiene por función definir cierta lógica que, apartando al analista de suponer a su analizante participando de una "colección de individuos" (en el Seminario 2, hablaba de "multitud"), lo inscriba en la "immixtion".

Hasta aquí he trabajado en el terreno seguro garantizado por los Escritos. Lo que sigue será "tierra pantanosa": dos referencias[21] a los Seminarios que portan todos los inconvenientes de las versiones circulantes.

3) Seminario 14: "La lógica del fantasma" Clase del 15 de febrero de 1967

> "Estos hechos topológicos son extremadamente favorables para representar lo que en la alienación está en dos sentidos de operaciones diferentes: uno representa la elección necesaria del ´no pienso´ acorneado por el Es de la estructura lógica, y el otro un ´no soy´ que no se lo puede elegir más que de la alternativa que opone y conjuga el núcleo del inconsciente, como no tratándose de un pensamiento atribuible al je, instituido de unidad subjetiva que ha marcado lo que en la estructura del sueño he definido como ***la inmixión de los sujetos***, a saber como el carácter no sujetable, indeterminable, del sujeto asumiendo el pensamiento del inconsciente" 22.

Más allá de los problemas filológicos que producen las versiones del Seminario, aquí hay un intento de definición del concepto: "carácter no sujetable, indeterminable, del sujeto asumiento el pensamiento del inconsciente".

El traductor optó por una de las versiones del neologismo de Armando Suárez.

4) Seminario 19:"...Ou pire" – Clase del 14 de Junio de 1972

> *"Sí, por eso ahora puedo decir —y se puede entender— que no hay relación sexual y que hay un orden que funciona donde estaría esa relación y que en ese orden algo es consecuente como efecto de lenguaje. Hasta podríamos aventurarnos un poquito y pensar que cuando Freud decía que el sueño es la satisfacción de un deseo, ¿satisfacción en qué sentido? ¡Cuando pienso que todavía estoy en esto! Qué nadie, a pesar de todos los que se dedican a embrollar lo que digo, a hacer ruido, nadie haya entendido eso que es la estricta consecuencia de lo que dije y articulé de la manera más precisa en el 57, no, ni tampoco, ¡en el 55!. A propósito del sueño de la "inyección de Irma" que usé para mostrarles cómo se trabaja un texto de Freud, les expliqué, había algo ambigüo que está justamente ahí y no en el inconsciente, a nivel de sus preocupaciones presentes, que Freud interpreta ese sueño, sueño de deseo que nada tiene que ver con el deseo sexual, aún teniendo todas las aplicaciones de transferencia que ustedes quieran. ¡El término* ***inmixción de los sujetos*** *lo adelanté en el 55, ¿se dan cuenta? ¡17 años!" 23*

Personalmente, no creo que esta cita aporte mucho a la cuestión teórica, aunque certifica que la pertinencia de la idea estaba articulada allá por la década del cincuenta, exactamente en las clases que revisamos. La incluí para cerrar el bucle.

Con respecto a la traducción, el término "inmixción" es un neologismo respecto del cual Rodríguez Ponte no hace ninguna aclaración –es extraño que no haya tomado el de Armando Suárez.

Para concluir, es mi intención hacer notar que no he incluido comentarios teóricos ni explicaciones referidas al término que estamos estudiando. El verdadero motivo de esta omisión radica en lo reciente del hallazgo de este problema, tanto como en lo novedoso de considerar allí un "concepto".

Mi impresión personal es que, tanto los traductores como los revisores de la traducción, no consideraron que el significante en juego pudiera elevarse a la categoría de un concepto. De hecho, no conozco ningún artículo firmado por psicoanalista alguno que trabaje dicho significante en tanto "concepto ".

Es mi deseo que este breve escrito, contribuya al debate en torno de un concepto que nos permita acceder a mayor claridad en lo concerniente a una definición ética del quehacer del psicoanalista.

Notas

(1) Puede consultarse dicha conferencia en las siguientes fuentes:

a. En inglés/francés tal como fue pronunciada en www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque (también hay en el sitio una versión en francés)
b. En francés: Jacques Lacan "Autres Ecrits" – Ed.Seuil (2001)
c. En español: "Lacan Oral" (Ed. Xavier Bóveda) y "Revista Acheronta" nº 13 en www.acheronta.org/acheron13.htm

2 Eidelsztein, Alfredo "La ética del psicoanálisis" – 6ª clase (curso dictado en Apertura Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, el 25 de octubre de 2001) – Disponible en www.apertura-psi.org/cursos El neologismo "inmixturado" es del disertante.

3 Diccionario Petit Robert – pag.871 (ed. De 1970) confirmado en el Nouveau Petit Robert – pag.1129 (1993)

4 Los avatares de la traducción del término se abordarán en los párrafos siguientes.

5 En Escritos 1 – Ed.Siglo XXI (pág.10) – versión de 1984 corregida y aumentada.

6 Para realizar esta afirmación me apoyo en el trabajo realizado por Ángel de Frutos Salvador en su libro "Los Escritos de Jacques Lacan-variantes textuales" Ed.Siglo XXI (1994)

7 Paola Gutkowski me había recomendado hace un tiempo el recorrido de Lacan en esta clase, como un antecedente indudable al problema de la "immixion".

8 op.cit. pag. 232

9 op.cit. pag.241 (el subrayado es mío)

10 Se refiere a Sir. Francis Galton (1822-1917) médico, explorador y hombre de ciencia inglés.

> *"Inventor del dispositivo de los "retratos compuestos": sobreponiendo en una misma prueba fotográfica series de retratos de igual tamaño y de igual dirección en la posición, las particularidades se borran, los rasgos generales adquieren relieve y se va delineando gradualmente un tipo ideal en el cual se resumen los caracteres dominantes de la familia, de la nación o de la raza"* (Diccionario Enciclopédico Hispano-americano – Montaner y Simón Ed. – Barcelona (1887) tomo II – pag.145

11 Freud. S "La interpretación de los sueños" – Cap.III – en AE.IV – pag.300

12 Seminario 2 – pag. 243 (el subrayado es mío)

13 op.cit. pag.16

14 Op.cit. Ed. Oficio Analítico. Para el problema que estamos trabajando, recomiendo revisar pág.61 y 62

15 Como se verá más adelante, este neologismo fue escrito alternativamente como **"inmixtión "** e **"inmixión"** (ambos con carácter neológico). Me resulta imposible conjeturar el motivo de tal alternancia en los "Escritos". Tal vez, la misma fue otra de las desprolijidades tantas veces criticada en nuestras versiones españolas. De lo que no cabe duda, es que se ha obviado la posibilidad de que tal término fuera un "concepto". Todo mi breve escrito, apunta en la dirección contraria.

16 op.cit. pag.62

17 adviértase la variedad en la forma de escribir el neologismo (cf. mi nota 15).

18 op.cit. pag.398 de Escritos 1 (versión 1984)

19 op.cit. pag.398 de Escritos 1 (versión 1975)

20 op.cit. pág. 399(cito la versión de 1984, la original apenas difiere)

21 Aclaro que no son las únicas.

22 versión firmada por Pablo G. Kaina.

23 La versión corresponde a Ricardo E. Rodriguez Ponte realizada para la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Política del psicoanálisis

Presentación

Luis Camargo, Sara Hassan, Michel Sauval

Desde la pubicación del último número de Acheronta hasta hoy –a horas de despedir el año 2001- el mundo cambió. Dos torres gigantescas y parte del Pentágono cayeron arrastrando con sus escombros no sólo vidas humanas inocentes, sino emblemas y símbolos tenidos por eternos dada su condición de inexpugnabilidad. La mudez del horror a poco de andar viró a proclamas de venganza guerrera, rugidos de león herido que en su odio especular arrasó con un pueblo de sobrevivientes comandados por una –no la unica- de las formas del fundamentalismo. En el país desde el cual estas líneas son escritas –la Argentina- un pueblo expulsa a sus gobernantes por la ventana tan sólo a batir de cacerolas, melodía que ni siquiera las balas de goma de los nostálgicos de la última dictadura militar lograron sincopar. En estos mismos instantes, las mismas cacerolas les recuerdan a los nuevos gobernantes – que se suceden como bolas de billar en idéntica tronera- que también a ellos van dedicados los bises.

¿Es factible prologar una sección que lleve en su título el término "política", aún cuando ésta se refiera al psicoanálisis, sin recordar los avatares frescos de nuestra contemporaneidad social, que como éstos –y cientos más- no son sino el resultado de las significaciones y las traducciones actuales en las realidades sociales de ese término? Tal vez sí sea factible: nosotros preferimos su mención. Pero acaso, lo que sí es improbable, es que cada quien que lea los artículos de esta sección no vea atravesar en los meandros de su lectura, cuando no por la referencia directa –en particular a los primeros-, por la asociación mental, conceptual, libre o la que sea, a alguno de estos hechos, a alguna resonancia singular y puntual de los virajes que nuestro mundo, segregacionista, globalizado, neoliberalizado y fundamentalizado va tomando mientras transita el hall de entrada del nuevo siglo. Mientras muchos psicoanalistas estallan en argumentaciones para defender –religiosamente, por qué no decirlo- sus escuelas y escuelitas, ese mundo, este pais, estalla en y por sus propios "ismos".

En "**Travessia da fantasía e identificação ao síntoma: lógica ou política?**", ***Marcio Peter de Souza Leite*** plantea la cuestión de la política del tratamiento, manteniendo hasta el final la pregunta por la lógica en juego: excluyente o inclusiva (ou...ou..).Recorre para tal fin las dos vertientes diferentes que J.A. Miller reconoce como orientacion de Lacan para el final del análisis, planteándose la posibilidad de su articulación. A partir de puntuaciones de los últimos seminarios de Lacan, surge una "ruptura de la causalidad entre el significante y el goce". El significante surge tanto como mortificador cuando como vivificador del cuerpo, cambiando la relacion de fuerzas entre sintoma, fantasia, cuerpo y goce en relación al final del análisis y su posibilidad de formalización, articulando cuestiones que fueran decretadas por alguna escuela lacaniana como inarticulables.

Pablo Fridman, en su trabajo "**De la invención del síntoma a la solución ideológica (Marx por Lacan)**" propone que examinar la subjetividad contemporánea sin el legajo de Marx sería imposible: pero tampoco sería posible sin hacerlo con las marcas que dejan en la cultura Freud primero, Lacan después. Para ello traza su recorrido poniendo al inicio el análisis del famoso homenaje que Lacan le rinde a Marx como "inventor de síntoma", desarrollando el estatuto de "invención" para el psicoanálisis, y ubicando al síntoma como producto de una estructura en falta. La solución ideológica –tenga el cuño que tenga, incluso el de redención proletaria- no sería sino la ilusión de erradicar la falla de la estructura. Es esa misma falla ubicada en lo llamado "social" lo que enuncia implacabemente la teoría de Marx, y a la que el aporte de Lacan tendría ocasión de ayudar a levantarle los velos totalizantes que pudieran haberla cubierto con el correr del siglo XX.

"**Lazo social**" es el nombre del artículo de ***Beatriz Taber***, y recorre las distintas conceptualizaciones que sobre él se han realizado en el interior del psicoanálisis, desde Freud a Lacan, haciendo paradas en el pensamiento de analistas que específicamente se dedicaron a pensar y trabajar con y desde lo grupal, lo institucional y lo colectivo, tal el caso de Bion y Pichon Rivière. De ese itinerario inicial, se pregunta si no habrá otra otra manera de lo colectivo que no remita a la intuición freudiana sobre la pérdida de libertad del individuo. Ese interrogante abre al análisis de dos actos propuestos por Lacan: el pase y la disolución. La estación de llegada del trabajo de Taber es abordada por el andén de una filósofa y analista política, Hannah Arendt (1906-1975), cuyas obras más conocidas son *Los orígenes del totalitarismo* (1951) y *Eichmann en Jerusalén* (1962-1963), que le permiten a la autora del artículo poner en tensión dos de las

premisas de la modernidad, libertad e igualdad, y fijar posición respecto del lugar del analista en la "política", que al decir de Aristóteles son "todos los asuntos que se refieren a la ciudad".

"**Lo perverso en el discurso social y político**" es un trabajo de ***Norma A. Marcia Maluf***, y tal como la autora misma lo presenta, es un intento de articular problemáticas y categorías de las ciencias sociales con la teoría psicoanalítica. Y de éste elige como articulador central el concepto de "perversión", en su matiz de voluntad de goce que proviene del Otro (Lacan), pero también como voluntad de verdad (Foucault), condicionada y determinada por el Poder. De allí se interroga por la preeminencia de la transgresión en nuestra cultura, que apunta paradojalmente a otra ley, cuyo mandato prescribiría esas formas del goce, el delito, la transgresión, pero también el discurso sobre ellos, mostrando otra preeminencia, las de los significantes de la violencia. La última parte del trabajo, dedicada al campo de la identificación, aporta nuevos elementos para seguir la línea investigativa propuesta por Fridman en su artículo presentado en esta sección.

En "**De l'Etat et/ou de quelques autres**", ***Robert Levy*** analiza y discute el alcance del agregado "*y algunos otros*" con que Lacan corrigiera (a partir del 74), su famosa fórmula (de la proposición de octubre del 67) sobre la autorización del analista: "*l'analyste ne s'autorise que de lui meme*" ("*el analista no se autoriza sino de él mismo*"). Teniendo en claro que adoptar esta versión "ampliada" de la fórmula lacaniana implica adherir a la idea de que la "autorización" dependa también de otros, podremos entonces seguir el cuestionamiento que hace Robert Levy a toda posible relación entre estos "algunos otros" y el Estado, ubicando esta distancia o tensión en el eje de la oposición que existe entre psicoanálisis y psicoterapia. Para Levy, "*ningún diploma sabría responder a la necesidad de la garantía del acto analítico. En cambio, las instituciones analíticas que pretenden formar analistas son las únicas que disponen de los dispositivos específicos de verificación (repérage) del acto y del deseo del analistas según las modalidades y las formas que ellas mismas se han dado para lograrl*o".
Al respecto, podríamos recomendar ver también las diferencias que, entre autorización y garantía, subraya Pura Cancina en el reportaje que le hiciera Gerardo Herreros en el reciente Lacanoamericano de Recife.

Manuel Baldiz contribuye a esta sección con el artículo "**Primacía femenina en el mundo psicoanalítico**" reseñando distintas posiciones y acaso prejuicios que se han elucubrado respecto al mentado "machismo" en la teoría freudiana, al tiempo que analiza posibles razones de la primacía numérica de las mujeres en la práctica del psicoanálisis -tanto analizantes como analistas-. Para ello, aborda la cuestión desde tres planos: uno que tentativamente califica de sociológico, y en el cual se trabaja la posible presencia de los atributos de la función materna tras el ropaje de la elección profesional; un segundo plano, en el cual tratará de demostrar lo infundado de la acusación que tilda de "machista" al psicoanálisis, poniendo de relieve el verdadero estatuto del falo y la castración en la teoría freudiana; y finalmente, un tercer plano, en el cual se trataría de postular una posible afinidad lógica o estructural entre la posición femenina y la analítica, para la cual el auxilio del concepto de objeto *a* en Lacan es absolutamente indispensable, en el punto en el cual éste hace de baza al lugar del analista como semblante de él en su posición, implicando en ella el no-tener, el hacer algo con ese no-tener, que es lo propio de la posición femenina.

La sección finaliza con un breve artículo de ***Hugo Pisanelli***, caracterizado en su título por sendos signos de interrogación, lo que armoniza bien con el espíritu de las primeras líneas de esta presentación. **"¿Que malestar?¿Qué cultura?"** bordea la "locura" (referencia al deseo loco del Otro) que puede estar caracterizando a nuestros tiempos y nos advierte que la cultura actual, a más de producir malestar, nos brinda los senderos por los cuales se puede gozar de él. En la "elección" de qué hacer con ellos, acaso allí se juegue no sólo la ética de psicoanálisis sino también su política.

Por alguna razón que no alcanzo a comprender del todo, me siento tentado a cerrar esta presentación con las palabras que Freud brinda a un entrevistador –George S. Viereck- cuando ya el maestro atravesaba su septima década. Al despedirlo a Viereck, junto al apretón de manos, le dijo *"No me haga aparecer como un pesimista, yo no desdeño al mundo, expresar desprecio por el mundo es sólo otro modo de cortejarlo, de ganar audiencia y aplausos! No, no soy un pesimista, no mientras tenga a mis hijos, a mi mujer y a mis flores!"*. Y mientras sonreía, agregó: *"Afortunadamente las flores no tienen ni carácter ni complejidades. Amo mis flores. Y no soy infeliz –al menos no más infeliz que los otros*". (De la entrevista a Freud publicada en Conjetural N°31.)

Ver también el índice completo de artículos agrupables como "*política del psicoanálisis*"

Travessia da fantasía e identificação ao síntoma: ¿lógica ou política?

Marcio Meter de Souza Leite

I - Política do tratamento e fim da análise

Uma das significações da palavra política refere-se à habilidade no t rato das relações humanas com vista a obtenção dos resultados desejados. A palavra política, aplicada à psicanálise permite diferenciar, tanto um uso referido à política em geral, como à política da psicanálise ou à politica do tratamento. 1

Lacan no escrito *A direção do tratamento e os pincipios de seu poder 2* introduziu na direção do tratamento a clássica tripartição feita Clausewitz entre tática, estratégia e política, assimilando-os respectivmente à interpretação, à transferencia e à finalidade da análise. Desde este ponto de vista, tática e estratégia organizam-se a partir de uma política, que por isto mesmo, no caso da psicanálise, refere-se aos (cito Miller) *raciocínios e argumentações que concernem a finalidade do tratamento 3.*

Na teoria dos jogos, o recurso à estratégia depende de uma política, que a pode ressignificar, tornando possivel enganar o adversário, o que pode ser feito de duas maneiras: o engôdo e o blefe. O engôdo seria não seguir as regras do jôgo, ou seja seria colocar-se fora da convenção significante. O blefe, consiste em não seguir o plano que se pode deduzir do emprego da tática, e trata-se de uma estratégia possivel de ser incluida na política do jogo.

No texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão depois de Freud 4* Lacan, referindo-se à sessão analítica, fazendo mais uma vez fez uso de uma metáfora bélica, no afirma: *... se posso fazer meu adversário cair no engodo com um movimento contrário a meu plano de batalha, esse movimento só exerce seu efeito enganador na medida em que eu o produza na realidade para meu adversário... é claro que, minha movimentação de tropas de há pouco pode ser compreendida nesse registro convencional da estratégia de um jogo, onde é em função de uma regra que engano meu adversário, mas, nesse caso, meu sucesso é avaliado na conotação da traição, isto é, do Outro que garante a Boa Fé 5*

Quer dizer qualquer política, inclusive a da direção do tratamento analítico, está imersa em uma convenção significante. A teoria dos jogos demostra que nos casos de alguns jogos, onde o jogo é de soma zero e a informação perfeita (ex. jogo de xadrês) a partida está totalmente determinada. A conversação entre os jogadores não influi no resultado porque as estratégias ótimas existem idependentemente deles. Para outras situações, (ex. jogo de pôquer) o blefe está incluido na previsão das estratégias e forma parte das jogadas possíveis e suas intervenções aparecem no cálculo. Ajustando esta condição à ação analítica , Lacan no texto *A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud na psicanálise 6,* no apartado a *ação anaíitica*, referindo-se à que o analista intervém na dialética da análise cadaverizando sua posição, diz que convém ao analista que ele esteja advertido da diferença radical entre o Outro a quem sua fala deve endereçar-se e a esse segundo outro, que é o que ele vê: *o que se chama lógica ou direito nunca é nada além de um corpo de regras que foram laboriosamente ajustadas num momento da história, devidamente datado e situado por um sinete de origem, ágora ou foro, igreja ou partido. Nada esperarei dessas regras, portanto, fora da boa-fé do Outro, e, em desespero de causa, só me servirei delas, se o julgar conveniente ou for obrigado a isto, para divertir a má-fé 7*

Posteriormente, no seminário XVI, Lacan assimila o conceito marxista de mais-valia ao objeto a, o que possibilita articular a política ao sintoma e sua interpretação, com o gozo, e com os discursos que o regulam. No seminário XVII Lacan justifica esta aproximação: *só é factivel intrometer-se no político se se reconhece que não há discurso, e não só analítico, que não seja do gozo, ao menos quando se espera dele o trabalho da verdade. 8*

Coerente com esta posição, em *Lituraterre 9* Lacan aproxima a política da psicanálise ao que depois chamaria de *semblante*: *o sintoma institui a ordem em que se revela nossa política, implica por outra parte que tudo o se articule por esta ordem é passível de interpretação. É por isto que tem justa razão por a*

psicanálise como cabeça da política. E isto poderia não ser muito fácil para o que foi considerado como política até aqui, se a psicanálise tivessse conhecimento disso.

O conceito de gozo ressignifica o enfoque econômico da metapsicologia freudiana centrado numa energética, para um enfoque econômico centrado no que Lacan chama de *economia política do gozo* , o que implica que o gozo como tal tem uma distribuição que é efeito da estrutura do discurso. A idéia da distribuição do gozo como efeito da estrutura do discurso, refere-se à definição de economia política como ciência das leis da produção, da distribuição e do consumo das riquezas, ao que os tratados de economia acrescentam a circulação das riquezas. 10

A produção do gozo é coextensivo a uma economia política porque, enquanto satisfação da pulsão, o gozo impõe uma relação com a contabilização da satisfação, e na analogia com a economia politica, pode ser pensado em termos de ganho e perdas. O sistema simbólico introduz para o falante, no que se refere à satisfação sexual, como efeito da desnaturalização operada pelo significante, uma dimensão de perda de gozo.

Porém a perda principal a que o sujeito está submetido é a perda de amor, e esta ameaça faz o sujeito renunciar ao gozo, produzindo o paradoxo da ética que é o fato de que quanto mais virtuoso o sujeito, mais ele se recrimina, produzindo um gozo que equivale à renúncia da satisfação, pois quanto mais se renuncia ao gozo, mais o super-eu se faz exigente.

O objeto a definido (no seminário XVI) como *preparado especialmente pela sua estrutura para ser o lugar da captura de gozo 11*, o coloca numa dupla função: a de de causa de desejo, o que o faz responsável da mortificação do corpo pelo significante, e também na função de captura deste plus, deste excesso de gozo, que é a recuperação de uma perda, que é a perda de gozo devido à renúncia do gozo.

A esta função do objeto a como recuperação de gozo, Lacan chamou de *mais-de-gozar,* relacionando-o com o conceito marxista de *mais-valia* e com *lustgewinn*, ganho de prazer, introduzido por Freud na análise dos chistes.

Previlegiando-se então o uso da palavra política, que a relaciona com a tática e estratégia, e também com a *economia política*, pode-se inferir que a política da sessão analítica decorre da orientação que visa possibitar o fim da análise que leve em consideração o sintoma como modo de gozar. Por isto uma política para a sessão analítica deve se valer de uma concepção de fim de análise que considere uma economia (política) do gozo, o que faz o analista ter de valer-se da (cito Miller) *redução do fator quantitativo* 12 visto que o significante não tem só o efeito de mortificação do corpo, mas é causa do gozo, e produz libido sob forma de *mais-de-gozar.*

II- Fim da análise: travessia da fantasia, identificação ao sintoma

De que maneira uma política do tratamento poderia articular-se com uma lógica do tratamento?. J A Miller no texto *introdução à lógica da tratamento do pequeno Hans, segundo Lacan*, 13 opõe a estrutura do discurso à lógica do tratamento. A estrutura do discurso comporta transformações decorrentes da distribuição do gozo, havendo uma circularidade infinita decorrente da estrutura permutativa dos discursos. A lógica do tratamento pelo contrário, apoia-se na idéia de que para o sujeito há um número limitado de significantes essenciais que permutam, e quando estas permutações ocorrem há uma mudança qualitativa que permite a possibilidade da conclusão do tratamento. Desta forma a questão da conclusão do tratamento deve colocar-se em respeito à repeticão de gozo, o que o que torna necessário uma questiona se existiria uma lógica formalizável do fim do tratamento.que vá além da estrutura do discurso

A formalização do final de análise, (Miller 14), encontrou em Lacan duas vertentes diferentes: uma primeira, que não constitui propriamente uma doutrina do fim de análise, se daria através da proposta da desidentificação ao falo, que centrada na noção de cumprimento da metáfora paterna, institui o Outro.

Uma segunda vertente ocorreria não como uma desidentificação ao falo, mas com a queda do objeto a. Esta posssibilidade, ao contrário da desidentificação fálica que institui o Outro, produz o desvanecimento do Sujeito Suposto Saber, o que ocorre pela redução libidinal da fantasia, que é foi formalizado como travessia, tendo como efeito uma destituição subjetiva, e revelando-se o segrêdo do gozo do Sujeito.

Há também em Lacan a conciliação entre estas duas vertentes, pois além do efeito semântico do significante, também existe uma outra face do significante, a letra, que tem função de gozo, mas está fora da significação. A este dupla função do significante é o *sentido-gozado,* entendido como efeito do investimento libidinal na significação.

Antes de ser relevada a aspecto do significante como produtor de mais-de-gozo, o que ressignificou o lugar do corpo na psicanalise, a ação analítica apontava ao cálculo do significado a partir dos tipos de articulação dos significantes, apresentados por Lacan como metáfora e metominia, não há possibilidade de cálculo da libido. É esta perspectiva que deve orientar a política do tratamento, pois o ato analítico ao se produzir entre a redução significante e a redução quantitativa, 15 produz uma ruptura de causalidade entre o significante e o gozo, visto a libido investir o efeito semântico do significante. Como é justamente na fantasia que a libido se articula ao efeito do significante, o desinvestimento libidinal da fantasia determina o fim da análise como passe, e por isso a política da sessão analitica, que visa à travessia da fantasia, aponta a um desivestimento da fantasia, que é o que Lacan denominou travessia da fantasia.

Mas se o significante não tem somente efeito de mortificação do corpo, mas é também causa do gozo, o significante não atrai a libido, mas a produz em forma de mais-de-gozar, e é a isso que é o que Lacan chama de sintoma, referindo-se a que a própria fala está implicada no gozo, como aponta o conceito de *falasser*

O sintoma vai além da fantasia concebida como efeito do um corpo mortificado pelo significante. Se o significante mata o gozo, da mesma forma o produz fazendo que a mortificação do corpo pelo significante não seja o essencial, pois o significante tem uma incidência de gozo sobre o corpo, e é a isso que Lacan chama de *sintoma*, pensando-o como um real, que através de seu efeito de mais-de-gozar determina o regime de gozo do ser falante.

A formalização do fim da análise, concebido como travessia da fantasia, encontra uma complementação na noção de *identificação ao sintoma*, 16 que seria um equivalente a um *eu sou como eu gozo 17*, o que retira o fim da análise de estar referida unicamente a um desinvestimento libidinal, e a coloca como *saber haver-se aí com seu sintoma 18.* O sintoma assim pensado não é mais mensagem, mas função da letra que resulta dos acidentes da história, na medida que a letra é o que condiciona a história, e por isto tem valor de gozo Esta redução do sintoma à letra produz uma renovação do estatuto do simbólico, produzindo com isto uma *varidade* (verdade mais variedade) do sintoma, na medida que sua variedade está marcada por uma verdade irredutível.

O inconsciente formalizado como inapreensível, é (cito Lacan) *alguma coisa que vai mais longe que inconsciente 19 ,* marca a dimensão da impostura, do engano, da mentira do simbólico, introduzindo uma inacessibilidade do real, fazendo com que o inconsciente deva ser apreendido fora de uma busca do sentido.

Seria então possível articular-se *travessia da fantasia* com *identificação ao sintoma*? Seria possível conciliar uma lógica do tratamento analítico com uma política do tratamento? Como entender a conclusão do relatório da Escola da Causa Freudiana, apresentado no primeiro congresso da Associação Mundial de Psicanálise *O passe e os destinos psicanaliticos do sintoma,* que afirma que a identificação ao sintoma não deve ser correlacionada à travessia da fantasia nem de forma necessária,nem de forma suficiente?

Tomemos a proposta feita por J A Miller do *passe perfeito 20*. Passe perfeito seria o caso em que se observasse no final de uma análise um desinvestimento súbito e radical da relação com o analista, com a consequencia da expulsão do sujeito para fora do discurso analitico. Esta expulsão subjetiva aconteceria quando o gozo primordial suprimido é colocado em oposição ao sujeito. Dentro deste raciocínio o objeto a em oposicão ao sujeito deixa o lugar que tinha na fantasia, perdendo sua função de causa do desejo do analisante. Ou seja o objeto a deixa de ser semblante e se torna real para o sujeito, fazendo do simbólico semblante em função de sua inconsistencia.

O passe perfeito previlegia a relação *sujeito barrado-objeto a* , que é a escrita da fantasia. O passe perfeito comporta um desvinculação ao analista diferente de uma desidealização, pois é um desivestimento libidinal que corresponde ao que Lacan chamou de travessia da fantasia. Porém não se atravessa um sintoma, um sintoma tem que se viver com ele, um sintoma implica em saber haver-nos com ele, o que faz com que o passe não reduza ao desivestimento libidinal.

Como limite ao passe perfeito pode-se apontar que a travessia da fantasia concebida como desivestimento da fantasia não modifica a permanência da libido, o que mantém o sintoma como modo de gozar. Daí a solução introduzida por J A Miller do *parceiro-sintoma*, ou seja o Outro como meio de gozo, pois se o gozo é auto-erótico, autístico, mesmo assim inclui o Outro, porque *o gozo se produz no corpo do Um através do corpo do Outro 21.*

A identificação ao sintoma e a travessia da fantasia, pensada desde o modelo do passe perfeito, concordam na produção de uma renúncia ao simbólico, fazendo da travessia da fantasia uma travessia do simbólico ao real, o que torna possível que a identificação ao sintoma possa decorrer de um fim de análise concebido desde a perspectiva da travessia da fantasia. A correlação entre estas duas formalizações do fim de analise, na conversação do Rio de Janeiro em 1998,foi comparada por J A Miller à uma questão liliputiana, aludindo a um debate sobre o lado correto pelo qual se deve começar a comer um ovo.

III- O real vence o verdadeiro

Decorrente da travessia do simbólico ao real, é um erro supor que o analista interpreta o inconsciente, pois a interpretação é primordialmente a do inconsciente 22. O inconsciente quer ser interpretado, e como interpretar é descifrar, desde a mudança de perspectiva que comporta uma enfase no real, coloca-se a atenção não mais no sentido consequencia do descimento, mas no gozo do ciframento

A possibilidade de se produzir uma ruptura entre significante e o gozo deve-se a que a libido investe o efeito semântico (semântica enquanto leis de transformaçào do sentido) do significante, e foi a isso que Lacan chamou de *sentido-gozado* que é o investimento libidinal da significação enquanto efeito semântico do significante. O fim da análise depende de um desivestimento da fantasia, que corresponde à travessia da fantasia. Como o significante não só mortifica o corpo como também tem uma incidência de gozo sobre o corpo localizado no sintoma, J A Miller 23 propõe uma mudança de perspectiva para ação analítica que vise o sintoma como um além da fantasia, como um obstáculo ao fim da análise. Então se *o passe não é um simples caso de desivestimento libidinal 24* , impõe-se a questão do modo de gozar de cada um, o que aponta a o Outro definido como modo de gozo, chamado por Miller de *parceiro-sintoma*.

E como então ir além do semântico, se o real exclui toda espécie de sentido? J A Milller no curso *A experiência do real no tratamento analítico 25* opõe a interpretação como decifração referida ao sentido do sintoma, à interpretação como desarranjo, referida ao gozo. A decifração diz respeito ao recalcado e seu retorno, o desarranjo se refere ao inconsciente não recalcado. A interpretação como desarranjo introduz a noção de *falasser,* o que possibilita abordar o corpo vivificado pelo significante. No *falasser* a função do inconciente se completa com o corpo, com a que há de real no corpo. Por isso o sintoma deve ser pensada a partir da fantasia e isto é o que Lacan chamou de *sinthoma*. Por isso há que se reter o escrito na palavra e conduzir o sujeito aos significantes unários, insensatos, que funcionado como *fenômenos elementares*, produzem um desciframento que não dá sentido.

Será então a sessão analítica, proposta como uma unidade a-semântica, que visa apontar ao sujeito seu gozo, uma questão da lógica, ou da política do tratamento?

Notas

1 Miller, J A, Politíca Lacaniana, Biblioteca de la colecion Diva, Bs.As, 1998.

2 Lacan, J., in Escritos, J. Zahar Editor, R.J.,1998, p.591

3 Miller, J. A., op. Cit.

4 Lacan, J., in op. Cit.p.496

5 Lacan, op. Cit, p. 529-30

6 Lacan, J.,op. Cit., p. 402

7 Lacan, J., op. Cit.,p. 432

8 Lacan, J., Sem. Livro XVII,O avesso da psicanálise, J. Zahar editor, R.J., 1992

9 Lacan, J., in Literature, Paris, 1971, num 3, p. 3-10.

10 Lalande, A., Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia, Martins Fontes, S.P., 1993

11 Lacan, J., De um Outro a um outro, 1968-69, sem. Inédito.

12 Miller, J. A., La logica de la cura, EOL, Bs. As, 1993, p. 9.

13 Miler, J. A., O osso de uma análise, Biblioteca Agente, Salvador, 1998.

14 Miller, J.A., op. Cit.

15 Miller, J. A., op.cit.

16 ibid

17 ibid

18 Lacan,J., L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre, sem. Inédito, 11 nov. 1976

19 ibid.

20 Miller, J. A., El pase perfecto, in El peso de los ideales, Ed. Paidos, Bs As, 1999, p. 137

21 Miller, J. A., O osso da analise, op. Cit., p 107.

22 Miller, J. A., La i nterpretacion al reves, in Entonces SSSH..., Minilibros Eolia, Bs. As., 1996, p.7.

23 Miller, J. A., O osso de uma analise, op. Cit.

24 Miler oJ. A., O osso de uma analise, op.cit.

25 Miller, J. A., curso 1998-99, inédito, aula de 27 de jan 1999.

De la invención del síntoma a la solución ideológica
(Marx por Lacan)

Pablo Fridman

"Rendí homenaje a Marx como inventor del síntoma. Sin embargo, este Marx es el restaurador del orden, por el solo hecho de que reinsufló en el proletariado la dimensión/dicha-mansión *(dit-mansion)* del sentido. Bastó con que al proletariado lo llamara así."[1]

Esta afirmación de Lacan, en uno de sus últimos escritos, viene a propósito de destacar cómo en ciertas oportunidades el sentido puede aplastar los efectos de una invención. De otro modo, ya lo había destacado antes cuando advirtió que la religión puede "ahogar en sentido" a la humanidad y "curarla del psicoanálisis"[2] (o sea que la reinsuflación de sentido que produce permanentemente la religión sirva para suturar los efectos que el psicoanálisis como invención produce en la cultura), o de igual manera que el propio psicoanálisis -olvidado de las premisas freudianas- pueda establecerse como una religión más desde su práctica. El momento de esta cita referida a Marx es el que sucede a la disolución de la Escuela Freudiana de París, y por lo tanto la referencia que remite a otras del mismo carácter pronunciadas antes reafirma su interés en relación con esa circunstancia en particular (sin dejar de considerar que la preocupación de Lacan por apartar al psicoanálisis de una práctica religiosa se mantiene a lo largo de toda su obra).

Se encuentra allí una suerte de síntesis de la lectura que hace Lacan del pensamiento de Marx, señalando en ese pensamiento dos aspectos aparentemente contradictorios: inventor del síntoma y restaurador del orden.

En otros términos, se pueden advertir en esa reflexión dos instancias que no han perdido su valor referencial y problemático más allá de los avatares políticos e históricos, y que han signado definitivamente la cultura de nuestro tiempo. De modo tal que ya no podría hacerse un examen de la subjetividad contemporánea sin Marx, pero tampoco sin las marcas que se producen en la cultura a partir de Freud primero, y de Lacan después.

Inventor del síntoma

Se trata en esta cita de 1980 de Jacques Lacan de la reafirmación de una idea ya antes formulada: Marx, antes que Freud, inventa el síntoma..., sin la clínica psicoanalítica. ¿Qué es "inventar" en este contexto?

El estatuto de la invención remite a un trabajo, donde lo nuevo no es *ex-nihilo* (de la nada) sino el resultado de una operación, lo que no quita en el resultado de esa operación un margen impredecible, imposible de calcular. En relación con el agujero que lo constituye, el sujeto hace trucos *(trucs* -trucos- es homofónico de *trou* -agujero- en francés), el traumatismo *(troumatisme)* genera una respuesta, respuesta fallida... pero respuesta al fin. Es desde allí que se enuncia esta afirmación: "Para todo saber es preciso que haya invención, esto es lo que sucede en todo encuentro, en todo encuentro primero con la relación sexual"[3]. El para todo conforma un universal: no hay encuentro primero con la relación sexual entendida siempre como traumática -imposible de escribir-, que como producto de ese encuentro no conlleve un saber..., que a la sazón deberá ser inventado. No es otro el legado de Freud: si hay que matar al padre, esto no ocurre sin inventar un saber. A esto él lo llama "la castración", que no es otra cosa que lo que determina el pacto entre los hijos. Pero no es la invención de saber obra de la voluntad inspirada o una regla por cumplir, sino que es la única respuesta posible del efecto de atravesar lo real. Atravesamiento que siempre es un bordeamiento porque la invención no domina lo real.

La invención supone, entonces, un encuentro inevitable con lo real. Pero hay que explicitar de qué real estamos hablando: no hay un solo real. Si bien Lacan define el sujeto del psicoanálisis como el sujeto de la ciencia, el lugar que ocupa la subjetividad en la ciencia y en el psicoanálisis es bien diferente. El real de la ciencia es correlato de la forclusión del sujeto, el real del psicoanálisis es el de la división subjetiva. La ciencia, para acceder a sus fines, debe expulsar todo vestigio de subjetividad, tanto desde el investigador como desde el campo de investigación. Esto es condición necesaria y excluyente del trabajo científico.

La ciencia y el psicoanálisis inventan de modo diferente, en una diferencia que es estructural. El real con el que se encuentra Marx es el que se topa un sujeto en su síntoma, pero de distinta manera. El real de Marx es un real que encuentra su tratamiento por la ciencia, lo cual no lo priva a Marx de la posibilidad de inventar. Ante la imposibilidad de escribir la relación sexual, el sujeto responde con su barradura y su síntoma, la ciencia inventa una escritura que pretende escribir esa imposibilidad. El proletario en el que converge la invención marxista no es un sujeto dividido, ya veremos por qué.

Entonces, ¿qué consecuencias tiene la invención de Marx para el psicoanálisis? ¿Por qué Marx es inventor del síntoma? Su invención no se limita al examen de lo sintomático económico-político, no hay en Lacan aclaración alguna, ni especificación: Marx es el inventor del síntoma (a secas), sin el aditamento de síntoma para la ciencia o para la economía. Se infiere ahí que la dimensión de síntoma escapa sobradamente al estudio sociológico o económico. Marx inventa el síntoma que luego tratará el psicoanálisis, sin ser psicoanalista, anticipándose a Freud. Inventa el síntoma como producto de una estructura en falta.

Pero, como dice Pierre Bruno[4] al comentar el escrito de Jacques Lacan llamado "Del sujeto por fin cuestionado"5 al cual se refiere como "la reserva que pone Lacan a Marx luego de su enfático homenaje al inventor del síntoma [...] Pero no hay por qué escamotear el salto freudiano, del cual podríamos captar la incidencia diferencial en una formulación simple: mientras que, para Marx, el síntoma lo es *de una verdad, para Freud el síntoma es verdad.* [...] Sin esta conclusión no hay modo, diría, de elucidar la razón de la separación, promovida por Lacan, en una segunda fase de elaboración, entre síntoma social (Marx) y síntoma particular (Freud)".

No es igual síntoma particular que síntoma social, pero la estructura que determina a ambos en sus efectos, en su falla, es compartida. El síntoma es ese punto de inflexión entre el vacío de la estructura y la posibilidad del sentido. Es el punto de entrelazamiento de lo simbólico y lo real.

La estructura del ser hablante es la falla que lo constituye, de un modo tal que ésta lo precede. El sujeto es una respuesta a la falta. El síntoma es lo único que puede hacer consistir en la relación posible del sujeto en lo real, es lo único que puede producir una síntesis (síntesis fallida, pero síntesis al fin). Es en su función de anudamiento que permite una cierta consistencia, con la cual el sujeto puede identificarse, vanagloriarse o padecer.

Si el sujeto no es como materialidad, el objeto no es..., el Otro no es..., lo único que puede hacer las veces de algo que es... es el síntoma, es en definitiva el único punto de amarre posible con aquello que se presenta como inefable en la estructura, lo significativo es que a veces se lo señale como ajeno y disociado de lo propio. Lo verdaderamente sorprendente es que el sujeto busque su verdad por la vía de otorgarle un sentido al síntoma, darle una explicación. Lo que determina que la demanda sea poner al abrigo del sentido, el goce que el síntoma conlleva inexorablemente.

Marx

Karl Marx fue el primero en sostener que la razón social se apoya en un equívoco que es estructural. Lo que se ha querido presentar como la posibilidad de un gran pacto social en el racionalismo[6] entre partes interdependientes, es en realidad una yuxtaposición de intereses opuestos e inconciliables. Todo lo que conocemos como vínculo social se sostiene en una contradicción absoluta.

La organización social se reduce a dos clases sociales: los que detentan la propiedad de los medios de producción (burgueses), y los que deben vender su fuerza de trabajo (proletarios), justamente por no poseer ningún elemento que transforme la materia prima en productos elaborados. El interés de los burgueses es pagar lo menos posible por la fuerza de trabajo que compran, y el interés de los proletarios (por su sola condición de proletarios, o sea por su condición de clase independientemente de su opinión personal) es apropiarse de esos medios de producción. Vistas así las cosas, los intereses son irreconciliables, y la contradicción (en sentido hegeliano) es absoluta . A tal punto es irreconciliable que "hablar del 'precio del trabajo' es tan irracional como hablar de un logaritmo amarillo"[7]. No hay valor real que pague el trabajo humano. Para Marx, la razón social es netamente discursiva, en tanto que la "fuerza de trabajo" toma valor de mercancía y es el nexo al que se le supone una asignación de valor que nada tiene que ver con un "orden natural"8. Esta arbitrariedad del valor es lo que Marx subraya al determinar el carácter "fetichista" 9 de la mercancía y el dinero. La fuerza de trabajo del proletario es una mercancía, y

como tal se vende e interviene en el intercambio como fetiche. Existe una estructura dada por el modo de producción de una sociedad, y que como tal determina los objetos económicos (Louis Althusser las llama "estructura global" a la primera y "estructura regional" a la segunda)10.

Hay en este análisis una neta diferenciación entre lo que se promulga como orden social existente (la continuación de una situación social asimétrica), y el anhelo de destitución de ese orden por medio de la eliminación de la propiedad de los medios de producción (partiendo de la base de que tal solución no sólo es necesaria sino ineludible en el devenir histórico).

La "ideología burguesa" se asienta en este engaño básico: se trata de establecer una "efectividad social del intercambio de mercancías" bajo el desconocimiento básico en los participantes de dicho intercambio de los determinantes de su relación 11. El tomar como eje a las mercancías se deriva de la arbitrariedad del valor de cambio y su diferencia con su valor de uso, y desde allí la ideología se generaliza como el marco de todo vínculo social (valores, emblemas, moral, etcétera). La ideología es la función de desconocimiento que se colectiviza, en tanto que permite que el intercambio sea posible.

Entonces, no hay pacto social fundante. Esto es propiamente la teoría de la plusvalía, donde Marx sostiene que la relación entre clases sociales presupone una extracción de un valor indeterminado de una clase a la otra. Sustracción que es un déficit y un exceso simultáneo, que no depende de la buena o mala voluntad de los actuantes, y que se hace necesaria a la propia existencia de la relación humana en ese contexto.

El mérito de Marx no es haber descubierto la plusvalía, concepto económico ya conocido por los economistas ingleses, sino haber señalado la plusvalía como el fundamento básico de la organización colectiva.

Este "descubrimiento" a Marx le quema en las manos, ¿qué hacer con eso ... ? Él considera que los filósofos anteriores sólo se han dedicado a interpretar el mundo, y que la superación [*Aufhebung*] necesaria es transformarlo... No basta con proponer un estado de cosas utópico e inservible, se trata de establecer un plan de acción 12. La interpretación no basta, no sólo eso: corre el riesgo de ratificar todo el orden de cosas imperante y aún mas..., su fundamentación teórica puede dar a ese orden más fuerza de sustentación.

Marx percibe este peligro con lucidez, parece aquí compartir la posición antifilosófica de Jacques Lacan y de Sigmund Freud, quien cita la frase de Heine: "El filósofo, con su bata de dormir y su gorro, repara los agujeros del techo universal". ¡Marx no quiere ser ese filósofo, y hace corresponder puntualmente al pensar con el terreno de la acción, y la comprobación en los hechos de la verdad de los decires. Freud adjudica como consecuencia de la idealización de la teoría marxista al "[...] bolchevismo ruso [...] la energía, el absolutismo y el exclusivismo de una cosmovisión, pero, al mismo tiempo, un inquietante parecido con aquello que combatía"13." Sin advertir que el bolchevismo ruso fue la puesta en práctica de lo que Marx ya había sentado las bases, en su solución idealizada por la vía del proletariado mesiánico. El retorno al punto de partida ha sido el duro precio que ha tenido que pagar el marxismo por el culto al ideal unificante.

La salida al punto de falta que introduce la plusvalía (por la vía de un exceso imposible de reabsorber en la estructura) es su reintroyección en el ideal-proletario (como aquel que se apropia de ese exceso, de forma tal que pierde su entidad de discordancia).

La solución ideológica

Ante la enormidad que supone la invención del síntoma, Marx no se conforma con la esterilización de su teoría por la vía de la aceptación universitaria, que con sus discusiones y remilgos, de alguna manera estaba asegurada. Marx quiere que su teoría sea el instrumento de una acción.

Y lo enuncia de esta manera: "La clase trabajadora reemplazará, en el curso de su desarrollo, la antigua sociedad civil con una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil"14.

Marx sostiene que su teoría es científica; en esa afirmación dice fundar una ciencia diferente, denunciando el carácter ideológico de la ciencia tradicional. No cuestiona el fundamento de la ciencia como tal, sino la ideología implícita que siempre le subyace, y a la cual le reconoce una necesariedad propia a la constitución del pensamiento científico como tal. Para Marx la ideología inherente a la ciencia es una consecuencia de la falla estructural que establece la razón social.

Como su teoría se pretende sostener en el discurso de la ciencia (materialismo dialéctico y materialismo histórico) y no deslinda el fundamento desubjetivante de la ciencia como tal.... su única posibilidad es la solución por lo ideológico, con el efecto de retorno del mismo orden que se propuso modificar. Al contraponer una ideología con otra parece elidirse que la ideología es la función misma de desconocimiento. La trama ideológica que la ciencia supone (de la cual deniega) queda puesta en primer plano, a cielo abierto.

Si bien Marx rechaza los honores académicos y no se preocupa porque su discurso se establezca en la Universidad, sino mas bien en las clases sociales desposeídas, el efecto de vínculo social que establece sigue las características del discurso universitario en tanto la enunciación de un saber aspira a subsumir lo imposible.

Ante la hiancia que implica la disyunción entre lo simbólico y lo real, la resolución ha sido sustituir el discurso del amo por el universitario (un derivado del discurso del Amo), al enunciar en el lugar del agente el todo-saber (S2), un saber que da cuenta de la totalidad. Un saber que para sostenerse necesita establecer su orden a partir de concebir lo simbólico sin fisuras, y en eso sostener un poder inapelable: es lo que se ha dado en llamar "burocracia" 15. El pasaje al discurso universitario se produce bajo la égida de la supuesta disolución del "poder político" y los "antagonismos de clase" . Se propone "una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos"16.

Se opera un cuarto de giro retroverso, pero el significante Amo (S1) permanece en el lado del agente del discurso y situado en el lugar de la verdad.

El cúmulo de contradicciones que supone el vínculo social es anatematizado en una contradicción básica: burguesía proletariado, heredera de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel.

El burgués, como el amo de Hegel, es el que puede gozar; el proletario es el que desafiando a la muerte podrá liberarse del amo, pero a costa de convertirse en un ideal. Ideal que determina un orden ideológico que, a su vez, genera sus propios desechos segregados: tanto por lo que no se incorpora al orden, como por el sujeto del propio ideal inalcanzable, que en su realidad de saturación de sentido deviene marginal de su propio sistema. El efecto más paradigmático de esta situación lo ha constituido el concebir las relaciones sociales como relaciones militares 17, donde el héroe proletario pierde por completo su condición de sujeto y es finalmente objeto de sacrificio. La terminología dominante es la que se extrae del campo militar (luchas, avances, retrocesos, conquistas..., como denotando una guerra subterránea que se expresa en los acontecimientos sociales). El reduccionismo puede ser tal que todo acontecimiento del campo artístico, científico, etcétera, quede situado como hecho de batalla.

Este orden ideológico ha tenido en algunos casos consecuencias segregativas devastadoras (por ejemplo, el stalinismo), y se ha revelado en varios casos 18 de un poder autocrático implacable. Sostener el ideal-proletario significa reducir todas las antinomias a la antinomia básica, con el reduccionismo de todo aquello que escape a esa polaridad primera. El libro rojo de Mao Tse Tung ha sido la guía de una de sus corrientes ideológicas, con la particularidad de ser el libro mismo el lugar de la precipitación y coagulación del todo-saber.

"Bastó con que al proletario lo llamara así." 19 La nominación se independiza en Marx del carácter puramente semántico (el que tiene prole), para darle el lugar del desposeído, del explotado. El acto de nominación introduce un orden diferente. Desde la dimensión del síntoma que Marx aísla, resurge el proletario como liberador del equívoco social, estableciendo la satisfacción de la "necesidad básica" como el tapón de la falta estructural que el síntoma denuncia. Es dotar a un elemento de la relación social de capacidad de síntesis, de solución a la falla por la vía de su erradicación del contexto simbólico. "La disciplina impuesta por el capitalista a los trabajadores [...] resultaría superflua en un sistema social en que los obreros trabajen por su propia cuenta."20 El proletario es el "hombre nuevo", el que va a cumplir el papel de redentor del síntoma. El resultado de este anhelo no deja de evidenciarse en la "revolución", que Lacan nunca dejó de referir a su significado etimológico: retorno por la vía circular al punto de partida, la revolución no puede matar al amo sin poner a otro en su lugar.

El proletario

El proletario, sin la idealización que sufre en su papel de Mesías, es el que está desposeído de todo, excepto de su goce, a tal punto que ni siquiera tiene "ningún discurso con el que hacer lazo social". 21 No hay discurso del proletario; su única opción es constituirse en lo que se opone y descompleta el discurso del amo (el Otro del amo), y que segrega permanentemente en el lugar de la producción, un inconmensurable imposible de abarcar (objeto a). En su idealización pasa a constituirse en un icono que puede incluso llegar a ser objeto de consumo; en ese punto ser pura insignia vaciada de toda la carga ideológica original (es el caso, entre otros, del retrato de Ernesto Guevara convertido en *gadget* capitalista).

Es en el mismo principio de ilusión de erradicar la falla de la estructura, a la inversa en lo ideológico, en que se sostiene el "nuevo orden mundial": si hay falla, la ley de mercado producirá la síntesis final. De allí el desprecio manifiesto de este orden por las discusiones ideológicas. Éstas serían pérdida de tiempo, dado que de lo que se trata es de dejar actuar a las leyes económicas, que como un imperativo natural pondrán todo por fin en su lugar. El problema es que el síntoma que Marx inventa persiste, y resiste cualquier síntesis, hasta la ideológica que se ha propuesto como su solución desde el propio marxismo. La eliminación de los privilegios y las diferencias parten de la premisa de que es posible pedir de cada uno según su capacidad, y dar a cada uno según su necesidad (desde la concepción de la necesidad potencialmente satisfecha).

Resulta insustancial, por otra parte, el intento de "lavar" a Marx. Esto sería extraer de la teoría marxista todo lo que pudiera ser ideológico o disociante, y que quede como resto un Marx economicista, filósofo, sin consecuencias en lo social más allá de un discurso de la Universidad. No es posible, como lo dice Jorge Alemán 22 desconectar la estructura, ponerla entre paréntesis.

La dimensión que Marx despeja del síntoma es la que no puede subsumirse en ningún orden mundial, es revulsivo hasta para el propio marxismo ideológico. Hacer del proletario un ideal, como todo ideal, supone siempre que pueda ser reemplazado por otro, según convenga.

Actualmente, como bien lo señala Slavoj Zizek, el lugar de un gran sector de la izquierda parece ser el de cierta salvaguarda de la moral y el nacionalismo23 lo que significa un retroceso en relación con la aspiración marxista de modificar el orden social. Actualmente la denuncia se limita a la corrupción del sistema y sus funcionarios, puede pensarse así que esto sería constatar que no hay sistema social actual puro, honesto, límpido..., pero que podría tender a serlo, todo es cuestión de la pureza de los dirigentes (una apuesta al amor del semejante por el semejante, al estilo cristiano).

La inconsistencia del ideal del proletario ha producido la aserción absolutista de la llegada del hegeliano "fin de la historia" (tal como lo plantea el filósofo Francis Fukuyama). Ante el fracaso del proletario como ideal se pretende desconocer el carácter de invención del síntoma en Marx, subsumiendo en la caída de lo ideológico la insistente verdad de lo sintomático. Una de sus conclusiones es que se trata de la época del "fin de las ideologías" , desconociéndose en esta afirmación su propio carácter ideológico (que no es de los menores).

Conclusiones

Karl Marx ha concebido una teoría que enuncia de una forma implacable la falla estructural en que se asienta lo que llamamos "lo social". La derivación de esta concepción ha sido una teoría que supone, por la

vía del proletario redentor, la manera de superar este escollo, partiendo de la base de que no sería estructural sino contingente.

Jacques Lacan ha señalado el carácter revulsivo y contemporizador de la teoría marxista y sus consecuencias en la cultura.

La tarea de la crítica de la teoría marxista (que no es tarea de los psicoanalistas) 24 puede servirse de estas observaciones para su reformulación renovadora, lo cual evitaría que su propia letra fuera "letra muerta", y podría dar lugar a una concepción teórica que, al ser menos ideal y totalizadora, produjera menor efecto de segregación y la posibilidad de reformular el vínculo social en un marco donde el saber no deniegue de la falla de la estructura.

Notas

1 Lacan, J., "El señor A-"(18 de marzo de 1980), Escansión Nueva Serie Nº 1, Buenos Aires, Manantial, 1989.

2 Lacan, J., Conferencia de prensa del 29 de octubre de 1974, Actas de la Escuela Freudiana de París, Madrid, Ed. Petrel, pág. 33.

3 Lacan, J,, Seminario 21, "Los no incautos yerran", clase del 19-2-74, inédito.

4 Bruno, P., "Partition. Marx, Freud, Lacan" revista La cita es de "Retrato de Marx, por Lacan", Catalunya, 1992.

5 El párrafo de J. Lacan dice: "El salto de la operación freudiana [...] se distingue por articular claramente el estatuto del síntoma con el suyo, pues ella es la operación propia del síntoma, en sus dos sentidos. A diferencia del signo, del humo que no va sin fuego, fuego que indica con un llamado eventualmente a apagarlo, el síntoma no se interpreta sino en el orden de1 significante. El significante no tiene sentido sino en su relación con otro significante. Es en esta articulación donde reside la verdad del síntoma. El síntoma conserva una borrosidad por representar alguna irrupción de verdad. De hecho *es* verdad, por estar hecho de la misma pasta de que está hecho ella, si asentamos materialmente que la verdad es lo que se instaura en la cadena significante". Escritos 1, México, Siglo XXI, 1981, pág. 56.

6 Rousseau, J.-J., *El Contrato Social*, Buenos Aires, Orbis, 1984.

7 Marx, K., El Capital, México, Ed. Cartago, 1983, t. 3, pág. 800.

8 Marx, K., "Compra y venta de la fuerza de trabajo", en ob. cit., t. 1, pág. 174.

9 Idem 8, pág. 86

10 Althusser, L., y Balibar, E., Para leer "El Capital", México, Siglo XXI, 1985, pág. 197.

11 Zizek, S., *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992, pág. 46-7.

12 Marx**,** K. y Engels, E**,** Manifiesto del Partido Comunista, Bogotá, Panamericana, 1996, pág. 65.

13 Freud, S., Obras Completas**,** Buenos Aires, Amorrortu**,** 1979, t. XXII, pág. 166.

14 Marx, K., *Miseria de la Filosofía,* Madrid**,** Orbis, 1984, pág. 188.

15 Lacan, J., El Seminario . Libro 17, "El reverso del Psicoanálisis", Buenos Aires, Paidós, 1992, pág. 32.

16 Marx, K. y Engels, F., ob. cit., pág. 50.

17 Laclau E., y Mouffe Ch., *Hegemonía y Estrategia Socialista,* Madrid, Siglo XXI, 1987, pág. 81.

18 Hay por supuesto diferencias notorias entre los teóricos marxistas; la posición de A. Gramsci apunta a destacar el papel necesario para una sociedad justa, de tramas sociales polimorfas.

19 Lacan J., "El señor A", ob. cit.

20 Marx, K., *El Capital*, ob. cit. t. 3, pág. 107.

21 Lacan**,** J., Intervenciones y Textos 2, Conferencia "La Tercera", Buenos Aires, Manantial, 1988, pág. 86.

22 Alemán, J., *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 1996, pág. 75.

23 Zizek, S., "Reflexiones sobre medios, política y cine"**,** Inter Communications nº 14 (1996) Internet, traducido para AMP-Varia por A. Bekerman, J. Bekerman y P. Fridman.

24 Ya existe en curso una crítica marxista al marxismo que no prescinde de Jacques Lacan para producirse. La crítica del ideal del proletario encuentra su eco en Ernesto Laclau, Jacques Derrida, Alain Badiou, etcétera.

Lazo social

Beatriz Taber

"El Otro falta. Me parece extraño a mi también"
"Si ocurriera que yo me vaya, díganse que es a fin de ser otro al fin",
J. Lacan, La disolución

Mi intención hoy, aquí, es cercar cuestiones que me interesan y que implican una determinada lectura sobre el lazo social y lo colectivo, desde el psicoanálisis. Así poder plantear algunos interrogantes, puntos de impasse.

He organizado mi exposición a partir de dos organizadores, organizadores que he tomado de Fernando Ulloa en el trabajo de una clínica singular, la clínica institucional o de procesos colectivos. Ellos son, por un lado determinar y discriminar los puntos de "reparo conceptual" de los cuales cada uno hace uso y orientan su práctica; y, por otro lado, utilizar estos conceptos claves, propios de la caja de herramientas de cada quién, de manera aforística al momento de intentar su transmisión. Dichos puntos de reparo conceptual pueden parecer como un reduccionismo, pero propongo hacer uso de estos conceptos a la manera de los aforismos; sentencias breves, mesuradas, que tienen importante papel en la transmisión oral. O parafraseando a al estilo bello de un escritor, Piglia, "formas breves".

Comenzaré recorriendo algunos puntos conceptuales respecto del lazo social, útiles para pensar el sujeto y lo colectivo. "*El discurso como lazo social"*, aforismo de Lacan, es articulador central de este recorrido.

No sólo para organizar la exposición seguiré un orden cronológico. Es también en tanto qué, la emergencia de diferentes conceptualizaciones sobre lazo social al interior del psicoanálisis, van completando y complejizando los conceptos alrededor de procesos colectivos. Y van siendo más complejas las preguntas al respecto del sujeto y "lo Otro", con todas las implicancias subjetivas, sociales y políticas que tiene dicha cuestión. Serán como recortes, recortes de textos, que van constituyendo mojones en el camino.

Los textos freudianos llamados sociales, todos y cada uno tratan del título de este panel: "Lazo social y transferencia". En ellos Freud describe y fundamenta razones de los dos ejes transferenciales presentes en los procesos colectivos: por un lado, con relación al Otro, padre o ideal, el padre de la horda primitiva en "Totem y tabú" , Moisés en "Moisés y la religión monoteísta", el líder visible de las masas o la presencia invisible del líder en las masas artificiales, Iglesia o Ejercito, en "Psicología de las masas y análisis del yo"; y por otro lado él trata en los mismos escritos con respecto de la transferencia al "otro", las relaciones con el semejante, los hermanos de la horda, los fenómenos de masa. En esencia me interesa puntuar, investigar, dilucidar las relaciones, transferencias, en el lazo social del sujeto al otro, al semejante.

En "Psicología de las masas y análisis del yo", Freud describe un particular lazo social, el de los fenómenos de masa, de agrupamiento, identificación, cohesión de la masa. Van como recortes, citas de Freud: *"En 1912 adopté la hipótesis de Darwin, según la cual la forma primitiva de la sociedad humana habría sido la horda sometida al dominio absoluto de un poderoso macho; " la evolución del totemismo, que engloba los comienzos de la religión, la moral y la diferenciación social, se halla relacionada con la muerte violente del jefe y con la transformación de la horda primitiva en una comunidad fraternal". "Creemos haber hallado el camino que ha de conducirnos a la explicación del fenómeno fundamental de la psicología colectiva, o sea, de la carencia de libertad del individuo integrado a una multitud."*

Es ya un clásico dentro del psicoanálisis esta puntuación de Freud al enfocar los procesos colectivos, referidos a la precipitación del sujeto en los efectos de masa, de identificación, agrupamiento, "soldadura" a los otros. En síntesis, de "adhesión", con todas las implicancias que dicha palabra conlleva.

Pasemos a otro autor que es un mojón importante en cuanto a pensar el lazo social desde el psicoanálisis, Bion, quién en Inglaterra, allá por los años 40/50, desarrolla y escribe "Experiencias en grupo". Es interesante ver como Bion nos relata sus observaciones de fenómenos de agrupamientos, que Freud había referido a la multitud, ahora con relación a grupos pequeños, terapéuticos. Fenómenos semejantes al de la masa, "agrupamientos" inconscientes, pero ahora de pequeños grupos. Hace una detallada descripción de lo que él nomina supuestos básicos a partir de sus experiencias en grupos como coordinador. Estos

procesos, que él relata, los podemos leer en continuidad con las características de los procesos colectivos de masa descriptos por Freud. En cada uno de los tres supuestos básicos que Bion conceptualiza, expone diferentes modalidades de transferencia al líder, en este caso el terapeuta grupal.

"Participar en una actividad de supuesto básico no requiere entrenamiento, experiencia ni madurez mental. Es instantáneo, inevitable e instintivo" "Todos los supuestos básicos incluyen la existencia de un líder, aunque en el grupo apareado el líder sea no existente, es decir, no haya nacido".

A lo largo de toda la obra de Bion sobre grupos, nos encontramos con los mismos conceptos de mentalidad grupal y cultura de grupo, lo cual lo lleva a formular qué, cuando un conjunto de personas se agrupa, conforman una unidad. Bion sustenta la hipótesis de que todos están sometidos a un "sólo inconsciente", el de cada supuesto básico y bajo una misma transferencia al líder. Sólo cuando el grupo consigue transformarse, "evolucionar" a grupo de trabajo, estarán dadas las condiciones de a llevar cabo una tarea, una organización, lo cual significa para Bion haber logrado ser un grupo con atributos semejantes al yo, el grupo logra "triunfar" sobre la influencia regresiva de los supuestos básicos. Substraerse, sólo en parte, a la influencia de los supuestos básicos. No me detendré a intentar dilucidar que entiende Bion al respecto de un conjunto de sujetos sometidos a un solo inconsciente, anudamiento que podemos repensar desde la trenza del nudo borromeo que Lacan desarrolla en el seminario del Sinthôme.

De Pichon Rivière, destaco que él, en sinergia con esta apreciación de los procesos colectivos, traspone al loco, quien no hace lazo social, los procesos de agrupamiento, de agrupabilidad al crear condiciones artificiales con el "grupo operativo" ; y donde, al "fabricar" un objetivo, la tarea, fabrica algún lazo social posible. Remarco el hecho que él inicia sus experiencias, que lo llevaran a formular conceptos y metodología sobre grupos operativos, en el asilo, con pacientes mentales, donde justamente hay ausencia del discurso que hace lazo social. Pensémoslo así. Vía el forzamiento de constituir con "alienados" lo que Bion nomina grupos sofisticados, el grupo de trabajo, se intenta que sea la tarea, ya que no es el discurso, quien arme lazo; forzar la aparición de algún lazo social como vía propiciatoria de la cura. Esta idea de grupos operativos, al decir de Pichon *"grupos centrados en la tarea*", dará origen a la Escuela de Psicología Social.

Detengámonos un poco para ver hacia donde estoy apuntando. Estos recortes conceptuales remarcan un rasgo fundamental de los fenómenos del colectivo: el agrupamiento, el encolado. Un pequeño desvío por Elías Canetti; en su libro "Masa y poder" ejemplifica con la forma que él destaca como más antigua de la masa, la muta de caza, que es la jauría. Él señala dos momentos de la muta, el de la caza, la tarea, con todos los elementos de agrupamiento, identidad, identificación, cooperación y un segundo momento, el del reparto, donde emerge la agresividad, el odio, que sólo se controla si la ley de reparto se efectúe a raja tabla.

Bion y Pichon, desde diferentes posiciones analíticas y con diferentes métodos, apuntan a la tarea como camino posible de resolución del colectivo. Por ello construyen dispositivos que usan la misma sinergia del lazo social hacia el agrupamiento. La pregunta que cae de madura: ¿es posible otra manera de lo colectivo que no nos remita a la cita de Freud sobre la perdida de libertad del individuo?. La introducción al texto de Elías Canetti es para poner en primer plano los dos polos del lazo social al semejante. Por un lado el agrupamiento, identificación, encolado o, en el reverso del mismo proceso el desmembramiento, con la agresividad y odio al otro.

Lacan me permite un viraje para pensar el hacer.

Cuando los psicoanalistas hablamos de lazo social, aun siendo un nombre común, solemos reconocemos anudados por un discurso, el discurso lacaniano. "*Por el simple efecto del lenguaje se precipita el lazo social".* El discurso, en tanto se dirige a otro hace lazo social, es él lazo social. Cada uno de los cuatro discursos, posibles de diferenciar según como se dirige al otro, determinará un tipo de lazo social. El discurso analítico anuda un singular y novedoso lazo entre dos, pero no me referiré a ese particular anudamiento entre dos que es el discurso psicoanalítico. Voy a detenerme en la lectura de dos actos de Lacan, la propuesta del cartel y la disolución. Ambos actos determinaron importantes efectos sobre la comunidad analítica.

El cartel lo califico como un dispositivo simultáneamente casi "perfecto" y casi "imposible" cuando se quiere llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Es una mostración práctica de un intento de forzar la estructura.

Un colectivo con intención de producción pero, … evitando hacer masa. Recordemos el funcionamiento del cartel según Lacan:

> *"Primero: Cuatro se eligen, para proseguir un trabajo que debe tener su producto; Segundo: La conjunción de los cuatro se hace alrededor de un Más- uno quien, si bien es cualquiera, debe ser alguien. A su cargo el velar por los intentos de la empresa y provocar su elaboración.; Tercero: Para prevenir el efecto de encolado, debe hacerse la permutación en término fijo de un año, dos como máximo."*

Es un dispositivo que propicia, como efecto propio de su funcionamiento, un colectivo no encolado. "Cuatro que se eligen… para proseguir un trabajo que tenga su producto"; ese es el fin; "un más-uno, cualquiera", esto significa que no sea un amo, aunque sea alguien, en realidad un provocador de la producción; Y, por último, lo que lo hace casi imposible de sostener este dispositivo es que, para prevenir los efectos de encolado, la permutación será en tiempo fijo, sin adhesión. Esta propuesta, Lacan la reitera hasta el final, la disolución, justamente de donde recorté la descripción del cartel.

La disolución la pienso como un punto de llegada de Lacan, como el impasse lacaniano frente a lo colectivo. Permitiéndome una suerte de transposición, de la misma manera que Lacan se refiere a la roca de la castración como el impasse freudiano, impasse que él resitúa, pienso el acto de la disolución como una marcación de lo que Lacan sitúa como limite, ¿será su límite?. Recordemos que la disolución la plantea cuando él, líder indiscutido del movimiento que lleva su nombre, avizora su propio fin. "*Si ocurriera que yo me vaya, díganse que es a fin de ser otro al fin".* Está aun como pregunta si es posible ir "mas allá" de dicho punto de impasse. Él condujo su camino hasta ahí, luego de un largo recorrido iniciado, por lo menos, desde su excomunión. A partir de nuestros propios recorridos conceptuales y prácticos, podremos saber si nos encontramos o no frente a un tope. *"La única solución es la disolución",* dice la carta de la disolución, frase que pone en juego significante la desilusión. Anudamiento complejo entre lo singular y colectivo que precisa aun ser trabajado, pero sosteniendo la apuesta. Y en esto no me refiero sólo al conjunto formado por las instituciones analíticas. Ahora bien, aquí el psicoanálisis nos presenta sus límites, sus insuficiencias, en tanto nos encontramos en un campo visagra con otras disciplinas, en esencia, la política. Entendiendo la política tal como ha sido planteada desde Aristóteles, *"todos los asuntos que se refieren a la "polis", la ciudad"*. Es en la poilis donde el lazo social y el pacto se efectúa. Es en este campo, al cual convergimos por razones teóricas y prácticas desde diferentes disciplinas, donde nos encontramos con algunos autores privilegiados como interlocutores. Van desde Nietszche, Heiddegar, a Foucault, Vattimo, Agabem, Todorov, etc.

Para esta oportunidad sólo recurriré muy puntualmente a una autora, Hannah Arendt. En una entrevista a ella me conmocionó una frase, posible de ampliar en sus conceptos en su libro "Sobre la revolución". Ella sostenía que la Revolución Americana había sido más exitosa que la Revolución Francesa, en tanto está última se ha inclinado por la igualdad en cuanto que la americana optó por la libertad. Pasadas las primeras barreras que mi ideología colocaba a está aseveración, aseveración que me resultaba de una provocación insoportable, dicha afirmación curiosamente comenzó a trabajarme conceptualmente, cuando la desligué de los ejemplos concretos a los cuales ella aludía. Básicamente, hasta ese momento, yo no había puesto en una tensión de oposición los dos términos, libertad e igualdad.

Paradigmas de nuestra cultura del último siglo, como la Shoa, campos de refugiados, guerras étnicas, etc. se fundan en una operatoria simultánea de igualdad para el colectivo propio, mientras que lo diferente, lo otro se ubica en el colectivo ajeno, plausible de eliminación.

Termino conclusivamente con lo que son mis interrogantes, cuestiones de hoy. La igualdad neutraliza los efectos de agresión y odio que el otro, el semejante provoca y evoca; neutralizar "lo otro" implica borrar las diferencias que el uno a uno encarna, sostener que hay Uno, no que hay unos.

Lazo social donde el malestar de la cultura se apacigua cuando la identidad del otro especular se percibe idéntica al yo. En tanto que la libertad a que apela Hannah Arendt, quien al definirse mujer y judía defiende su posición social de paria, la entiendo como la libertad para soportar la diferencia, la propia y la ajena. Esto coloca, al menos como pregunta e hipótesis, lazos que den lugar a un colectivo anudado pero no - encolado.

Freud, Bion, Pichon, Lacan fueron analistas que, desde diferentes posiciones, cuando hacen lecturas del colectivo son evidentes las coincidencias. Las diferencias residen en el hacer. La estructura del lazo social al semejante precipita el agrupamiento y constituir lo otro como enemigo. Claramente el cartel, como práctica, es intento de torcer determinada estructura del colectivo. Provocar un lazo social donde sea posible sostenerse en la diferencia pero estando con otros, soportando el uno a uno, con un más-uno pero no un UNO. Es obvio que esta hazaña de un grupo sólo puede ser lograda mediante un dispositivo colectivo, en este caso el cartel. Por que cuando nos encontramos en el campo de lo colectivo es ineludible que la *polis/tica,* los asuntos de la ciudad, tengan lo suyo. No está sólo en juego la estructura del sujeto, está el lazo social que las instituciones promueven, como ellas establecen las "*leyes de intercambio*". Nos encontramos en un campo que en simultáneo es pertinente de nuestra práctica y no lo es.

Hannah Arendt se ubica en una doble vertiente de profundamente involucrada con la condición humana, pero desde una posición de paria, extranjera. Pienso que ahí también se ubica un lugar del analista en los asuntos de la polis, posición de cierta ubicuidad de adentro y afuera. Nuestra clínica es de lo singular, el fragmento, pero ese fragmento no deja de estar en relación con el conjunto. La particular posición del analista permite una escucha privilegiada de la subjetividad de su época. Esto da lugar al analista a algún decir y hacer con respecto a los asuntos de la ciudad, de las instituciones de la "polis", donde, reitero, el lazo social se efectúa. Ahora bien, como es obvio, los psicoanalistas también estamos afectados al colectivo, implicados en uno y los otros. El analista no está fuera de discurso. Al igual que cualquier mortal, transfiere del Otro al otro. La historia del movimiento analítico habla por sí. Ya Freud advirtió, es una profesión imposible; pero justamente, hacer algún tratamiento posible de esta imposibilidad es nuestro oficio. Seguramente por esto nuevamente, "aun", estamos reunidos, hablando ¿de lo mismo?.

Lo perverso en el discurso social y político

Norma Alejandra Marcia Maluf

Este trabajo prosigue en el intento de articular problemáticas y categorías de las ciencias sociales con la teoría psicoanalítica. Si los conceptos del psicoanálisis sólo pueden probarse en la experiencia de la clínica, considero que sus premisas y conceptos no pueden dejar de aportar a la comprensión de lo social. Y esto por dos razones principales: la primera, porque el sujeto –y el sujeto del inconsciente- está implicado en el acontecer social, aunque las ciencias sociales lo desconozcan sistemáticamente. Pero si las ciencias sociales niegan la categoría de sujeto, el psicoanálisis erige la de lo social como constitutiva de una estructura caracterizada por la imbricación fundamental entre lo subjetivo y lo colectivo.[1] En segundo lugar porque en el discurso se ubica la articulación entre la subjetividad y lo transubjetivo. Es en el discurso que se hace posible "leer" la estrecha imbricación entre el sujeto y el Otro. [2]

Me referiré al discurso social o político haciendo un uso de categorías aceptadas por las ciencias sociales, no así por el psicoanálisis que estudia la estructura de los cuatro discursos conocidos como el de la histérica, el del Amo, el del analista y el universitario. Con discurso social y discurso político me referiré a los discursos que se estructuran en las instituciones sociales y políticas, que se revelan generalmente a través de sus agentes y de la llamada "opinión pública".

La inclusión del psicoanálisis en el estudio de estos discursos no evoca necesariamente la idea de que el discurso político o social *revele* la estructura del sujeto. Por lo contrario, lo que en él se revela es *la ausencia de sujeto*, la cobertura a través de lo simbólico, de todo lo que constituye el orden de la subjetividad y de lo inconsciente. Si como dice Lacan, en el acto analítico el sujeto está subvertido,[3] las ciencias sociales constituyen el espacio discursivo privilegiado en que se expresa su exclusión. Y esto porque el mismo discurso está sometido a leyes según las cuales en toda sociedad se controla, selecciona y redistribuye su producción por mecanismos cuya función es la de conjurar poderes y peligros, y esquivar su "temible materialidad" que suele radicar en el deseo. [4]

En este trabajo quiero introducir unas reflexiones que permitan aproximarnos a la relación amplia entre la violencia en los discursos y la perversión, como parte de un estudio de más largo aliento sobre la violencia desde la perspectiva del psicoanálisis. ¿Por qué relacionar perversión y violencia, si la primera es estructura clínica y la segunda pertenece a una fenomenología que puede presentarse en cualquiera de las estructuras?

Una razón es que la perversión como toda estructura clínica, es un hecho de discurso. Es en el discurso donde el perverso denuncia su fantasma en relación con el goce, con el saber sobre el goce, como dice Braunstein, el fantasma de "sabergozar". [5] En el ejercicio de su sabergozar, el perverso goza en detrimento del otro semejante, persigue la división subjetiva del otro en su intento de no aceptar la falta en sí. La perversión sería entonces partidaria de un poder que no admite la participación, la existencia simbólica del otro, sino su victimación. Nada más cercano a la definición de la violencia que la búsqueda de la división subjetiva, la cual apunta al sufrimiento o a la anulación material o simbólica del semejante, reduciéndolo a la condición de objeto.

I.

Lo perverso en el discurso social y político, o mejor dicho, los rasgos perversos de esos discursos –ya que no se trata necesariamente de un sujeto perverso que habla- tienen un lugar en el concepto de la "voluntad de verdad" de la que escribe Foucault.[6] Dice este autor que en la antigüedad el discurso "verdadero" era aquel pronunciado por quien tenía el derecho y el poder de hacerlo, y según un ritual requerido. Si bien a través de la historia, el poder del sujeto ha sido reemplazado por el contenido del enunciado y su referente, la voluntad de verdad aún se enmascara en el saber y en todo el soporte institucional en el que ésta se apoya. La afirmación que hace Foucault acerca del desplazamiento de la enunciación por el enunciado –desde el punto de vista lingüístico- es dudosa, y pienso que en ello radica la persistencia de la voluntad de verdad a través del desarrollo de las ciencias.

La imposición sutil de la voluntad de verdad, por estar condicionada y a la vez determinada por el poder, excluye la participación discursiva del otro, por lo menos si éste no se ha adherido a la "verdad". Porque voluntad de verdad y poder están en relación, los rasgos perversos del discurso, los de la partición subjetiva del otro se articulan a los discursos políticos como si estuvieran dotados de pleno derecho. La partición del otro aparece entonces como constituyendo una racionalidad que se sostiene en las disciplinas –la economía, el derecho- para imponerse y aparecer como incuestionable. Algo de esto nos recuerdan las insistentes afirmaciones de hombres de Estado contemporáneos sobre la "necesidad de aceptar el sacrificio para conformarse a los efectos del ajuste[7], o la de "no poner en riesgo la seguridad jurídica de la Nación"[8], en un llamado a aceptar los condicionamientos impuestos por los organismos financieros internacionales para el pago de la deuda, por ejemplo. El político se erige en el agente de un discurso en el que prima una voluntad de verdad sostenida en una justitificación jurídico-institucional, y en una voluntad que es de goce del Otro, como llevados a promover lo que Lacan menciona como "goce de los ricos: "la seguridad del goce de los ricos en la época en que vivimos está sumamente incrementada por lo que llamaría la legislación universal del trabajo."[9]

Tanto la voluntad de verdad de Foucault como la perversión en Lacan remiten a una idea de universalidad. "Para que la máxima haga la ley, es preciso y coherente que ante la prueba de tal razón pueda retenerse como universal por derecho lógico".[10] El saber perverso, del orden de lo singular y lo particular, se invierte, y pasa a pertenecer al orden de lo universal. La preeminencia del mercado, del pago de la deuda externa sobre la deuda social, la convocatoria al sacrificio de los ciudadanos (para no mencionar los discursos etnocentristas) se constituyen como discursos únicos e indiscutibles. Al apoyarse en las distintas formas de la ley, este discurso oculta la transgresión que apunta a la eliminación del otro, y es por ello portador de violencia. El mandamiento parece ser "Todos debemos sacrificarnos" ¿Por qué?, ¿para quién? No hay una respuesta concreta para una pregunta que rara vez o jamás se formula libremente, en virtud de las leyes de control del discurso que menciona Foucault.

Pero Lacan dirá que el deseo perverso se sustenta en el goce del Otro, que cumple las veces de un dios. En el fantasma perverso, el objeto no es más que uno de los términos, que *"cuando el goce se petrifica en él, se convierte en un fetiche negro en que se reconoce la forma claramente ofrecida en tal tiempo y lugar (...) para que se adore en ella a un dios. "*[11] El efector es entonces un instrumento, un siervo del placer. La voluntad proviene del Otro, voluntad que es de goce. En este punto se reconoce las implicaciones del "sacrificio" que sigue resonando en nuestros oídos como el llamado a un ritual ofrecido a un dios de la antigüedad. Ese Otro del que proviene la voluntad de goce, que para los judíos era Yahvé, para Sade es la naturaleza y la pasión. Para el mundo contemporáneo, se trata de Otro oculto en las instituciones que "racionalizan" la vida social –¿las finanzas, el mercado?- y que tiene preeminencia sobre los sujetos y las sociedades.

La voluntad de verdad se corresponde con el acatamiento de los que "envidiamos" el acceso al goce, como si con esto participáramos en el goce del perverso. ¿Por qué no se denuncia la *falsedad,* o lo perverso en el discurso, o al menos su específica particularidad?. ¿Por qué aquello generalmente es acatado? Porque se apoya en una razón retenida como universal, según la máxima kantiana, condición precisa y suficiente para Lacan, para que un principio se haga ley.[12] Por eso esa verdad aparecería como un discurso incuestionable y creíble. Como que en este punto opera una "convocatoria" al sujeto, pero que no es solamente del orden del lenguaje; el acatamiento está en relación a la atracción que lo perverso ejerce sobre el neurótico. En este sentido dice Braunstein que mientras el neurótico está en la dificultad de saber sobre su deseo, el perverso tiene el problema resuelto. Por eso el neurótico se sometería a las premisas que expresan un saber-gozar, nunca alcanzado por éste. [13]

II

Una segunda proposición se ubica en el problema de la interdicción en el mundo contemporáneo en el que asistimos al parecer a un retorno continuo de la transgresión.

Si en el mito de la horda primitiva reside el origen de la prohibición, es porque la Ley adviene con la desaparición del padre. Lacan dice que incluso tras su muerte y sobre todo a causa de ella, no puede evitarse el refuerzo de la Ley; para él "...el goce permanece tan interdicto para nosotros como antes –como antes de que supiésemos que Dios está muerto" .[14] La interdicción del goce le sobrevive a aquél –el padre- que aparece como su principal obstáculo. Entonces, ¿cómo se puede entender la subsistencia del goce?

Solo sería porque el padre de la horda, el padre cruel y gozoso, es él mismo portador de un mandato de goce.

El mito del padre de la horda, aparece entonces, metafóricamente, en los discursos de autoridad en el que no hay espacio simbólico para la participación del otro.

La proliferación contemporánea del delito, de la transgresión y de los discursos sobre los mismos –que dan cuenta no sola o necesariamente de una preeminencia de la violencia, sino de la preeminencia significante de la violencia- tendría que ver no con la ausencia de la ley, sino con la autorización al goce por la ley. La transgresión parece estar cada vez más autorizada. ¿Por qué? ¿De dónde proviene este mandato a la transgresión?

Al parecer, existe en nuestra cultura un déficit cada vez más pronunciado respecto a la función del padre, y del mismo discurso sobre el padre. La falla radica en el padre simbólico, interdictor, el que establece el entredicho entre el niño y el deseo de la madre. Lo que se presenta actualmente es un déficit en la función prohibitiva del padre. ¿Por efectos de qué procesos? Probablemente se trata no solamente de una carencia del padre en la realidad –por situaciones socioeconómicas y demográficas como la migración- sino de la ausencia del padre interdictor, del padre como metáfora, como el significante que sustituye al otro significante que es la madre. (El padre, dice Lacan, es una metáfora, un significante que se sustituye a otro significante.) [15] Es en tanto que el significante del padre se sustituye al de la madre que se produce el efecto de lo que se denomina la *metáfora paterna*, el efecto de un agujero a partir del cual se establece la posibilidad del significante para el sujeto.

Existiría la preeminencia de otra ley en la estructura perversa. ¿Por qué esta otra ley? Probablemente porque en la carencia del padre simbólico, o en su debilidad, la primera ley, la de la prohibición del incesto, no opera con la fuerza lógica necesaria para establecer en el niño el Nombre-del-Padre como representante y portador de la Ley. Con relación al caso Juanito, dice Lacan que como no hay padre, "no hay nada para metaforizar las relaciones del niño con la madre".[16] La Ley de la metáfora paterna sería entonces insuficiente para establecer las mediaciones simbólicas del niño con su madre y los otros. En este estado de cosas, la existencia de "otra ley" (que puede provenir de la madre o el padre de la realidad, e indirectamente de sistemas ideológicos o filosóficos) ocuparía el lugar de la metáfora, que como el caballo de Juanito sustituye el Nombre-del-Padre. La "otra ley" y las ideas que la justifican, constituirían lo que Lacan denomina un punto de almohadillado, significante que "sujeta" la falta de metáfora paterna, para situar al sujeto en el mundo simbólico.

La carencia del padre simbólico, del significante Nombre- del- Padre en nuestra cultura se articularía a los discursos perversos para integrarse en una "ley" que denuncia la ausencia o la debilidad de la Ley.

La ambigüedad propia de la ley como significante –que por serlo siempre está en relación a otro significante- se apoya entonces hoy más que nunca en una *caída* [17] de la metáfora paterna, en la falla de esa interdicción fundamental que es la del Nombre del Padre.

¿Qué ocurre en la estructura singular del perverso? Relatos de hombres del llamado "mundo del crimen" refieren el haber tenido un padre cruel, dañino, que se mofaba de la inocencia infantil del sujeto. Un padre que ofrece al hijo un caramelo y en su lugar le quema la piel con un cigarrillo. Si lo que sustituye al deseo de la madre no es la metáfora paterna, sino esa *otra ley* del padre cruel, la castración opera, pero en un sentido inverso, reemplazando al deseo por la voluntad de goce. Se constituye un sujeto tachado por el deseo del Otro, que intenta desmentir su propia tachadura.

La declinación de la metáfora paterna en nuestra cultura y la prevalencia del padre gozoso por sobre el padre normativo y pacificador construyen una relatividad que no puede ubicarse fuera de los discursos. Lacan decía que el padre tiene un lugar en la normalización del deseo, pero "sólo en la medida en que todo está en orden del lado del Nombre-del-Padre[18].

Lacan, con Freud nos conduce a una conclusión inquietante. Una conclusión que intenta dar respuesta a un interrogante que no es el por qué de la violencia, sino *el por qué la paz*, cuando dice que a lo que retrocedemos frente a la violencia es a atentar contra la imagen del otro, sobre la cual nos hemos formado en tanto yo. Nos encontramos en el campo de las identificaciones imaginarias y simbólicas que tienen su

importancia fundamental en la constitución del sujeto, las relaciones y el orden social. Las propias leyes de la igualdad se sostienen en estas identificaciones. Pero si ellas son objeto de leyes supremas y muestran al mismo tiempo todos sus fracasos, quiere decir que la identificación sobre la que se constituyen tiene el carácter de un "hueco".[19] Tanto en lo imaginario como en el simbólico, la falta y el vacío son sus características. "Las imágenes son engañosas (...) También el hombre, en tanto que imagen, es interesante por el hueco que la imagen deja vacío."[20] La ley que asegura la vigencia de la paz, al no sustentarse en el Nombre-del-Padre, está solamente prendida de la identificación imaginaria, que es espejismo. Esta ley, al estar en conjunción con la metáfora paterna fundaría la posibilidad de que los sujetos sostengan el discurso pacificador de una cultura de derechos. De lo contrario, las identificaciones imaginarias conllevan la adhesión a otros discursos en que existan amigos y enemigos, y donde la violencia se vuelva legítima, porque se ejerce en nombre de la supuesta unidad de unos contra otros que son los excluidos de estas redes imaginarias. El "pacto social" no parece ubicarse solamente del lado de asegurar la convivencia colectiva, sino sobre todo un imaginario de intersubjetividad, sostenido por la ley del goce del Otro, en la que la verdad del sujeto está excluida. La convivencia colectiva se sostiene entonces de imaginarios, los mismos que construyen discursos sobre las "identidades", significantes siempre relativos y frágiles.

Notas

1 Alusión a las reflexiones aportadas por la lectura de Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, Volumen 18, Amorrortu editores, Buenos Aires, 7ma. Reimpresión, 1997.

2 Empleo para este trabajo la acepción del término *discurso* de Émile Benveniste como "conversión individual de la lengua en discurso", "discurso en su extensión más amplia: toda enunciación que supone un hablante y un oyente, y en el primero, la intención de influir de alguna manera en el otro". Benveniste citado por Dominique Maingueneau, Introducción a los métodos de análisis del discurso. Problemas y perspectivas, Hachette, Buenos Aires, 1980, pág. 16

3 Lacan, Jacques, "La equivocación del sujeto supuesto al saber", *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, pág. 25-37.

4 Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets editores, Barcelona, 1980, pág. 11.

5 Braunstein, Néstor, *Goce*, Siglo XXI editores, México, 1990, pp. 175-193

6 Idem, pág. 18

7 León Febres Cordero, Alcalde de Guayaquil, en el mensaje habitual a los ciudadanos de los días jueves, mayo de 2000.

8 Palabras del presidente Fernando de La Rúa, Diario Clarín, junio de 2000 ante el veto del Congreso argentino a las reducciones efectuadas a las remuneraciones de los empleados públicos del país.

9 Lacan, Jacques, Seminario 7. *La ética del Psicoanálisis (1959-1960)*, Editorial Paidos, Buenos, Aires, 1988, Clase XV. El goce de la transgresión, pág. 242.

10 Lacan, J. *"Kant con Sade"*, en *Escritos 2*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987, pág. 746.

11 Idem, pág. 752.

12 Lacan, "Kant con Sade", op. cit., pág. 746

13 Braunstein, op. cit., pág. 178.

14 Lacan, *La ética del psicoanálisis*, op. cit., pág. 223.

15 Ibídem

16 Lacan, J. Seminario *Las relaciones de objeto*, Paidós, Buenos Aires, pág. 328.

17 Alusión al término que connota lo evanescente del sujeto, efecto de la cadena significante.

18 Lacan, la ética del psicoanálisis, op. cit. pág. 220. La doble función del padre, como la de Dios, seres pacificadores y al mismo tiempo gozosos, hace comprensible en cierta medida un no sentimiento de culpabilidad que declaran los criminales. No hay culpa porque la Ley, la del Otro, ha sido cumplida. Además, la culpa se ubica en el orden de la falta, la misma que el perverso desmiente, llevado por la voluntad de goce.

19 Idem, pág. 237

20 Ibídem

De l'Etat et/ou de quelques autres

Robert Lévy

En son temps, la formule de Lacan: *l'analyste ne s'autorise que de lui-même et de quelques autres*, est venue donner un coup de pied dans la fourmilière. Il était question alors non seulement de rappeler que le psychanalyste et sa formation reposaient avant tout sur l'analyse de son désir inconscient, mais de plus que l'analyste ne pouvait pas faire dans sa pratique l'économie de son désir. Ce qui déjà était une façon de le distinguer des psychothérapeutes.

Mais pourtant le psychanalyste de l'époque de Lacan s'était trouvé en regard de cette formule face à un certain forçage, pris qu'il était dans le paradoxe suivant: cette formule rappelait que l'analyste d'un côté n'attendait pas de titre mais qu'il se l'appropriait sous la forme d'un certain type de passage à l'acte (mise en acte de son désir) et de l'autre (ce qui a été le plus souvent oublié) que ce titre, né de ce passage à l'acte, n'avait aucune valeur tant qu'il n'était pas reconnu par quelques autres, ce qui faisait de l'institution analytique un point incontournable (qui demeure aujourd'hui encore vrai puisqu'en dépit du fait que certains croient pouvoir se former sans s'engager dans une institution ils ne peuvent soutenir cette question que parce que justement il y a des institutions qui assurent des enseignements et une formation).

Mais cela faisait aussi la difficulté des institutions analytiques car supprimer le titre c'était supprimer le narcissisme qui organise le monde et donc retirer au sujet tout espoir de satisfaction narcissique.

Si l'on reprend cette formule si controversée « l'analyste ne s'autorise que de lui-même et de quelques autres » qui fondait l'énonciation de l'éthique propre à la psychanalyse, c'est-à-dire une éthique du désir, c'est bien là que les ennuis commencent car on peut dire à la fois que l'analyste n'a pas de conception du monde à défendre ; en effet, il ne peut situer son acte ni dans le religieux ni dans l'armée ni dans le politique de la cité et en même temps se demander si une éthique dans laquelle le désir ferait loi ne reviendrait finalement pas à une sorte de nouvelle conception du monde dans laquelle l'analyste se trouverait exempté des lois morales et des lois sociales qui régissent l'état.

Il semble que ce soit tout à fait le débat auquel nous invite à nouveau à réfléchir la poussée de la demande du gouvernement à ce que la psychothérapie rentre dans une définition, définition qu'on ne peut énoncer sérieusement qu'à partir de son point d'éthique. Je crois qu'il faut rappeler que l'acte analytique selon la méthode freudienne (résolution prise à Convergencia) permet aux patients de traiter leurs symptômes sans aucune volonté d'adaptation à quelque modèle préétabli que ce soit. En ce sens, la psychanalyse ne saurait être considérée comme sous-ensemble des psychothérapies. Mais on ne s'en tire pas pour autant en prétendant que l'analyste n'est ni médecin ni psychologue, ni éducateur ni psychothérapeute car si l'analyste ne s'autorise que de son désir et que son éthique n'est fondée que de par la loi du désir, on peut se demander si à certains moments il ne risque pas d'être un peu complice d'une forme de perversion à force de penser qu'il n'est pas un citoyen comme les autres et qu'il n'aurait pas à se soumettre aux lois comme tout citoyen sous prétexte qu'il n'a pas de conception du monde à faire valoir ?

C'est sur ce point que l'intervention de l'Etat force à nouveau l'analyste à définir et préciser le champ de son éthique.

Peut-on soutenir pour autant que dès lors l'analyste ne s'autoriserait que de l'état, de lui-même et de quelques autres? On s'aperçoit assez vite de l'absurdité de cette proposition puisque cette nouvelle définition supposerait alors un diplôme objectivement reconnu par l'état et par conséquent mettant de fait l'analyste sur le marché de ce qu'il est lui-même censé dénoncer, à savoir la jouissance du fétichisme de la marchandise. En effet, l'éthique dont se recommande l'analyste est une éthique de la déliaison, une éthique qui justement a pour fonction de mettre en relief le fétichisme de la jouissance de la marchandise, une éthique qui ne laisse plus le maître ignorer la dimension sexuelle de son acte. Mais il est un fait que les analystes sont les premiers à cultiver la résistance à la psychanalyse dans la mesure où la résistance prend toujours la forme du non dévoilement de l'ordre sexuel.

Mais revenons un peu sur le diplôme d'état de psychanalyste qui supposerait donc que nous disposions d'une formation standard et que l'on puisse par conséquent attribuer à chaque analyste une

reconnaissance garantie par l'état de par le standard de sa formation quelque soit l'institut, l'école ou l'association dont il est issu. Il faut se rendre à l'évidence: c'est impossible, non pas seulement de par la différence des formations délivrées par chacune de ces spécificités, mais parce que Lacan a laissé le « que faire » en suspens puisqu'il a préféré laisser l'éthique répondre à cette question du « que faire » dans une cure et non pas la technique. Le « que faire » a trouvé comme réponse l'irréductible singularité de l'acte analytique et il a donc estimé que les conditions «standard » de la conduite de la cure oublieraient assurément qu'il y avait des enjeux d'acte! C'est ce qu'il rappelait dans son séminaire.

«La fonction analytique est rapprochée de quelque chose qui est du registre de l'acte » et « l'acte analytique est d'une certaine façon assez conforme à la structure du refoulement, une sorte de position à côté ».

L'analyste a donc pour définition une position à côté.

En ce point, on retrouve une logique qui différencie l'analyste du psychothérapeute en les situant dans deux champs et deux objets parfaitement hétérogènes, l'un du côté psychothérapeute introduit un objet qui est censé satisfaire la demande que sous-tend tout discours de la maladie grâce à la manipulation et à la suggestion - qui induit la croyance en l'objet thérapeutique introduit par exemple comme plante, pierre, animal ou partie du corps et qui ainsi construit le fantasme de guérison.

De l'autre côté le psychanalyste dont l'objet n'est qu'un artefact introduit par le supposé savoir de l'analyste qui «guérit» en traitant la relation à cet objet comme fantasme. La psychanalyse a donc cette spécificité de n'être thérapeutique que de par la mise en cause du fantasme même qui en fonde la possibilité.

Je rappellerai ici une définition de cette différence par cette boutade de Lacan: « Une psychothérapie est un tripotage réussi au lieu que la psychanalyse c'est une opération dans son essence vouée au ratage et c'est ça qui est sa réussite ».

Ainsi c'est bien l'acte et seulement l'acte analytique qui répond de la tâche accomplie ou non d'une psychanalyse.

Lacan n'a jamais cessé de soutenir cette position « à côté » de l'analyste de par son acte et un peu plus de vingt années après son séminaire sur l'acte analytique, il conclura encore la dissolution de sa propre école avec c rappel « ce dont le psychanalyste a horreur c'est de son acte ».

Il paraît alors clair qu'aucun diplôme ne saurait répondre à la nécessité de la garantie de l'acte analytique. En revanche, les institutions analytiques qui prétendent former des analystes sont les seules à disposer de dispositifs spécifiques de repérage de l'acte et du désir d'analyste selon les modalités et les formes qu'elles se sont donné chacune pour y parvenir. Par conséquent, la qualification de psychanalyste - si elle s'avérait nécessaire - ne peut que relever de leur autorité. Il y a une question urgente à ne pas rater. C'est un choix éthique : faut-il soutenir l' idéologie psychanalytique contre le discours analytique pour entrer dans le social, car on voit bien comment le post modernisme en panne d'idéologies nouvelles a du mal à se reconnaître autrement que dans le discours de la science à laquelle évidemment la psychanalyse a tendance à vouloir répondre mais justement la reconnaissance par l'état ne précipiterait-elle pas l'analyse vers une nouvelle idéologie scientifique objectivable ?

De fait, le discours scientifique nie le sujet de l'inconscient et n'a pas besoin d'éthique pour se développer et néanmoins la psychanalyse dans sa spécificité qui concerne le rapport du psychique au réel ne peut ignorer l'éthique sur et à partir de laquelle elle se fonde dans la relation du sujet de l'inconscient au désir, ce qui ne peut en aucun cas s'appuyer sur la suggestion.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

Voir aussi le **reportaje a Robert Lévy**

Primacía femenina en el mundo psicoanalítico

Manuel Baldiz

Hay un hecho real, incontrovertible, que consiste en la masiva presencia femenina en el mundo del psicoanálisis. Se ha llegado incluso a bautizar dicho fenómeno como la feminización del país del psicoanálisis.

Las mujeres son mayoría en muchas instituciones analíticas y cada vez hay más mujeres que se interesan por lo analítico. Frente a esa realidad que algunos preferirían ignorar, surge desde diversos discursos exteriores al análisis una pregunta cargada de cierta perplejidad que, en los casos más extremos, se expresa de la siguiente manera: ¿Cómo es posible que haya tantas analistas mujeres y tantas mujeres en análisis teniendo en cuenta lo "machista" que es la teoría psicoanalítica?. ¿A qué se debe que muchas mujeres decidan analizarse o incluso hacerse analistas si lo femenino aparece tan mal parado en la literatura falocéntrica de Freud y Lacan?

Las tentativas de responder a un interrogante así deben declinarse en diversos planos. En una primera aproximación al problema, es factible distinguir tres niveles:

I - Un primer nivel, al que podríamos calificar de sociológico (aunque es algo más que eso), es aquel desde el cual puede sostenerse que la profesión de psicoanalista se inscribe tal vez en un conjunto de oficios tradicionalmente vinculados a la mujer.

II - Un segundo terreno de respuesta nos llevaría a tratar de demostrar lo infundado de la acusación que tilda de "machista" al psicoanálisis. Para ello deberíamos revisar rigurosamente la actualidad de esos conceptos analíticos siempre prestos a la mala interpretación como son el falo, la castración, la envidia del pene y tantos otros. Sin llegar al extremo de demostrar que Freud y Lacan eran auténticos feministas, una lectura rigurosa y atenta de sus textos, sobre todo del segundo, puede mostrar cómo sus aportes teóricos y clínicos no solamente no dejan a la mujer en un mal lugar sino que representan una herramienta de primer orden para seguir avanzando en el camino de la modernidad femenina.

III - Y un tercer ámbito de intelección del asunto, el más interesante sin lugar a dudas, se basa en postular una posible afinidad lógica o estructural entre la posición femenina y la analítica.

1. La Madre agazapada tras la elección profesional

Sin abundar demasiado en este apartado más o menos sociológico, es cierto que el psicoanálisis como práctica se inscribe a menudo, aunque sea imaginariamente, en un ámbito de profesiones que suelen tener un elevado número de mujeres entre sus practicantes. Se trata de prácticas profesionales que implican una dedicación a sujetos que se hallan ubicados en una situación de precariedad, ya sea por su edad o por el sufrimiento en sus diversas manifestaciones (psíquico, físico, económico). Esa lógica subyacente se ha podido comparar en ocasiones a la posición materna respecto de los hijos.

A la vez es indiscutible que la gran mayoría de personas que se acercan al psicoanálisis para estudiarlo y/o formarse como analistas provienen casi exclusivamente de dos carreras universitarias, Medicina y Psicología. Hay excepciones notables, sin lugar a dudas, pero hoy por hoy el grueso de los que se internan en el mundo de lo psicoanalítico siguen siendo en una abrumadora mayoría personas provenientes de esas dos titulaciones, antes o después de acabar sus estudios. Y esas dos carreras pertenecen paradigmáticamente a ese sector al que hacíamos referencia. Los Colegios Oficiales de Psicólogos de España cuentan entre sus colegiados una mayoría indiscutible de mujeres. Por el lado de las profesiones sanitarias, un breve informe aparecido en la revista médica "Jano" el día internacional de la mujer del año 1999 afirmaba que dichas profesiones adquieren un "cada vez más claro color femenino", tanto en España como en los países occidentales en general.

Las mujeres, según dicho informe, son mayoría indiscutible entre los diplomados de enfermería y casi duplican a los varones en la profesión farmacéutica. Igualmente son, desde hace años, mayoría en las

facultades de medicina, y la tendencia a la feminización de la profesión médica es creciente. Aunque en el conjunto de los médicos colegiados todavía se ven superadas por los varones, no pasarán muchos años antes de que se invierta dicha proporción, y en el grupo de edad inferior a los 35 años las mujeres médicos ya sobrepasan en número a sus colegas hombres. Se destaca asimismo que en Francia una de las especialidades médicas con un grado de feminización más importante es la psiquiatría, junto a la ginecología, la anestesiología y la oftalmología.

Lo que sucede es que la explicación de que en todas estas profesiones se juega algo de lo materno puede responder a un cierto grado de verdad pero, a la vez, pone sobre el tapete una vez más el gran riesgo de confundir posición femenina y posición materna. Desde el psicoanálisis sabemos que la función materna es una de las posibles salidas del complejo de Edipo en la mujer, pero, aún y así, hemos de advertir cuantas veces haga falta que la madre y la mujer no solo no se recubren por completo sino que, en cierto modo, pueden llegar a constituir posiciones subjetivas bastante antagónicas. Además, el psicoanalista, independientemente de si es hombre o mujer, no debe intervenir en la cura desde un punto de vista maternal. Esa posibilidad, contraria a la lógica y la ética analíticas, fue denunciada explícitamente por Lacan cuando, por ejemplo, aludía de manera crítica a la fantasía de Karl Abraham de ubicarse en el lugar de una "madre completa" para su analizante.

2. Resistencias y malentendidos

Desarrollar este segundo punto desborda por completo las posibilidades de un trabajo como éste. Se trata, no obstante, de un asunto muy importante que merece un debate con luz y taquígrafos y que no quede solamente confinado a los pequeños cenáculos de intelectuales y analistas. Resulta muy penoso leer o escuchar con gran frecuencia en los mass-media acusaciones reiteradas al psicoanálisis de "machismo" o de "incomprensión de la problemática femenina", sobre todo cuando se hacen desde la ignorancia más radical de los textos analíticos o malinterpretándolos de manera interesada. Sería muy interesante tratar de desmitificar un poco esas críticas, debatirlas en razón, aclarando al mismo tiempo las indiscutibles aportaciones psicoanalíticas a la interpretación de lo femenino e, incluso, en ocasiones a la "causa" de las mujeres.

Un ejemplo de los malentendidos crónicos entre la causa freudiana y la causa femenina podría estar representado por una exposición consagrada a Freud en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, dentro de un interesante ciclo dedicado a los "Faros del siglo XX". La instalación referida a Freud estuvo a cargo del filósofo Xavier Rubert de Ventós y de su hijo el pintor Gino Rubert. En el programa de mano de la instalación y en el propio recinto de la misma, figuraban una serie de citas del padre del psicoanálisis sobre muy diversos asuntos, citas variadas elegidas por Rubert de Ventós para ilustrar casi a modo de "slogans" algunos puntos destacables del pensamiento freudiano. Dos de ellas estaban referidas explícitamente a las mujeres, y eran las siguientes:

> "Las mujeres no poseen sino en muy escasa medida el don de la sublimación (...) Su indudable inferioridad intelectual ha de atribuirse a la coacción mental necesaria para la coacción sexual".
>
> "Primero quisieron poseer un pene como el hombre (...) entonces sustituyeron este deseo por el de tener un hijo (...) que se transformó al fin en el de encontrar marido, aceptando así al hombre como un elemento accesorio inseparable del pene".

No es nada extraño que en las diversas reseñas de la exposición que aparecieron en la prensa durante algunos días, prácticamente todos los periodistas destacaran esas dos citas, bromeando sobre ellas o utilizándolas directamente para poner de manifiesto la supuesta misoginia de Freud y su lenguaje tan políticamente incorrecto leído fuera de contexto a las puertas del nuevo milenio. Tal vez era esa una de las intenciones del conocido filósofo barcelonés, que tiene la honestidad de no ocultar sus ambivalencias frente al psicoanálisis, pero el efecto sobre el público de a pié, poco conocedor de los textos freudianos, es sumamente desorientador.

El psicoanálisis pone de manifiesto que en la relación a la lógica del falo y la castración, no hay ventajas para nadie. Los poseedores de pene no lo tienen necesariamente más fácil que la otra mitad de los seres parlantes. Si se transitan los textos de Freud y de Lacan sin demasiados aprioris y con un mínimo de calma, cualquiera podrá encontrar en ellos dicho mensaje. Con todo, los analistas deberíamos intentar

hacernos entender algo mejor, aplicando la ética del bien decir no solo en nuestras curas sino también en nuestras tentativas de difundir las nociones analíticas en lo social.

3. Una afinidad estructural: el objeto y el vacío

La relación estructural entre la posición femenina y la del analista puede examinarse desde varias perspectivas.

Tres afirmaciones, aparentemente contradictorias, nos pueden servir de punto de partida para desarrollar esta tercera cuestión.

Las mujeres pueden ser las mejores analistas.

Las mujeres tienen dificultades en la posición de analista en tanto en cuanto tienen dificultades en ubicarse en el lugar de objeto.

Todos los "verdaderos" analistas, en lo simbólico, son mujeres ya que están de algún modo en posición femenina.

Las mujeres pueden ser las mejores analistas. Es, pues, una posibilidad, pero si solamente fuese eso, una pura contingencia, no tendría ningún sentido afirmar explícitamente dicha posibilidad. Y Lacan, sin embargo, lo hace, aunque sea tangencialmente, en diversos momentos de su enseñanza. Al final de dicha enseñanza, en "L'Autre manque" sostuvo que las mujeres son las mejores analistas por cuanto "ellas pueden escuchar lo que del inconsciente no tiene ganas de decirse".

La extraña tensión dialéctica que se genera al tratar de conciliar teóricamente las tres proposiciones mencionadas hace un momento es en sí misma un índice de la naturaleza del problema, en un arco que va desde aquello que no es únicamente contingente hasta lo que tampoco está tan claro que sea del orden de lo necesario.

Más allá de la mayoría numérica femenina en las asociaciones psicoanalíticas, es indiscutible también que bastantes mujeres ocupan un lugar muy destacado en la historia del psicoanálisis. Pero, como es lógico, no siempre ni su gran número ni sus invenciones suponen un avance real en la teoría y en la clínica psicoanalíticas. En ese sentido, la publicación cada vez más completa de estudios biográficos de esas mujeres que hicieron historia en el campo del psicoanálisis (Melanie Klein, Lou-Andrea Salomé, Karen Horney, la princesa Bonaparte, y algunas otras) nos muestra crudamente algunos de los peculiares atolladeros de esas féminas arrasadoras.

La dificultad para las mujeres de ubicarse en el lugar del objeto guarda una estrecha relación con el problema que estamos abordando desde varias perspectivas. Lacan, en el seminario 17, nos dice que para la histeria, "su verdad es que le es preciso ser el objeto a para ser deseada". Aún y teniendo muy presente la consigna de no aplastar todo lo referente a la mujer con la categoría de la histeria, en lo que concierne a este punto no podemos obviar el hecho fundamental de que para toda futura analista no hay otra opción que la de pasar, de algún modo, por el discurso de la histeria. Y al hacerlo tendrá que resolver, como pueda, aquello que se deriva de esa verdad, y lo que sucede es que dicha verdad no es fácil de ser aceptada. Un eco muy transparente de esa dificultad es la protesta ya clásica de la mujer frente a la posición de mujer-objeto.

Sostener, aunque sea transitoriamente, el lugar de objeto para el deseo de otro no siempre es una tarea cómoda. De ahí que, a pesar de los diferentes vaivenes de la historia, se disfrace ese lugar de mil maneras, fundamentalmente con los ritos del amor y/o con los ropajes fálicos.

Dice J.A. Miller (en "De mujeres y semblantes") que el análisis puede ofrecer a muchas mujeres, al inicio del mismo, un cierto descanso, un relevo del semblante. Efectivamente, durante un tiempo, en el dispositivo analítico, las mujeres pueden descansar de la captura que, en tanto objeto *a*, se ejerce sobre ellas en el fantasma de los hombres. Pueden delegar dicha posición al analista, pero tarde o temprano si desean acceder a la posición analítica deberán enfrentarse de nuevo a esa cuestión. La mujer tendrá que

atravesar analíticamente lo que supone para ella ser objeto para otro como condición si ne qua non de la puesta en acto del deseo del analista.

No es fácil resumir en pocas palabras el concepto de objeto a que supuso uno de los grandes aportes teóricos de Jacques Lacan. Se trata de una función que permite cierta recuperación de goce después del pasaje por la castración y de la inscripción de la Ley. El objeto *a* da cuenta de que cuando el viviente se sujeta a lo simbólico que le precede, haciéndose por tanto sujeto, dicha sujeción no implica una pérdida total de la dimensión objetal y libidinal del narcisismo originario. En la estructura psíquica no todo es significante, aunque el inconsciente esté estructurado como un lenguaje, y el objeto *a* es esa parte nuclear de la estructura que sirve para causar el deseo y a la vez es susceptible de hacer gozar al sujeto. Es la alteridad radical alrededor de la cual gravita la economía sexual de cada neurótico. Y, desde esa perspectiva, tiene como dos caras: una, fascinante, valiosa, agalmática (en el sentido del "agalma" del que se habla en el Banquete de Platón), y otra de algo caído, abyecto, de puro desecho, al modo del "sicut palea" de santo Tomás ("abjet", le llama Lacan en "Radiofonía y Televisión").

Todos los verdaderos analistas son mujeres en lo simbólico porque asumen hasta las últimas consecuencias su función de alteridad. Ante un enunciado semejante puede destacarse además cierta homología entre esa apelación, probablemente ingenua, de los "verdaderos analistas" y la búsqueda siempre infructuosa de aquello que definiría a las "verdaderas mujeres". No obstante, podemos retener la idea de la alteridad extrema. Esa alteridad, que desmiente la ilusión de una correspondencia intersubjetiva entre el conductor de la cura y su paciente, es el modo constante en que Lacan pensó la posición del analista a lo largo de toda su obra: en un primer período como lugar del gran Otro (aunque sin confundirse con él) y en un período posterior como semblante del objeto *a*.

La posición analítica de alteridad tiene un íntimo parentesco con el otro-sexo para todo sujeto: la mujer. Así, si La Mujer (con mayúsculas) no existe, tampoco existe "El Analista". Ambos, mujer y analista, responden a la lógica del uno-a-uno, no pudiendo universalizarse. Ambos, también, solo se autorizan por sí mismos. Pero todo ello no nos exime de formalizar al máximo sus condiciones de posibilidad.

Todo verdadero analista es mujer (independientemente de su sexo anatómico o de su condición erótica) porque, como escribió Michel Silvestre (en "¿Para qué sirve un analista?"), actúa "dejándose guiar por lo que el analizante anhela hacer de él". La función de semblante de objeto que opera en la dirección de la cura puede entenderse de dos modos. El mismo Silvestre nos ayuda a entenderlo cuando diferencia, primero, su sentido negativo: "no es el objeto, dado que el que tiene el secreto del objeto es el analizante". Y, en segundo lugar, definiendo esa función de semblante como la de "traer lo que es del orden del silencio del sujeto a la dimensión de lo simbólico, estableciendo el vínculo entre el fuera del lenguaje de la pulsión y el significante del mismo".

Si tenemos en cuenta que el ser no se opone al parecer sino que se confunde con él (y de eso l as mujeres saben mucho), la verdadera oposición que debe interesarnos es la de semblante y real. Debemos situar entonces al ser del lado del semblante y regresar al problema de la escena analítica. En ella el analizante es quien tiene que trabajar, hablando. Si lo hace, el analista es forzosamente relegado a otro lugar, un lugar en el que no tiene nada propio, solo suposiciones del analizante, un lugar paradojalmente vacío al que, siguiendo de nuevo a Silvestre, " podríamos llamar el peso del ser, el ser-ahí". Entonces, si subrayamos esta cuestión del ser confrontado al tener y a lo real, hallamos la clave conclusiva de todo lo anterior.

Ocupar el lugar del semblante es ocupar el lugar del ser, pero haciendo algo del no-tener, lo cual es justamente aquello que vincula la posición femenina con la operación del analista. Hacer algo con el no-tener es un modo de referirse tanto a la operación analítica como a la posición femenina. El analista no tiene el saber ni la clave de lo que le pasa al analizante, pero se ofrece a escucharle y a causar el deseo de proseguir su análisis. La posición femenina de no-tener el falo (factible, en teoría, de ser ocupada tanto por un hombre como por una mujer) y a pesar de ello, o precisamente por ello, causar el interés de alguien que cree poseerlo, responde así a la misma lógica subyacente.

El análisis lleva a los sujetos a ir más allá de la roca de la castración. Por tanto, un analista producido en un análisis llevado hasta el final, podrá ubicarse en ese lugar que es a la vez un objeto y un vacío

¿Que malestar? ¿Qué cultura?

Hugo Pisanelli

Como psicoanalistas nos las vemos con el padecimiento, manifestación del malestar en sus diferentes formas. Es triste comprobar que mientras nos ocupamos en modificar, elaborar y reducir el padecimiento, por otro lado, aunque no siempre en otro lugar, se favorece la recuperación y concentración del padecimiento hasta los limites del horror.

El malestar es la forma subjetiva de retorno de aquello que el sujeto humano cedió para vivir en forma gregaria.

Los analistas operamos en el limitado espacio de la clínica del caso por caso soportados por la estructura teórica y los dispositivos del Psicoanálisis para tratar las diferentes formas de malestar, padecimiento o goce de los sujetos.

Los padecimientos no son nuevos, aunque van adquiriendo diversas formas de acuerdo a la cultura y por supuesto a la época.

"Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época" decía Lacan (1) y describía la función del analista como..." de intérprete en la discordia de los lenguajes"

Tengo que reconocer que habiendo categorías y estructuras propias de la filosofía, la sociología y la historia para el abordaje de la subjetividad de nuestra época [como dominación y dependencia, lucha de clases, capitalismo, revolución, guerra y terrorismo por ejemplo], parece ocioso que un psicoanalista utilice categorías del Psicoanálisis para pensar y compartir algunos fenómenos actuales. Sin embargo esta Babel se puede beneficiar si, sin extrapolar los conceptos del Psicoanálisis, desde sus categorías puede producir algún efecto.

La idea que comencé a desarrollar a partir del atentado en EEUU y de la guerra contra el terrorismo, para llamar de una manera general al horror que mencionaba al principio, es que este tipo de hechos, lamentablemente, no son novedosos u originales en nuestra historia humana.

Lo novedoso tal vez es que se pueda observar los hechos en vivo y en directo por televisión en el mismo momento que ocurren desde casi todo el mundo.

En toda manifestación social, violenta e histórica como atentados, revoluciones y guerras o procesos espantosos y siniestros como el holocausto del nazismo o las luchas contra la subversión con torturas, desapariciones matanzas y robo de niños; intervienen diferentes factores abordables desde distintas disciplinas como decía antes.

> "...Pero si contemplamos la relación entre el proceso cultural en la Humanidad y el del desarrollo o de la educación individuales, no vacilaremos en reconocer que ambos son de índole muy semejante, y que aún podrían representar un mismo proceso realizado en distintos objetos".... Escribía Freud. (2)

Sabemos que cada sujeto inmerso en la historicidad, vive la realidad de acuerdo a la única forma que puede hacerlo, la de su "realidad psíquica" (neurótica, psicótica o perversa) y es en función de esto que va ocupando lugares y roles el la cultura en la que vive y padece.

Otra idea en la que me encontré pensando fue ¿cómo son algunos de estos sujetos que ocupan lugares preponderantes en estos últimos eventos mundiales?

En la ciencia ficción encontrábamos que a partir del condicionamiento, los clones o robots, una civilización podía construir una máquina perfecta de matar hasta morir.

Lo escalofriante es pensar que una cultura puede producir, entre otros, sujetos con estructuras mentales que no son de ciencia ficción y que van a ocupar de acuerdo a su realidad psíquica algún rol en los eventos que comentamos.

No hace falta crear un clon o un robot. Como se constituye un sujeto que ante la pregunta ¿qué me quiere? la respuesta del deseo (loco) del Otro es: "Matando y gloriosamente muerto" en el caso de los suicidas y "te quiero Amo del mundo" en el caso de algún norteamericano.

"Resultado del eje: Significante primordial Materno (M) sujeto en tanto deseado (I). Ese deseo (loco) del Otro, no metaforizado por otro significante primordial Paterno (P cero) genera una estructura cuya característica fundamental (fundamentalista) es la rivalidad imaginaria de exclusión (él o yo) (nosotros o ellos) donde hay lugar para uno solo, es a muerte. Viven su origen y su destino mas allá de su partida de nacimiento y su certificado de defunción con la certeza de que están dirigidos (origen y destino) a ellos o sea que son "Elegidos" (3)

En esa rivalidad imaginaria hay una insoportabilidad (por falla de soporte) de qué y cómo goza el otro. (Que también encontramos en el racismo aunque no voy a desarrollar esta línea aquí)

Este aspecto de mi análisis no significa que toda la cuestión en juego sea la estructura psicótica, es mucho más complejo que eso.

En todo acontecimiento real que conmociona a la cultura o las culturas, ya que no solo hay diferentes manifestaciones de malestar sino también diferentes culturas, también intervienen otros factores. Solo por mencionar algunos: fenómenos de masa (4) motivos económicos, influencia políticas y la intervención de sujetos con diferente estructura (neurótica y perversa) ocupando diferentes lugares en relación a su "realidad psíquica".

Nuestra cultura actual, no solamente produce malestar si no que nos propone los desfiladeros por los que debemos padecer, es difícil no gozar de lo que nos proponen, estar a favor o en contra de lo ocurrido, estar a favor o en contra de lo que va a ocurrir. De los atentados de las venganzas de las represalias, de las incomodidades de lo que todo lo acontecido y lo por acontecer nos va a producir, es difícil no gozar de algo de eso.

¿Tenemos que tomar partido, gozar, padecer, de leyes de defensa, de sus transgresiones, de las transgresiones a los tratados, de las supuestas legitimidades?

Eso sí; nuestra cultura actual nos deja la "libertad" de darle al malestar el modo de expresión que podamos: miedos, ataques de pánico, fobias, gastritis, adicciones, etc.

Sabemos que padecer o no, es involuntario, así que ante los desfiladeros propuestos de trampas y señuelos sugiero articular la vacilación no siempre calculada.

La forma que se me ocurre para tratar al padecer es la elaboración por diferentes vías , el análisis, ocuparnos de producir algo respecto de eso, que el goce pueda circular , ser repartido y soportado de otra forma y no todo el tiempo.

El segundo de los derechos humanos, después del derecho (deseo) a la vida me parece que es no tener que padecer tanto por eso.

Notas

1 Función y campo de la palabra y del lenguaje en Psicoanálisis. Escritos 1 Jacques Lacan.

2 El malestar en la cultura. Sigmund Freud

3 Esquema R e I De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la Psicosis (Escritos 2) J. Lacan.

4 Psicología de las masas y análisis del yo. Obras Completas S. Freud

Psicoanálisis y conceptos

Presentación

Sara Hassan, Gerardo Herreros

Este indica que nuestra concepción del concepto implica que éste siempre se establece como una aproximación que no deja de estar relaciónada con lo que nos impone, como forma, el cálculo infinitesimal. Si el concepto se modela en efecto en una aproximación que en realidad está hecho para captar, no es más que por un salto, un paso al límite, que acaba por realizarse.

J. Lacan

" Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"

Nuestro diccionario de la Real Academia nos informa que un concepto es (Dellat. *conceptus*). *adj. ant. conceptuoso.* || *2. m. Idea que concibe o forma el entendimiento.* || *3. Pensamiento expresado con palabras.* || *4. Sentencia, agudeza, dicho ingenioso.* || *5. Opinión, juicio.* || *6. Crédito en que se tiene a alguien o algo.* || *7. Aspecto, calidad, título. En concepto de gasto. La desigualdad por todos conceptos resulta excesiva.* || *8. ant. feto.* || *formar concepto. fr. Determinar algo en la mente después de examinadas las circunstancias*. Y el de *Philosophy of Mind,* un tanto más cercano a lo nuestro, lo define como: Un *componente semánticamente evaluable, invocado para explicar las propiedades de fenómenos intencionales como productividad y sistematicidad. Aplicado a una serie de fenómenos que incluyen representaciones mentales, imágenes, palabras, estereotipos, sentidos, propiedades, razonamientos, capacidades, funciones matemáticas, etc.*

Bajo el título de "conceptos" -sin cristalizar el significante, sino más bien intentando un agrupamiento temático-, se incluyen en esta sección trabajos sobre tópicos tan diversos como el modo de obrar de lo imaginario, la angustia, el objeto perdido, el lugar de la muerte, la lengua, y aun el concepto de *concepto* como algo que en el límite, define, según Lacan, "lo que se agarra con la mano" (Begriffen, en alemán, *conceptos; begreifen, comprender*). Definición, por lo demás, tomada por uno de los trabajos que siguen, para alertar sobre el estatuto mismo del concepto en psicoanálisis. Es en este sentido que, entendemos, es conducente presentar como "conceptos" una secuencia de trabajos, por el viés de un agrupamiento...abierto.

En "**Concepto límite**", ***Pura Cancina*** parte de una aproximación lacaniana entre el Tao (camino/hacer) de la filosofía oriental, con lo Real, para concluir en la necesidad de la retórica, la letra y las escrituras de la topología para decir el psicoanálisis. Por la vía de la pulsión, en Freud, como "concepto límite" entre lo psíquico y lo somático la autora llega a la cuestión de los "límites del concepto" en psicoanálisis. A diferencia de lo que ocurre en la ciencia, habría escapes a "lo que se agarra con la mano". Por derivarse de la realidad sexual del inconsciente, algo hay de la significación (Bedeutung) y no puede captarse en el concepto. Esta cuestión del concepto quedaría dirimida en Lacan, deslizando hacia los fundamentos. La autora articula, *last but not least*, a la literatura, por el viés del "conceptismo", tendencia del barroco español, paradójica práctica del "concepto" (!) como modo de decir del mencionado límite.

En "**El inconsciente y *lalangue***", de ***Daniel Paola***, se marca que en la distancia entre el mito, la ficción y el semblante surge el concepto de *lalengua* para advertir la separación que el psicoanálisis toma del mito, así *lalengua* se considera central e imprescindible en relación a la hipótesis y a la función inconsciente. Nos dice el autor, con estilo atrapante y no menos gongorino: *Que no haya más que letra en un mundo hecho inmundo por el cuerpo, que más allá de su pasión por la vida, es corpse, es decir cadáver de antemano sabido en el más alla del lenguaje que se puede decir* ***lalengua*** .

En "**Da angustia**", ***Jacques Laberge*** comenta aspectos del seminario homónimo de Lacan, apoyándose en que Freud cita más la palabra angustia que otras como pulsión, por ejemplo. Así, el autor va tejiendo, si bien con saltos, de manera precisa, aproximaciones, diferencias y avances de la elaboración de éste concepto en relación al pensamiento freudiano, trabajando mas especialmente la angustia como real que no engaña.

De ***Ricardo Landeira***, "**El modo íntimo de obrar de lo imaginario**", enfoca dentro de la orientación lacaniana, la cuestión de la mirada como productora de la imagen, planteando las diferentes pantallas como superficies peculiares de proyección de la misma. Desde el sueño, el cuerpo, las histéricas y lo

enteramente imaginario, este trabajo acompaña desarrollos de los últimos seminarios de Lacan, recolocando la articulación de lo imaginario en el nudo borromeano de tres consistencias.

Sobre el trabajo de ***Héctor Yankelevich***, "**La place de la mort au regard de la topique inconsciente**".El autor se mueve entre el "Ensayo sobre la guerra y la muerte" y la entrevista de Lacan para la radio y TV belga, en el intertexto Freud - Lacan, realizando una articulación de la cuestión de la muerte en relación al inconsciente, situando los antecedentes metapsicológicos de la pulsión de muerte.

Por último, en "**Contratiempos del psicoanálisis**", ***Roberto Harari*** expone la indagación de una nueva operatoria del tiempo en psicoanálisis, diferente de la dicotomía entre tiempo "objetivo" y tiempo "vivido. Así como Lacan se vale de la topología y rompe con la tópica de lo visible en el espacio, el autor propone para el tiempo, una otra correlación, discurre sobre la abertura a una pluralidad de tiempos, las "policronías", enumerando lo que llama "hitos" del tiempo. En primer lugar, la inevitabilidad de la pulsión invocante y la voz. Concluye: *No hay tan sólo proceso, no hay tan sólo línea, no hay tan sólo estructura; hay múltiples trayectorias de las flechas del tiempo, hay bifurcaciones, hay turbulencia, hay tiempo turbulento. Sí: son las policronías, son los contra-tiempos del psicoanálisis*

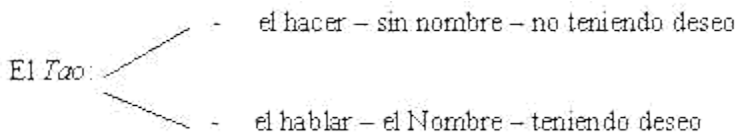
Concepto límite

Pura H. Cancina

Pensar lo impensado en lo pensado es la tarea del pensar y a este acto lo llama Heidegger ***localizar****, puesto que pone en su lugar lo impensado como la cosa del pensar que así adviene al lenguaje. La localización conlleva por lo tanto un viraje en el que pensar lo impensado es dicho desde el lugar en el que hace causa/cosa lo por pensar.*

Nora Trosman

François Cheng relata un diálogo con Lacan 1 acontecido en el curso de los diez años en los que ambos mantuvieron una relación de colaboración. Lacan se había sorprendido de que en chino *Tao* significara a la vez el Camino y el hablar o la enunciación. Buscaba entender por qué deslizamiento se había producido esa polisemia. Estudiando diversas interpretaciones etimológicas llegaron a la imagen del campesino, el labrador chino de la antigüedad que abre un camino sobre la tierra al trazar un surco en su campo. Abrir ese surco es su manera de hacer, y su manera de hacer es su manera de explicar, de hablar. Lacan propuso entonces el siguiente juego fónico para responder, en francés, al doble sentido de *Tao*: «*La Voie c´est la Voix*» (el camino es la voz). Inmediatamente trazó sobre un papel el reparto incluido en el *Tao*:



Lacan habría comentado luego: «¡Ah, cómo habla esta filiación en dos ejes! Ahora se trata de saber cómo sostener los dos extremos, o mejor, lo que Lao-Tse propone para vivir con ese dilema.» La respuesta de François Cheng fue: «Por el vacío central (*Vide-médian*).»

El *Tao* original es conocido como el Vacío Supremo de donde surge el Uno, el soplo primordial. Éste engendra el Dos, que son el *Ying* y el *Yang*. Entre ambos, el Tres no es otra cosa que el Vacío Central, siendo él mismo un soplo. Sin él, el *Ying* (sin nombre) y el *Yang* (el Nombre), se hallarían en una relación de oposición estéril e irreconciliable. El Vacío Central que reside en la pareja *Ying-Yang*, reside igualmente en el corazón de todo y mantiene todas las cosas en relación con el Vacío Supremo.

Los encuentros con Cheng, habiendo terminado en 1973, transcurrieron durante los diez años que van desde el seminario X (*La angustia*) hasta el seminario XXI (*Los no incautos yerran 2*), desde *La Trieb de Freud y el deseo del psicoanalista* hasta *L´etourdit* pasando por *Lituraterre*. Se trata precisamente del tiempo en el que Lacan vuelve sobre algunos conceptos freudianos –entre ellos el de pulsión- retomando, al mismo tiempo, su discusión del concepto confirmando su carácter de *Konvention* para Freud, convención, ficción. Es el tiempo en el que, en las vías del bien decir, retoma la cuestión de la letra. Es el tiempo en el que va de la topología de superficies al nudo borromeo sin abandonar por ello la topología de superficies. Es el tiempo en el que creo que queda dirimida la cuestión de si el psicoanálisis debe ser dicho en términos de conceptos o en términos de fundamentos.

Traje este relato de François Cheng porque, recordar que en psicoanálisis nombramos Real lo que Lao-Tse nombra *Tao*, Vacío Central o Vacío Supremo, me parece bastante clave con respecto a lo que quiero hoy tratar: la relación entre el concepto y la pulsión ya que si nos tomamos en serio la verdad de la realidad sexual del inconsciente ello no puede no afectar la cuestión de la significación, la *Bedeutung*, aquello que concebimos en términos de conceptos. Podemos ver que, cuando digo concebimos, estoy diciendo ya algo del orden de lo que quiero abordar puesto que concebir quiere decir también embarazarse.

Si la realidad del inconsciente es sexual, tendremos que abordar esta afirmación en su sentido doble: la realidad propia al inconsciente es sexual y la realidad concebida, engendrada por el inconsciente es sexual. Esto sitúa la distancia entre el discurso de la ciencia y el discurso del psicoanálisis ya que ésta se sostendría de excluir el saber del inconsciente como combinatoria significante y le toca al psicoanálisis

restituir el nivel en el que el pensamiento del ser hablante sigue precisamente las vertientes de la experiencia sexual, aquello que la invasión de la ciencia ha reducido.

La ciencia primitiva, como lo señala Lacan3 apoyándose en los estudios de Lévi-Strauss, sería, en el límite, una especie de técnica sexual. La ciencia primitiva se sostuvo de un modo de pensamiento que desenvolvía una combinatoria: oposiciones como las del *Ying* y el *Yang*, el agua y el fuego, lo caliente y lo frío, motivadas en los repartos sexuales.

Así, el hombre se imagina que "conoce" el mundo pero, si recordamos el sentido bíblico de este "conocer", el mundo es lo que viene allí al lugar donde estaba la mujer.

Comenta al respecto Lacan en *El saber del psicoanalista*: «... el campo abierto por el hombre y la mujer en lo que se podría llamar, en sentido bíblico, su conocimiento del uno por el otro, no se recorta sino en el hecho de que la zona donde podrían efectivamente recubrirse, a la que sus deseos los llevan para alcanzarse, se califica por la falta de lo que constituiría su medio: el Falo.» Como vemos, allí donde Lao-Tse sitúa el *Tao*, el Vacío Supremo, el Vacío Original, la experiencia del psicoanálisis sitúa al Falo, lo Real en tanto que se lo elide.

Pareciera entonces que conocimiento y sexualidad responden a una misma abertura y, por lo tanto, participan de la misma estructura. Trato de extraer las consecuencias de ello en lo que se refiere al concepto. Allí donde Freud propone a la pulsión como «concepto límite» encuentro el lugar desde donde abordar el límite del concepto, lo que no puede no encontrar su lugar como fundamento.

Cuando Freud sitúa a la pulsión como, según la traducción que estemos leyendo, «concepto límite entre lo somático y lo psíquico» 4 o «concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático» 5, está planteando la cuestión epistemológica de las relaciones entre el cuerpo –el soma, lo físico, el organismo- y lo psíquico. Hoy podemos decir, con Lacan, que el corte que está interesado debe hacerse no entre lo somático y lo psíquico sino entre el organismo y el sujeto. Esto exige plantear el interrogante acerca de la naturaleza de ese corte.

Donde Freud sitúa el concepto límite, Lacan va a introducir el incorporal de los estoicos. El cuerpo de lo simbólico hace al cuerpo por incorporarse. A partir de ahí, es lo incorporal lo que perdura por marcar al tiempo de la incorporación. Su homenaje a los estoicos se debe que ellos supieron signar con el término de «lo incorpóreo» el hecho de que lo simbólico se refiere al *a*-cuerpo: el cuerpo del *a* y el cuerpo fundado en el objeto en tanto falta.

Al quedar el organismo apresado en la dialéctica del sujeto, la libido, órgano de lo incorporal en el ser sexuado, laminilla que no existe pero que sin embargo no deja de ser órgano, será el instrumento que el sujeto coloca en el organismo en el tiempo en que se opera un corte, una separación. La pulsión, entonces, será el montaje montado en una superficie donde lo operante es el borde, montaje dedicado al dar vueltas a sus objetos para en ellos recuperar y restaurar su pérdida original.

Es a partir de lo que vengo de decir que me parece podemos empezar a aproximar la cuestión de la pulsión a aquella del concepto.

Freud ya había señalado que el circuito de la pulsión se cierra en su retorno, aquello que denominaba su «meta interna»6. Para Lacan se trata de una ida y vuelta del sujeto al sujeto, señalando que la vuelta no es idéntica a la ida, cuestión topologizada por la banda de Moebius la que, en tanto corte, nos permite «captar lo que concierne auténticamente a la división del sujeto.»7

Si se trata de un ir y venir del sujeto al sujeto, contorneando un objeto, me parece que es allí que se juega toda la cuestión de la articulación del sujeto de la pulsión y el sujeto del concepto. Ya desde *El Proyecto* Freud sitúa el progreso del aparato mental, progreso que tiene que ver con la capacidad de juicio como medio para el conocimiento de un objeto con relación a la acción del principio del placer –la libido- y la represión. Sabemos la continuidad que da a ello en el artículo *La negación*.

Con respecto a las relaciones de la pulsión con lo real, en el Seminario XI 8 Lacan dice que el objeto de la pulsión debe ser situado al nivel de lo que metafóricamente llamó «una subjetivación acéfala», una

subjetivación sin sujeto, una estructura, un trazo que representa una cara de la topología. La otra cara hace que un sujeto, por sus relaciones con el significante, sea un sujeto agujereado. Señala también la comunidad topológica existente entre el sujeto acéfalo de la pulsión y el sujeto del significante. Algo en el aparejo del cuerpo está estructurado de la misma manera porque es a causa de la unidad topológica de las hiancias en juego que la pulsión halla su papel en el funcionamiento del inconsciente.

El sujeto es aquel que ex - siste al sistema significante, pero siendo el sistema significante condición de posibilidad del sujeto, no es suficiente; es necesario adjuntarle la pulsión.

El sujeto es representado por un significante para otro. Si es producido cuando el circuito de la pulsión, surgiendo de un borde se dirige a alcanzar su objeto y, si no se estrella contra él, realiza el rodeo del mismo y vuelve a la fuente, podemos identificar en la fuente de partida y la fuente de regreso a los significantes gracias a los cuales el sujeto encuentra existencia. Se trata de ese tercer tiempo que Lacan señala en el Seminario XI.

En su libro *Estofa*, Jean-Michel Vappereau encuentra que el grupo fundamental del nudo en su presentación clásica ofrece un homólogo discreto, y en álgebra, del teorema de Stokes 9 que es aquel que Lacan relaciona con la deriva de la pulsión 10 ya que nos permitiría situar, bajo la condición de que se trate de una superficie que se apoya en un borde cerrado, la zona erógena, la razón de la constancia del empuje de la pulsión.

El desarrollo de Vappereau nos permite avanzar en la homología entre el circuito de la pulsión y lo que el concepto obtendría concebido como aprehensión. Dice: «El sujeto puede comprobar que esa deriva –la de la pulsión-, en cada tentativa de traducción, genera una tensión que se mantiene hasta que él encuentra la palabra justa.» O sea que la referencia al teorema de Stokes encuentra su razón, más que en un modelo físico, en lo que es un trabajo de traducción, trabajo de traducción habilitado por el hecho de que todo signo puede traducirse en otro signo. Calcular en el enjambre significante sería vivir la pulsión en una práctica de traducción. «Esta práctica, dice Vappereau, libera la palabra.»

Lacan retoma la articulación de sexo y habla sirviéndose de la banda de Moebius y del espacio que ella funda como punto de partida para hacer perceptibles los puntos de unión y de disyunción entre ellos. Efectúa así una primera distinción: el campo de desarrollo del inconsciente, en su aspecto de lenguaje y la realidad del inconsciente, que es sexual. La libido es ese punto de cruce que podemos dibujar sobre las superficies encerradas por un ocho interior: punto de unión entre dos campos.

A las percepciones les será dada connotación de realidad sólo a partir del punto en el que el sujeto desea.

En la medida en que la demanda deja siempre un resto a causa de la naturaleza discontinua de los significantes por cuyo desfiladero está obligada a pasar, el deseo se deslizará siempre por debajo de la cadena y la frase se cerrará sobre un sentido, lo que ha sido señalado como la diferencia entre *Sinn* y *Bedeutung*. Se trata de la incapacidad de toda *Bedeutung* para cubrir el sexo.

En la medida en que hay un Real que ex-siste al falo y que es el goce, el falo es su concepto, por lo que con el concepto, Lacan hace eco al término *Begriff*: «el falo, es lo que se toma en la mano» por lo que en el concepto, habría siempre «algo del orden de la monería»11, de lo masturbatorio. La mano que captura y aprehende como lo quería Cicerón, lo hace dejando al mismo tiempo escapar todos los granos de la arena de su goce.

El concepto se limita a una captura -como lo indica la palabra *capere*- esa captura no es suficiente para asegurarse de que es lo Real lo que se tiene en la mano. Algo en el psicoanálisis es rebelde al concepto entendido como lo que agarra con la mano.

Se trata del fracaso del concepto como concepción, aprehensión, y ello nos plantea la exigencia de pasar a una forma distinta a la de la aprehensión conceptual. ¿No responde precisamente a esta cuestión ese rasgo de manierismo del estilo de Lacan, rasgo que según él se adecua por completo a nuestro campo? Se trata de un terreno en el cual en vez de un uso del concepto «nos vemos obligados a proceder mediante un abuso del concepto.» 12 El concepto, la idea, la captación de las cosas reitera la estructura del circuito de la pulsión: es un rodeo que sólo atrapa su cosa al modo del paso al límite donde al pasar del cero al uno, en ese paso se abre la infinitud de la hiancia. En el concepto se tratará siempre, como en el fantasma, de un paso al límite en el sentido topológico del término ya que siempre serán necesarios infinitos pasos para que Aquiles alcance a su tortuga.

Propongo: más que concepto, conceptismo 13 según lo querían algunos poetas del barroco español: el uso del contraste, la paradoja, la paronomasia, la elipsis, la dilogía. Para decir el psicoanálisis es preciso el recurso a la retórica y a la red-tórica, a las escrituras topológicas y a la práctica de la letra ya que el campo del psicoanálisis implica ese agujereamiento de la esfera que desemboca en una topología del corte y por lo tanto del borde, esto no sin haber pasado por lo que Kierkegaard nombró «concepto de angustia», o sea la angustia como «única aprehensión última de toda realidad.» 14

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)
Ver también el **reportaje a Pura Cancina**

Notas

1 *Uno por uno*, marzo/abril 1992.

2 *Les non dupés errent.*

3 J. Lacan, Seminario XI, 29/4/1964.

4 Traducción de López Ballesteros.

5 Traducción de Etcheberry.

6 S. Freud, Conferencia 32 «La angustia y la vida instintiva» en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis.*

7 J. Lacan, *El objeto del psicoanálisis*, 11/5/66.

8 Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 13/5/64.

9 Este teorema matemático del electro magnetismo demuestra que el flujo de rotacional proveniente de la superficie se iguala a la circulación de rotacional sobre el borde cerrado en que se apoya, el cual es constante. Ese rotacional se obtiene como derivada de las variaciones de un vector las cuales son definidas para cada punto de borde y de superficie en función de su vecindad.

10 J. Lacan, *Posición del inconsciente.*

11 Seminario XXII, 11/3/75.

12 J. Lacan, *Las formaciones del inconsciente,* 27/11/57.

13 Estilo barroco desarrollado durante el Siglo de Oro español uno de cuyos máximos representantes es Quevedo.

14 Jacques Lacan, Seminario X *La angustia*,

Da angustia

Jacques Laberge

Neste momento de apresentar meu trabalho na Reunião Lacanoamericana de Psicanálise de Recife, não posso esconder uma certa emoção, pois estou me dando conta de uma feliz coincidência: em fins de agosto de 1971, seja há trinta anos atrás, voltava ao Brasil após cinco anos em Paris.

Um analisante entra em análise sufocado pela angústia. Que o analista não saiba dosar esta angústia leva à interrupção da análise. Experiência de fracasso. Dolorosos ensinamentos.

Poucos assuntos nos textos de Freud são mais comentados do que a angústia. Uma curiosidade para começar : o termo "angst" é mais citado em Freud do que termos como pulsão, transferência, recalque, resistência, inconsciente. E algo que chama a atenção: em 1895, Freud já havia escrito sobre o tema "angústia" o rascunho E a Fliess e dois textos *Neurastenia e angústia* e *Para uma crítica da neurose de angústia.*

Poucos assuntos também ilustram melhor a diferença entre Freud e Lacan, o avanço representado pela elaboração lacaniana, conforme o Seminário 10 de 1962-63, *A Angústia*.

QUE DIFERENÇAS?

Para Freud, o afeto da angústia (Angstaffekt) é sinal de perigo (Affektsignal der Gefahr), perigo da castração, retratado nas separações (Trennung), nas perdas (Verlust), as fêzes separadas do corpo, o desmame, o nascimento chamado castração da mãe na equivalência criança-penis. E a angústia da morte é análoga à angústia da castração. O fim do capítulo VII de *Inibição, Sintoma e angústia* de 1926 apresenta esta antecipação do complexo de castração aos primórdios da vida da criança, precioso legado para Lacan que nos adverte, porém, de que não se deve confundir castração e angústia.

Para Lacan, na angústia não se trata da expectativa da ausência, da perda, da separação, mas da iminência da presença, do sinal do desejo do Outro, sinal dado pelo eu ao sujeito: *A angústia não é sinal de uma falta, mas (...) o defeito deste apoio da falta (...) quando a mãe está sempre em cima (*da criança), Lacan sublinhando, entre outras, a demanda anal. No caso de Hans, a angústia não seria *ligada à proibição pela mãe das práticas masturbatórias,* mas à *presença do desejo da mãe se exercendo para com ele.* Em relação ao super-eu, o que angustia não é o fracasso, mas o sucesso (5-12-62). E o trauma do nascimento enquanto angustiante não seria *separação da mãe, mas aspiração em si deste meio fundamentalmente outro* (3-7-63). Lacan fala até da angústia da mãe diante do vampirismo do bebê (15-5-63).

Em Freud que se limita em falar do "etwas´", "algo" do perigo, a angústia é sem objeto. Lacan recorre ao "não é sem tê-lo" da relação do sujeito ao falo para dizer que a angústia não é sem objeto, o que *não quer dizer que se saiba de que objeto se trata* (15-12-62). *Muito provavelmente (...) o objeto último, a coisa* (26-6-63). *É falso dizer que a angústia é sem objeto.* Prova é o *estranho-familiar,* tão bem representado pelo sonho angustiante do Homem dos Lobos (19-12-62). E o *orgasmo como equivalente da angústia (...) confirma que a angústia não é sem objeto* (29-5-63).

ALGO PRIMITIVO

Há uma contraste entre estas apoximações sobre o objeto e a elaboração trabalhosa e precisa a respeito do objeto (a) causa do desejo que levará Lacan, mais tarde em seu ensino, a considerar este Seminário 10 como seu melhor Seminário. A antecipação feita por Freud do complexo de castração aos primórdios da vida do bebê permite a Lacan dizer : *este objeto a, é dele de que se trata em todo lugar onde Freud fala do objeto quando se trata da angústia.* (...) *Não há, e por motivos, imagem da falta. Quando algo aparece ali (...) é que a falta vem a faltar (...) neste momento começa a angústia* (28-11-62). *Este objeto a é este rochedo de que fala Freud. Esta reserva última irredutível da libido* (16-1-63). Ali, Lacan remete à castração, o que chama de menos phi em sua relação com a reserva libidinal não especular e também ao

narcisismo primário, ao auto-erotismo, ao gozo autista, diferentes formas da falta da falta: *Não se deve ver que é ele, o falo, que está em causa. Se se vê, angústia.* Lacan remete aos vários tipos de objeto a : há os *equivalentes os mais conhecidos deste falo, aqueles que o precedem : o cíbalo, a mama . Há outros que vocês conhecem menos* (remetendo ao olhar e à voz) *(...) Estes objetos anteriores à constituição do estatuto do objeto comum, do objeto comunicável, do objeto socializável, eis de que se trata no a* (9-1-63).

A questão da anterioridade da angústia poderia ser ilustrada pelo fato da presença maciça deste tema nos primórdios do ensino de Freud em 1894-95. Mas a angústia do real como algo primeiro em relação à angústia neurótica como efeito do recalque está bem clara em 1916-17. Este algo "primeiro" da angústia real se refere às experiências iniciais da criança, nascimento, desmame, angústia diante do estranho (fremdem) da escuridão e da solidão como nos ensina a lição 25 das *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (GW.XI, 421-422).

A angústia, *manifestação a mais brilhante, o sinal da intervenção deste objeto a,* diz Lacan, (9-1-63) é associada à algo "primitivo", adjetivo repetido neste Seminário 10. O objeto a é causa do desejo porque está no princípio e é anterior à fase especular : *A angústia aparece antes de qualquer articulação como tal da demanda do Outro (..) anterior a esta cessão do objeto (...)algo mais primitivo que a articulação da situação de perigo*(3-7-63). A respeito do objeto anal, lemos: *ele está ali, já dado, já produzido, e produzido primitivamente, colocado à disposição desta função determinada pela introdução da demanda por algo que é anterior que estava ali, já como produto da angústia* (3-7-63).

Lacan expõe a confusão de Freud: *Em Inibição, Sintoma e Angústia, Freud nos diz ou parece dizer que a angústia é a reação, reação sinal à perda de um objeto* (5-12-62). E ele confronta este texto a um outro, anterior, seja de 1919, O estranho (Das Unheimliche). Por quê? Porque deste comentário de Freud sobre os contos de Hoffmann, *O homem de areia* e *o Elixir do diabo,* se destaca a referência ao duplo e a personagens idênticos na dúvida se o eu é próprio ou do estranho. Neste labirinto onde Freud admite se perder, a angústia surge frente ao estranho familiar, ilustrando *como o desejo se revela como desejo do Outro, mas diria que meu desejo entra no outro onde está esperado de toda eternidade sob a forma do objeto que sou, enquanto me exila de minha subjetividade*. Esta lição de 5-12-62 termina com a angústia como sinal da falta da falta. Assim, Lacan usa o texto *O estranho (Das Unheimliche)* para questionar afirmações de Freud em *Inibição, Sintoma e Angústia.*

No primitivo da angústia, não se trataria do primitivo da falta, mas da *função angustiante do desejo do Outro (...) ligado àquilo que eu não sei que objeto a sou para este desejo* (3-7-63).

ANGUSTIA DA CASTRAÇÃO

Para Lacan que se refere mais a algo da ordem da retroação, do "a-posteriori", Freud acertou em antecipar ao nascimento o complexo de castração, algo inspirador para o objeto a : é deste *objeto a, é dele de que se trata em todo lugar onde Freud fala do objeto quando se trata da angústia* (28-11-62). Mas Lacan critic a Freud por confundir, na maioria de seus textos, ponto da angústia e ponto do desejo, pois Freud coloca o lugar da perda, da separação, da falta, não somente como lugar do desejo mas da angústia. Para Lacan, é o estranho-familiar o fenômeno da angústia e isto se encontra no texto de Freud *O estranho.* Angústia que diz respeito ao desejo, à falta, mas que não está no lugar da falta, mas da falta da falta, poderíamos dizer, naquele ponto em que pre-especular e especular se estranham.

E, subitamente, o leitor das sessões de 29 de maio e de 5 de junho, estranha, se angustia. Será que Lacan muda sua posição? Eis que no nível fálico, angústia e desejo se confundem, a angústia é de falta, a angústia da castração. Ali, Lacan concorda com Freud.

Já a 5 de dezembro de 62, Lacan lembra que o complexo da castração funciona não somente no nível fálico mas em todos os níveis do objeto a, mama, fezes, olhar, voz mas que o falo imaginário não funciona no nível fálico. É este aspecto que desenvolve em 29 de maio: é *este esvaecer da função fálica como tal, neste nível em que é esperado para funcionar, que é o princípio da angústia de castração.* E referindo-se ao falo na cena primitiva, acrescenta: *Cada um sabe que, apesar de estar presente, visível sob a forma do penis (...) o essencial do efeito traumático da cena, é justamente as formas sob as quais ele desaparece, se escamoteia.*

Até fim de maio, o Seminário 10 aborda a angústia a respeito dos objetos nos quatro níveis, oral, anal, olhar e voz, como equivalentes do falo castrado, destacando a angústia em sua relação ao desejo do Outro, a estranheza surgindo neste "não sei em que nível causo o desejo do Outro". Agora no nível da angústia de castração, surge o confronto com a falta como tal sem seus equivalentes. É interessante observar que Lacan destaca a presença do castrador , falando ali da angústia como *sinal da intervenção do Outro como tal (...) é então o Outro que ameaça de castração.* Se não há o objeto a como equivalente do falo castrado, há o orgasmo colocado *como equivalente da angústia*, orgasmo não associado ao gozo, aquele do Seminário sobre a Ética, mas à *relação do desejo à demanda,(...) pedimos fazer amor, (...) fazer a-morrer*. E no momento em que Lacan pergunta sobre o que é demandado no nível genital, ele sublinha *a correlação estrita do aparecimento da bissexualidade com a emergência da função da morte individual* (29-5-63). *O suporte do desejo,* dirá Lacan a 5-6-63, *não é feito para a união sexual, pois generalizado, ele não me especifica mais como homem ou como mulher , mas como um e outro*. Em 29-5-63, Lacan fala do aparecimento da angústia em um certo número de maneiras de obter o orgasmo e cita Freud a respeito do coito interrompido, dizendo que a angústia *continua designando o que é visado de uma certa relação ao outro.* Fala da *angústia de castração* não como *angústia de morte,* mas se referindo *ao campo onde a morte se anoda estreitamente à renovação da vida*. Remete a *um gozo que ultrapassa nossos limites, enquanto o Outro é propriamente evocado no registro do real (...) o que Freud articulou no nível de seu princípio de nirvana. (...) Uma mulher que não sabe com quem está lidando, é bem conforme àquilo que adiantei da relação da angústia com o desejo do Outro que ela não está diante do homem sem uma certa inquietação sobre até onde este caminho do desejo vai poder levá-la* (29-5- 63). Isto é, mesmo no nível da castração, em que Lacan se encontra com Freud a respeito da angústia, Lacan sublinha tanto a presença do castrador quanto a presença do desejo do Outro, associando a angústia à inquietação diante do desejo do Outro, além de sublinhar que se trata de sinal do eu ao sujeito.

Lacan acrescenta a 5 de junho que propriamente *não há castração porque, no lugar onde ela tem que se produzir, não há objeto a castrar.(...) O falo, onde está sendo esperado (attendu) como sexual não aparece nunca senão como falta, e é isto sua ligação com a angústia. (...)o falo é chamado a funcionar como instrumento de potência (...)é justamente porque ali onde está esperada (a potência) ela desfalece (défaille), que começamos a fomentar a oni-potência* (5-6-63). Estamos aqui *no único nível em que a angústia se produz no lugar mesmo da falta de objeto. O obsessivo como todo neurótico, já acedeu ao estádio fálico, mas é em relação à impossibilidade de satisfação, no nível deste estádio,* porque *seu objeto, o a excremencial, o a causa do desejo de reter* vai levá-lo à oblatividade, a querer fazer da união sexual um dom, e , embora, *todo o mundo quisesse que a união genital fosse um dom (...) infelizmente não há traço do dom em um ato genital copulatório* (26-6-63).

Uma expressão muito usada por Freud, angústia de expectativa (Erwartungsangst), parece inerente à própria angústia. Aqui, o leitor do Seminário 10, acostumado à definição da angústia como falta da falta, se defronta inesperadamente, com a angústia de castração, de falta. Nestas últimas citações, domina a expectativa: se espera o falo, e propriamente não há o que castrar. Mais precisamente, se espera a falo como sexual e aparece como falta. Enfim, se espera o falo como potência e ele desfalece. Isto é, há uma expectativa e ocorre o inesperado, o contrário, o diferente, o estranho. Até agora, podemos dizer que Lacan critica Freud por confundir ponto de angústia e ponto de desejo. Esta crítica valeria para as referências ao falo como menos phi e seus equivalentes, os objetos a. Mas no nível fálico mesmo, Lacan concordaria em que ponto de angústia e ponto de desejo se confundiriam.

No nível fálico, não estamos mais no campo do pré-especular, dos vários tipos de objeto a. Não se trata mais do ponto de estranheza entre o pré-especular e o especular. O Unheimliche, o estranho, se desloca. Antes, onde não se esperava nada, há algo e isso é estranho. Aqui, no nível em que se esperava o falo, só tem a falta nua. Onde se esperava algo, há nada, isso é o estranho.

ANGÚSTIA, REAL QUE NÃO ENGANA

Um aspecto que permite destacar a dívida de Lacan em relação a Freud é a angústia enquanto real que não engana.

O tema da angústia é acompanhado durante trinta anos em Freud por uma palavra. Ele vai precisar deste tempo todo para livrar-se dela. É a palava neurótica. No fim de seu manuscrito "E " a Fliess de 1894, já se refere, e isso é maciço nos primeiríssimos textos, a uma *neurose de angústia* onde *a tensão sexual se*

transforma em angústia, algo comparado à conversão histérica. Mas alude ao aspecto real , a *tensão física que não consegue penetrar no âmbito psíquico,* abrindo a uma dialética, nítida nas *Conferências introdutórias sobre Psicanálise* de 1916-17 : *a descarga sob forma de angústia seria o mais próximo destino da libido que sofreu recalque.* (Enquanto*...) a angústia do real é uma expressão das pulsões de auto preservação do eu* (GW,XI, 425,426).

Somente em *Inibição, sintoma e angústia* de 1926, surge o seguinte posicionamento: *A angústia faz o recalque e não como havia pensado antes o recalque faz a angústia* (GW. XIV, 138). Posição confirmada em *Angústia e vida das pulsões* de 1932 (GW.XV, 93) : só existe a angústia do real, a Realangst. Lacan comenta: *O real enquanto intervém essencialmente, como Freud o diz, elidindo o sujeito, determinando por sua própria intervenção, o que se chama o recalque* (27-2-63).

Freud escreve neurótica como adjetivo enquanto usa real não como adjetivo mas como substantivo. Surge o substantivo composto, comum em alemão, de Realangst, assim como existe as diferentes angústias, de nascimento (Geburtsangst), de expectativa (Erwartungsangst), de morte (Todesangst), de castração (Kastrationsangst), de saber (Gewissenangst), de criança (Kinderangst), de vida (Lebensangst), de separação (Trennungsangst), de eu (Ichangst).

No início de seu Seminário 10, Lacan apresenta a angústia no nível do real: *O afeto não é recalcado e isso Freud o diz como eu (...) Vai à deriva. Encontra-se deslocado, louco (...) O que é recalcado são os significantes que o amarram (...) Trata-se do desejo e o afeto por onde somos solicitados, talvez, a fazer surgir tudo o que comporta como conseqüência universal (...) é a angústia* (14-11-62).

Que a angústia seja do campo de real, é desta conclusão laboriosa de Freud que Lacan vai partir, sendo esta conclusão a grande dívida de Lacan em seus avanços sobre o tema.

Em seus Seminários sobre o Eu e sobre as psicoses, Lacan dá suas primeiras definições do real : "o real volta sempre ao mesmo lugar"e "o real não engana" : *Algo que se encontra sempre no mesmo lugar, que a gente tenha estado ali ou não (...) tal estrela em tal meridiano* (S2, 342-343). *O correlato dialético da estrutura fundamental que faz da palavra de sujeito a sujeito uma palavra que pode enganar, é que haja também algo que não engana.* Para Aristóteles, *¿quem o assegurava, na natureza, da não mentira do Outro enquanto real? Senão as coisas enquanto voltam sempre ao mesmo lugar, a saber as esferas celestes* (S3, 78). *Para um discípulo de Aristóteles, Deus é a esfera a mais imutável do céu* (S3, 324).

Em oposição ao real que não engana, eis o nível do simbólico, da fala enganadora, que na transferência se articula ao imaginário enganador, engano da consciência de si no sujeito suposto saber, *suposto ser transparente em seu próprio ato de conhecimento* que Lacan associa à imagem do corpo (12-12-63).

O elemento não enganador é essencialmente diferente depois de Aristóteles, mas se encontra tanto em Descartes que fala de *Deus enquanto não pode nos enganar* quanto em Einstein que chama Deus de "honesto". Esta idéia de real é *essencial ao mundo da ciência (...) Nunca constatamos algo que nos mostra no fundo da natureza um demônio enganador (...) a matéria não é trapaceira (...) nós nos enganamos, não se trata que ela nos engane* (S3, 77).

É significativo que Lacan tenha trabalhado o tema da angústia neste período de 1962-63 , na expectativa de uma crise sem precedente. Podemos pensar na angústia de Lacan diante do desejo do grande Outro institucional tomando emprestada a voz de Freud. No fim de 1963, ruptura com a IPA, cancelamento do Seminário *Os Nomes do Pai.* Dali, sobra um resto iniciando o Seminário 11 sobre os quatro conceitos, um sonho que , diz Lacan, *de todos os sonhos que são analisados no livro se destaca – sonho suspenso ao mistério o mais angustiante, aquele que une um pai ao cadáver de seu filho (...) Não vês, pai, que estou queimando?*(S11,35). *A angústia é aquilo que não engana* (S11, 41). *O real é aquilo que se encontra no mesmo lugar – neste lugar onde o sujeito (...) não o encontra* (S11, 49). *Encontro marcado ao qual somos sempre chamados com um real que se esquiva* (S11, 53). *O encontro que falhou (manquée) se apresentou em primeiro lugar na história da psicanálise sob uma forma (...) o traumatismo* (S11, 54).

Do desencontro entre pai e filho, ilustrado pelo grito angustiante de Lacan a Freud (Pai, ¿não vês...?), passa-se ao desencontro como estrutural: *O mau encontro central está no nível do sexual* (S11,62). O que

volta ao mesmo lugar é o desencontro. Isso não engana. O real da angústia que não engana abre o caminho à futura definição mais insistente do real: o impossível do "rapport" sexual.

A dimensão do estranho traz algo de outra ordem do que o engano, do que o engano da transferência e de seu amor especular entre o outro enganador e o outro enganado. A dimensão do estranho remete à causa do desejo cujo objeto escapa. O objeto (a) não enganador se opõe ao objeto especular.

É sutil esta referência à angústia como não enganadora. Assim lemos a 12-12-62 : *A existência da angústia é ligada a isto que toda demanda, fosse a mais arcaica e a mais primitiva, tem sempre algo de enganador, em relação àquilo que preserva o lugar do desejo, e que é o que explica também o contexto angustiante do que dá uma resposta que preenche à esta falsa demanda.* (... E Lacan se refere à mãe sempre em cima da criança.) *preenchimento total de um certo vazio a preservar que não tem nada a fazer com o conteúdo nem positivo, nem negativo da demanda, eis onde surge a perturbação onde se manifesta a angústia.*

É mais sutil do que se pensa tentar entender como a angústia não engana. Lacan fala da angústia como falta da falta. Ora, poderíamos definir o especular como falta da falta, como negação da falta e a "estranheza" sublinhada por Lacan em relação à angústia é que algo não especular aparecia como sendo. Por outro lado, como Lacan nos diz: *Não há falta no real (...) a falta, ela é simbólica* (30-1-63). A falta da falta como definição do real remete à estranheza radical do desencontro entre o a anterior, o a associado à equivalente do falo da castração e o imaginário especular. A falta da falta como imaginária especular é de outra ordem que a falta da falta como real. Podemos pensar: "há algo neste engano que não engana".

No Seminário R.S.I, Lacan coloca a angústia chamada *algo que parte do real* (10-12-74) na intersecção do real com o imaginário. *Só a noção de real, na função opaca que é aquela da qual sabem que parto par lhe opor aquela de significante, permite nos orientar (...) a angústia, de todos os sinais é aquele que não engana. Do real, e eu disse, de um modo irredutível sob o qual este real se apresenta na experiência,a angústia é o sinal* (6-3-63). Lemos na lição de 13-3-63: *é bem do lado do real, em primeira aproximação, que temos que procurar a angústia como aquilo que não engana.*

O que o Outro quer necessariamente, sobre esta via que condescende a meu desejo, o que ele quer, mesmo que não saiba de jeito nenhum o que quer, é todavia necessariamente minha angústia (13-3-63). O Outro pode me enganar, mas não neste ponto: o Outro quer minha angústia.

Um objeto escondido está na mola desta fé, feita ao primeiro motor de Aristóteles (...) esta certeza que se apega àquilo que chamarei a prova essencial , (...) aquela que tende a se fundar na perfeição objetiva da idéia para ali fundar sua existência, (...) esta certeza, aqui, já a nomeei , podem reconhecê-la, pois a chamei por seu nome, é aquela da angústia ligada à aproximação do objeto, esta angústia da qual disse que é preciso definí-la como aquilo que não engana, a única certeza ela, fundada, não ambígua da angústia, a angústia precisamente enquanto todo objeto lhe escapa. E a certeza ligada ao recurso à causa primeira (...) esta certeza (...) é um deslocamento, uma certeza segunda, e o deslocamento de que se trata é a certeza da angústia (8-5-63).

Angústia, inquietação por não saber em que nível sou causa do desejo do Outro, é uma incerteza sobre uma certeza. Certeza de ser a causa, isso não engana. Incerteza do nível do "como sou causa". Unheimlich entre o não saber e a certeza de ser causa, unheimlich entre incerteza e certeza.

A angústia não engana porque é do Real. Isso provém de Freud. Lacan retoma, é real, isto é, não engana porque não é da ordem do significante, nem da ordem especular. Não engana, porque indica a presença do desejo do Outro. Não engana porque é anterior à demanda e em toda demanda há algo falso. A angústia não engana porque indica com certeza a aproximação do objeto causa do desejo. Não engana porque o objeto do desejo escapa. Não engana porque o Outro quer minha angústia.

Pesadelo, em cima de pesadelo. Não agüento. Você, analista, não se preocupa com tanto pesadelo ? Possivelmente, na aprendizagem de dosar a angústia, me ocorreu a frase : quando sua vida era um pesadelo, eu me preocupava ! Mas a tarefa só está começando : trata-se daqui para frente de permitir ao analisante nomear esta angústia.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)
Ver también el **reportaje a Jacques Laberge**

Referencias

-Lacan J. *L'Angoisse,* Séminaire 10, 1962-63, Publication hors commerce

-Freud S., Briefe am W.Fliess, Frankfurt am Main, Fisher, 1985

-G.W.: Freud S., *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, S. Fisher Verlag

-S2: Lacan J., *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse,* (Séminaire 2, 1954-55), Paris, Seuil

-S3: Lacan J., *Les Psychoses,* (Séminaire 3, 1955-56), Paris Seuil

-S 11: Lacan J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* (Séminaire 11, 1964), Paris, Seuil

El inconsciente y *lalangue*

Daniel Paola

Perseo es el heroe de la mitología griega que da muerte a la gorgona Medusa, un monstruo cuya mirada convertía lo vivo en piedra. De las ninfas obtiene una bolsa para transportar la cabeza y un casco para volverse invisible a toda mirada. Ayudado por Afrodita dispone de un escudo que lo protege de convertirse en piedra y de Hermes consigue la espada que no se rompe. Despues de escapar gracias a las sandalias aladas arrebatadas a las Crayas, regresa y da muerte a Acrisio, hombre que había tomado a su madre Danae como esposa por la fuerza y que le había ordenado traer la cabeza de Medusa. Acrisio es convertido en piedra cuando Perseo le muestra su trofeo, preciosamente guardado en la bolsa. El mito finaliza con otro mito: se cree que el hijo de Perseo se llamó Perses y se convirtió en rey de los Persas.

Es interesante encontrar un mito dentro de otro. El mito de Perseo concluye en el mito de Perses. ¿Quiere decir esto que la cabeza de Medusa es verdadera y que hay verdad en Perseo, en tanto es resaltado como mitico, el mito de su hijo?. Si un sueño puede contener un sueño, si una escena puede hablar de otra escena, un mito al referir otro mito establece una relación lógica que hace verdadera la proposición primera que de inicio se sabe mítica y por lo tanto falsa. Así el que sueña que sueña se despierta en un sueño, Claudio huye por el horror que le causa la verdad de una escena anterior que lo tiene por protagonista, y el mito de Perseo establece una suposición en cuanto a Perses hijo de Perseo, poniendo en suspenso lo falso del mito que contiene otro mito.

En este sentido un mito no es lo mismo que una ficción. Un mito es una historia fabulada y una ficción es el punto donde el semblante entra en la historia. Hay un paso del mito a la ficción y otro enorme de la ficción al concepto de semblante que estableciera J.Lacan, concepto que ya incluye la lógica y por lo tanto la suposición.

De esta distancia entre el mito, la ficción y el semblante surge, a mi criterio, el concepto de ***lalengua*** para advertir la distancia que el psicoanálisis toma del mito. Decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es alejarse del mito y desarrollar el territorio de una lógica que no precisaría del mito sino para analizarlo con esa rigurosidad. La distancia del aforismo al mito no supone la desaparición del mito pero nos permite ir a un más alla en el saber. Lo del semblante que toca lo real respecto del lenguaje es a mi criterio lo que J.Lacan denominó ***lalengua***. Me propongo demostrar brevemente cuales son las consecuencias en la clínica de su prescindencia.

¿Cuál es la verdad que encierra el horror de una mirada atrapada en la bolsa de Perseo? ¿Qué quiere decir que sea para el mito, un mito la historia de Perses y que racaiga allí el peso de lo falso?

No se trata solo del horror a la castración que se puede ya leer en "La cabeza de Medusa" de S.Freud el que estoy haciendo referencia. El horror, que en ese mismo ensayo, en función de la invocación antiquísima que se realizara a los dioses cuando se esperaba una desgracia o un accidente funesto y que responde a la denominación de apotropeico, supone un poder al decir que se encuentra sobre-natura.

Porque hay algo que anticipa al decir y que es por donde todos hemos iniciado el conocimiento. Se trata de la letra, descubrimiento del que se sirve S. Freud sin alcanzar a formalizar y que se anticipa a la teoría Lacaniana del significante como matriz de lo psíquico. Que J. Lacan pueda acuñar el concepto de letra al mismo tiempo que desarrolla su teoría sobre la función significante, no quiere decir que el efecto de la letra se sienta antes de su definitiva fomalización. Que se haya formalizado no quiere decir que cierto efecto de la letra en su vertiente primordial haya desaparecido de nuestras vidas. Un efecto que tiene más que ver con la piedra que con la mirada medusante para la que nada queda oculto.

Hay para el ser hablante una verdad horrorosa que impide la bolsa. La negación como concepto funda la experiencia que desestima una trastienda de horror. Horror que no es horror por la letra, sino horror que no haya más que letra sobre lo natural. Que no haya más que letra en un mundo hecho inmundo por el cuerpo, que más allá de su pasión por la vida, es corpse, es decir cadáver de antemano sabido en el más alla del lenguaje que se puede decir ***lalengua***.

¿Y lo falso que se insinúa en el mito? Para los griegos, son los persas un pueblo bárbaro. Decir bárbaro es fundar lo extranjero, como cruel, temerario e inculto. Pero lo que el mito declara como mito es que el propio griego y su lenguaje hayan participado de ese mundo de barbarie. Vale decir que el mismísimo orden culto y civilizado lleva en sí mismo lo bárbaro que se le opone. Esto se tiene que suponer en el extremo como mito del mito, ya que es inconciliable que una civilización que porta cultura a través de su lengua al mismo tiempo se iguale a lo que desprecia. Este horror que parece ser pacificado por la letra, no deja de no inscribirse porque no hay más que letra.

Esta puntuación me permite sugerir una hipótesis: *la punta de lo real que asoma entre el inconsciente y* ***lalengua*** *no se desprende nunca del horror que acaricia al saber como enigma.*

El inconsciente está sostenido en ***lalengua***, que no es otra que la denominada materna, si con ello hacemos una metáfora de la función madre. Hay enigmas afectivos en el concepto de ***lalengua*** y sus efectos implican un más allá de lo que el ser que habla es capaz de enunciar. Me resulta agradable decir que la función de ***lalengua*** determina un saber que se porta por vivir un lenguaje.

Un lenguaje no se vive sino con la diferencia que toca al significante y esa diferencia se puede extraer de ***lalengua*** como sentido. Ese sentido es lo que nos anima el cuerpo. Ese sentido está determinado porque es implícito para toda lengua su existencia, vale decir el rechazo de lo que está por fuera como otra lengua a la que se considera inculta o culta de acuerdo al lugar por donde examinemos la tortilla. De esta forma es comprensible por qué el inconsciente se articula a varias ***lalengua*** sin necesidad que se hablen. Para todo griego no resultaría extraño que sin hablar persa, hubiera algo de su metáfora que hiciera afecto.

Lo que genera esa exterioridad que sostiene ***lalengua***, es que el goce fálico es el más alla que se transforma en lo bárbaro y se nos sobreagregua de una manera más que aceptable. Lo rechazado en un primer momento como bárbaro se transforma para sobreagregarse al cuerpo como brillo genial. La palabra bárbaro tambíen porta en español el sentido de lo mágnífico.

El compañero/a sexual aparece a través de ***lalengua.*** Aquello que e s inherente a la diferencia sexual tiene un momento de rechazo como el del griego por el persa, para después sobreagrgarse como brillo. Más rechazo determina una menor firmeza del goce fálico. Una mayor contundencia del goce fálico suele clavar el taco declarando enemigos con facilidad.

La función de ***lalengua*** lleva a la lógica y la lógica al sentido que es preciso poner en suspenso en la dimensión que se ha establecido en la lengua que hablo. Eso que suspende el sentido del enigma que habita no sin horror lo que se encuentra entre el inconsciente y ***lalengua*** es la letra. La letra es una instancia que permite demostrar como ***lalengua*** rebasa el lenguaje y si bien es a la letra como el analista interpreta, el análisis es un hecho social que se expresa en la lengua que se tiene.

Podría tambien arriesgar otra hipótesis: *Si el inconsciente es una hipótesis sostenida en el enigma que determina* ***lalengua****.* ***Lalengua*** *es un sentido que resguarda del horror de la insuficiencia de la letra para hacer Uno del universo.*

El inconsciente es una hipótesis. No hay tesis para el inconsciente salvo que hagamos la hipótesis de la existencia de la tesis.

Quiero recordar ahora el caso de Ana O. Deben recordar seguramente este caso pionero en la historia del psicoanálisis descripto por Breuer. Se trataba de una joven que desarrolla una perturbación durante la convalescencia del padre quien padecía una enfermedad pulmonar. Los signos que presenta son en principio somáticos: estrabismo convergente primero y despues una contractura y paresia del hemicuerpo derecho que luego tambien compromete el hemicuerpo izquierdo.

En las angustiosas alucinaciones que presentaba, una serpiente negra aparecía en forma predominante. Por último es notoria la desorganización del lenguaje. Faltan las palabras y pierde la gramática, la sintaxis y la conjugación del verbo hasta caer por momentos en completo mutismo. Rebuscaba sus palabras en otras lenguas. La lengua inglesa se torna para ella prioritaria y el francés y el italiano acompañan su decir con prescindencia total del alemán.

Los avatares del proceso de curación mediante la "talking cure", según ella bautiza en inglés el metodo catártico de Breuer, están signados por una recaída cuando su padre muere. Pero su curación no tarda mucho en llegar. Coincide la desaparición de los trastornos motores con la recuperación de la lengua alemana, a la que bien se le podría adjudicar el término de materna.

Un hecho traumático parece encontrar para Breuer la razón de la serpiente en la alucinación. En plena convalescencia del padre se encontraba la familia en una casa de campo, en cuyas inmediaciones al parecer se habían encontrado algunas serpientes que Breuer adjudica en similitud a las que Ana alucinaba. La joven en determinado momento muy específico, en el momento en que su madre se había retirado por un rato, dice haber visto una serpiente que se acercaba hacia su padre.

Parece posible despues de recordar brevemente esta viñeta clínica, mostrar la imposibilidad traumatica de hacer resonancia simbólica en esa "talking cure" del alejamiento de su madre.

Como hipótesis es posible decir que para la locura histérica es central la pérdida momentánea de ***lalengua***, en este caso representada por el alemán. El mínimo sosten que permanece en el discurso gracias a la determinación de otras lenguas que la habitaban afectivamente es lo que permite su recuperación. Pero hay una sola que subsume el concepto de ***lalengua*** y es el alemán por donde transcurre su mundo afectivo.

La pérdida de la relación al sentido y por lo tanto al afecto que porta ***lalengua*** es horror para Ana que no encuentra letra. La función analítica estará allí del lado del forzaje al sentido de lo inseparable de la madre, más que a la insistencia del planteo del duelo por el padre. En ese duelo no puede haber letra ni siquiera quebrando el sentido en la textura presentada por la lengua inglesa, francesa o italiana, si se suspende el sentimiento que es el aleman para ella. El sustrato de lalengua se ha perdido y no hay función inconsciente.

Para el psicoanalista actual cabría considerar otra posibilidad que habita el mismo territorio que el persa para los griegos. En la actualidad se podría certificar si en un caso similar al de Ana, existe o no desmielenización para justificar los procesos motores del estrabismo convergente, las contracturas y las hemiparesias, proceso que la resonancia magnética ubica a la perfección. Porque resulta interesante no caer en el desprestigio de repetir lo que se dijo en 1880 y poder ademas paliar adecuadamente lo que hace sufrir al paciente. El prestigio del psicoanálisis se juega en la desaparición específica de la lengua alemana en Ana, que ninguna especificidad médica podría investigar.

Otro ejemplo que puede mostrar la dependencia del inconsciente respecto de ***lalengua*** es el fenómeno del "deja vu" a veces presente en analizantes neuróticos.

El caso es de un joven que por lo general busca en sus sesiones una interpretación que lo libre del episodio. Está entrenado y ya logra relatarme todos los detalles que rodean al fenómeno.

He descartado por el momento la idea de hacer referencia a algo reprimido que retorna a la conciencia bajo la creencia de no reconocer lo reprimido como existente, porque no creo para él la posibilidad de este mecanismo. Dejo de lado lo propuesto por S.Freud en su ensayo "La Fausse Reconnaissance durante el psicoanálisis".

Desde luego que hay algo rechazado que retorna desde lo real en esta anticipación enmarcada por el significante. Pero no deja de ser interpretable en el sentido que hace falta restituir donde ***lalengua*** ha desaparecido.

Sucedió que el joven en cuestión se hallaba acompañando a su amiga en una universidad. Mientras ella arreglaba sus asuntos él reparó en una cartelera donde se anunciaba un curso del cual no recuerda el título pero que a modo de ejemplo me dice que es tan desconocido para él, que bien podría titularse " La teoría marxista desde la perspectiva de Camus". En ese momento dio vuelta la cabeza y sintió el horror de haber vivido esa experiencia en otra ocasión.

La filosofía es una posibilidad para él pero aún le parece que no es tiempo. La explicación se encuentra en el tiempo y es precisamente lo que restituyo. Para eso le digo que hay dos tiempos. En el primero él está

ubicado en el futuro y mira el presente actual como pasado y le parece incomprensible como en ese pasado que es presente no estaba interesado por la filosofía.

En el segundo tiempo él se encuentra en el presente diciendose que si alguna vez pensó en la filosofía en el pasado es un error. De los dos tiempos se deduce que el presente desaparece. En esta consideración el joven se reúne con Ana, quien del presente solo reconocía algunas veces a su médico, para mantenerse en una ausencia la mayor parte del día. Para el joven estudiar filosofía es abandonar el estudio del inglés que forma parte esencial de su ***lalengua***. En esa lengua su conjunto musical preferido es "The Cure". En cambio ni Marx ni Camus son de procedencia anglosajona.

La perdida de ***lalengua*** creo que hay que considerarla como motivo de un horror que se suma al asco. El asco como dique freudiano que está en el cimiento de la represión no debe confundirse de ese otro asco que toca la inexistencia del Otro, cuando se arriba al sinthome como desabono del inconsciente, sea la estructura que sea. La perdida de sentido ocasionado por la perdida de ***lalengua***, es transitoria y parcial y es responsable de una tercera forma de asco. Ese asco está presente en Ana en los extensos momentos en que se niega a comer y en el joven paciente que sufre deja vu, por el asco no sabido y ausente que porta su cuerpo abandonado a veces de cuidados basicos.

En última instancia todos sufrimos el vahído de la perdida de ***lalengua***. Ese horror se porta en una bolsa, como la de Perseo conteniendo la cabeza de Medusa. Existe la pretensión neurótica de liberarse del horror y sostener en su lugar un vacío. Pero si bien esta pretensión no deja de no inscribirse, es distinto concebir un saber que acepte el enigma que nos incluye en los laberintos del rechazo. La palabra es producto de la superación de un rechazo mítico que transita por el asco y que se manifiesta por un resto intraducible que la castración vela.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

El modo íntimo de obrar de lo imaginario

Ricardo Landeira

Hoy quiero proponerles algunas puntuaciones sobre lo Imaginario en la estructura, sus límites y sus anudamientos; pero sobre todo la manera en que esto aparece en la clínica.

Pero sosteniendo que en la clínica lacaniana se trabaja con los tres registros y sus anudamientos. Y no la de uno sólo de ellos. Los tres son equivalentes, tanto como heterogéneos. Por lo que al hacer hoy un enfoque necesariamente parcial, ello no debe ser tomado como la propuesta de una clínica de lo Imaginario.

El trabajo en psicoanálisis ha llevado fundamentalmente a la lectura significante de la imagen, es decir, a la significación de lo Imaginario a través de lo Simbólico. El modo princeps de su realización en la clínica, es el abordaje que se hace en el sueño, como dice Freud en "El trabajo del sueño":

> *"El contenido del sueño está dado como **una escritura en imágenes,** cuyos signos deben ser transferidos uno por uno a la lengua de los pensamientos del sueño, se incurriría, sin duda en error si se quisiera leer estos signos según su valor de imagen en lugar de hacer según su relación entre signos."*

Esto es lo que toma Lacan, cuando en "La instancia de la letra..." nos dice que:

> *"Las imágenes del sueño no han de retenerse si no es por su valor de significante, es decir por lo que permiten deletrear del "proverbio" propuesto por el rebus del sueño."*.

Estamos entonces en lo que es el anudamiento de lo Imaginario por lo Simbólico, donde las imágenes forman una escritura, una **Bilderschrift**, una escritura en imágenes, donde la imagen **Bild**, es en realidad la "**Bildliche Darstellung**", una representación en imágenes. Es la representación en imágenes de las palabras que no figuran en lo manifiesto.

Lo "enteramente Imaginario"

Esta es la base del planteamiento freudiano en relación al llamado trabajo del sueño, **Traumarbeit** ; pero también encontramos en los textos de Freud que en la estructura de un sujeto las imágenes no son originariamente escritura.

En el texto "Sobre el sueño" de 1901, aparece que:

> *"Entre el material psíquico de los pensamientos oníricos se encuentran, en general, recuerdos de vivencias impresionantes - no es raro que de la primera infancia -, que, por tanto, en sí mismas han sido aprehendidas como situaciones de contenido casi siempre visual. . . La situación del sueño no es a menudo más que una repetición modificada, y complicada por intercalaciones, de una de esas vivencias impresionantes. . ."* (T. V págs. 641/2, Amorrortu Ed.)

Acá tenemos que aún en los sueños, lo originado en imágenes, es producido en imágenes y concatenado posteriormente con las palabras; dicho en nuestros términos, es aquello que de lo Imaginario en su anudamiento con lo Simbólico, es posible integrarlo en una escritura.

Quince años después de ese texto, en las "Conferencias de introducción al psicoanálisis", Freud retoma esto, y nos dice en la Conferencia 11ª que:

> *"... nuestros pensamientos proceden de imágenes sensoriales de esa índole; su material primero y sus etapas previas fueron impresiones sensoriales, mejor dicho: las imágenes mnémicas de estas. Sólo más tarde se las conectó con palabras y estas, después, se ligaron a pensamientos"* (T. XV pág. 165 Amorrortu Ed.)

Está claro que existe también el origen imaginario de los elementos que se integran en el sueño y que son articulados como una escritura en imágenes. Pero tenemos la otra dimensión de lo Imaginario, aquella donde se cuelga lo Real, aquella de la que habla Lacan el 26 de enero de 1971 dando una Respuesta a Marcel Ritter sobre lo "Unerkannte", lo que llamamos lo no-reconocido:

> *"...hay en el sueño mismo **el estigma**, puesto que el ombligo es un estigma. Es un estigma por donde... conserva una traza que se confirma ahí al nivel mismo de la simbolización"*

Acá emplea la palabra **estigma** para nombrar esa traza integrada en el sueño, que no se concatena con los significantes, y que surge de lo primario. Lo decimos en nuestras palabras, **está presente en la estructura y en determinado momento es activada.**

> *"... en el estado actual de las cosas, es ahí entonces tal vez que se puede admitir una revisión, una revisión posible, es que al fin de cuentas . . .este ser que nosotros caracterizamos por tener la palabra,..."*

Les pido que presten atención a lo que sigue, porque es la clave de lo que estoy proponiéndoles:

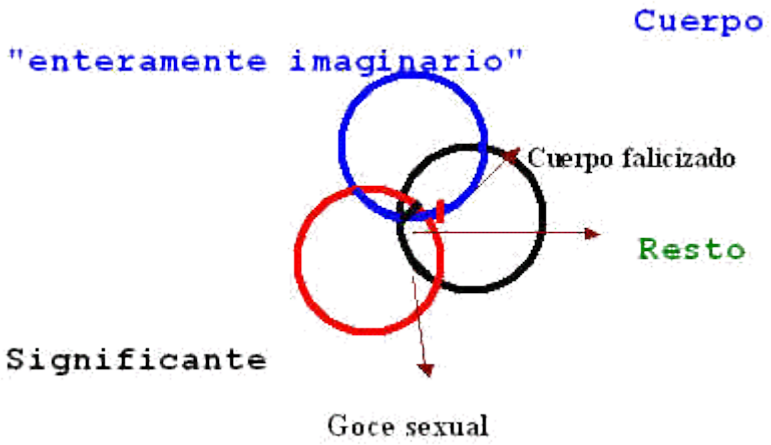
> ***"...al nivel de su Real, que ahí es el tercer término, contrariamente a lo que uno puede creer, es como formando imágenes, es decir enteramente imaginario, que el cuerpo subsiste"***
> (Suplemento de las Notas, Escuela Freudiana de Buenos Aires, pág. 129/30)

Aceptemos esta invitación a hacer una revisión, porque ella es necesaria, por lo que repito, que al nivel de su Real, es como formando imágenes, enteramente imaginario, que el cuerpo subsiste.

Esta es realmente una ex-sistencia, que opera en la estructura de modo tal, que las otras vestimentas al bascular dejan al descubierto. ¿Porque dónde está el núcleo, o el estigma de la marca del Otro, sino justamente en un cuerpo que subsiste "enteramente imaginario" anudado a lo Real?

Anudando los cuerpos

Por ello la inserción de una función de la imagen corporal entre el proceso significante de la represión y lo Real del organismo toma toda su importancia. Lo que en el nudo de tres podemos escribir así:



Lacan dice en el seminario "Encore" que:

> "... *lo que hay bajo el hábito y que llamamos cuerpo, quizá no es más que ese resto que llamo objeto a*".

Ahí dice que "quizá" sea el objeto a, pero que seguramente, hay un resto, algo que se especifica de ser una pura falta, un puro vacío.

Por lo que agrega que:

> "*Lo que hace que la imagen se mantenga es un resto*"

Justamente ahí define una de las funciones de la imagen, cubrir ese resto y también ese vacío.

Lo que las histéricas nos muestran

Por la clínica sabemos, porque ellas nos han enseñado, que las histéricas no se sienten jamás suficientemente cubiertas con esta imagen corporal, como si este vestido imaginario amenazara siempre a abrirse sobre la realidad de un cuerpo que ella no puede reconocer como tal.

Es cuando la carne puntúa bajo la ropa, bajo el maquillaje o bajo la máscara de la seducción, que la histérica se encuentra repugnante, fea.

Esto nos pone de sobre aviso en relación con nuestra construcción corporal:

> 1) un tiempo especular de constituir una imagen corporal.
>
> 2) tiempos sucesivos de sexualización, donde los significantes atraviesan el cuerpo y crean imágenes.
>
> 3) una imagen corporal que no cubre lo suficiente, y que
>
> 4) deja aparecer lo real del cuerpo desexualizado y a la vez un resto y un vacío.

Y esto nos sirve para pensar lo imaginario en la estructura.

Sabemos que "la mirada es este reverso de la conciencia" ("Los cuatro conceptos. Barral pág. 93)

Porque vemos un mundo hecho y por ello no tenemos conciencia de lo que ha sido creado a partir de nuestra mirada.

Con lo que la imagen, lo que veo, pasa a tener una construcción muy compleja. La mirada sostiene una imagen en el punto mismo en que ella está cubriendo un vacío, un agujero. En pocas palabras, vemos en una imagen lo que la mirada ya ha creado.

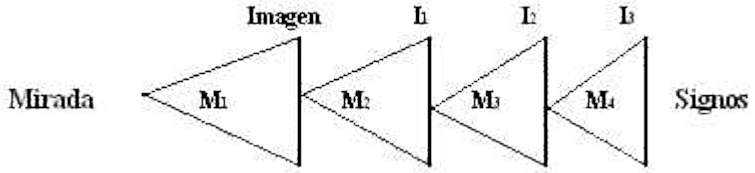
Para entender esto que les lanzo demos un primer paso al decir que la mirada es anterior a la imagen. Ella la produce, por lo que la imagen que vemos, es ya una construcción donde la mirada está en juego.

Vayamos al ejemplo del sueño, allí donde el durmiente cesa de ver pues ha cerrado sus ojos, pasa a convertirse en la escena de la mirada. La mirada allí aparece con toda su potencia, justo en el lugar en el que el sujeto no ve. *¿Se han preguntado Uds. con qué órgano vemos las imágenes en el sueño?*

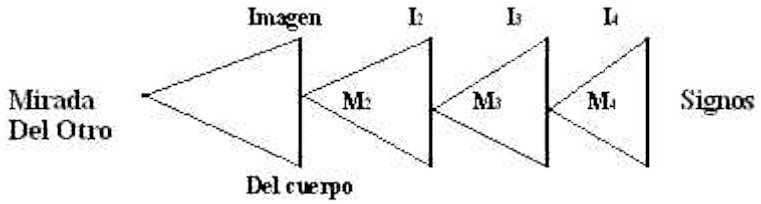
Esas imágenes a veces nítidas, otras borrosas, en colores, con perspectivas, ¿con qué ojos las vemos?

Al igual que sucede con los ciegos, el durmiente no necesita ver para realizar la mirada en una imagen. Esta imagen puede haber sido hecha con restos de lo visto, lo que llamamos los restos diurnos, o ser una creación en la que ya no reconocemos una imagen recordada.

Así como planteamos asociación de palabras, o relación entre significantes, tenemos que aceptar que hay ligazón de imágenes y que ello se realiza mediante la mirada.



O si Uds. quieren tomarlo desde lo primario podríamos graficarlo así:



El mundo que nos rodea está así condicionado desde lo imaginario, eso que también el saber popular plasmó en el refrán "En este mundo traidor nada es verdad o mentira, todo es según el color del cristal con que se mira".

Si nuestras acciones también derivan de lo que vemos, podemos decir que realizamos un acto o a veces nos precipitamos en él, cuando reconocemos en la imagen, justamente aquello que previamente hemos producido.

Y todo esto se realiza sobre pantallas. Donde al igual que en el cine, que los hombres inventaron emulando su proyección imaginaria, la pantalla es una condición fundamental para realizar la imagen.

Las pantallas

Tenemos que insistir que no hay imagen, sin una mirada que la produzca, por aquello de que una imagen es lo que una mirada produce en otra mirada. Pero convengamos que la producción de la mirada siempre es sobre una pantalla.

Lo que se vuelve importante, pues la pantalla al sostener la imagen, se realiza, se forma o se conforma con esa imagen.

Y tenemos que decir que los elementos heterogéneos de la estructura, utilizan diferentes pantallas, de acuerdo a lo que se va a representar.

Hay en el propio organismo, al nivel de su arreglo y vestimenta, una primera pantalla, sobre la que no dejamos de proyectar, las imágenes de nuestro cuerpo falicizado.

Los indígenas de diferentes partes del mundo siempre lo supieron, pintaron y adornaron sus cuerpos, para las danzas eróticas, como apronte para la pelea, y para las celebraciones. Así su cuerpo aparecía deseable, temible o admirable.

Untarse con la sangre de un animal feroz, daba al guerrero su poder y agresividad, a la vez que esto lo exhibía, haciéndole señas al otro.

Las plumas de las aves siempre tuvieron que ver, tanto en el adorno de la cabeza como del cuerpo, con el deseo de volar, de migrar, con la libertad y con relación a las grandes aves, su fiereza y fuerza. De ahí tanta nominación entre los indios en relación con las águilas.

Aunque manifiestamente podamos decir que se pintaban el cuerpo, y en esto estamos indicando lo que hacía de pantalla, ellos se estaban pintando *un* cuerpo.

Y este pequeño cambio entre pintarse *el* cuerpo y pintarse *un* cuerpo, nos da toda la importancia a lo que queremos destacar de las pantallas. Porque podemos decir radicalmente, que no pintamos "nuestro cuerpo", sino que en nuestro organismo pintamos o proyectamos, ahora sí, "nuestros cuerpos"

Es por ello que llegamos a decir que el goce fálico se sitúa fuera del cuerpo. No está religado al cuerpo sino por el hilo del órgano sexual o de la imagen falicizada de la forma corporal. Y que no concierne al cuerpo en su conjunto, sino solamente a ciertas partes que pueden funcionar como equivalentes del órgano genital.

¿No han visto Uds. en esta postmodernidad, la realización de trabajos artísticos utilizando el cuerpo desnudo de mujeres?

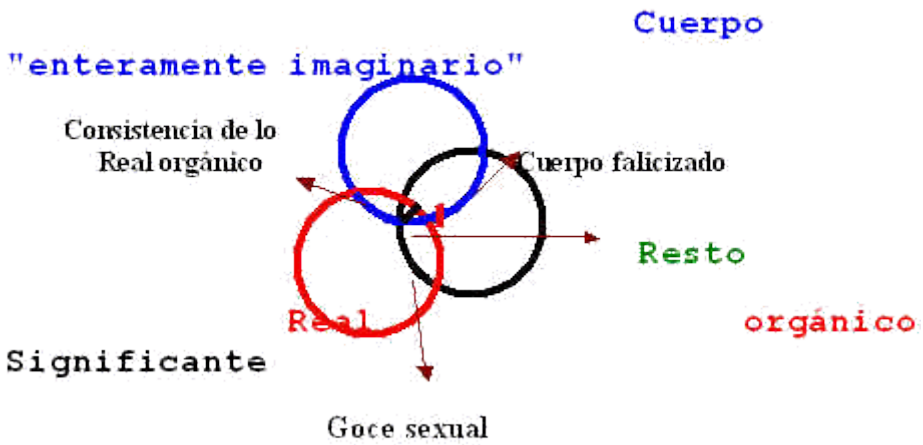
¿Dónde está allí lo que hay que ver y dónde está lo que sirve de pantalla?

Entonces tenemos que nuestro organismo es necesariamente la primera pantalla sobre la que proyectamos una imagen, y que inicialmente sostiene la mirada del Otro; dicho de otra manera, sobre lo orgánico es que realizamos el cuerpo especular.

Nos pasamos proyectando en la pantalla de lo orgánico, no solamente nuestro cuerpo falicizado, sino también estos fragmentos, estos pedazos no sexualizados, que van a tomar mayor o menor consistencia.

Esto lo vemos en alucinaciones en neuróticos, permanentemente en psicóticos, hace poco estuve trabajando la obra de Frida Kalho y en sus pinturas encontramos estos fragmentos de real orgánico, conjuntamente con la imagen del cuerpo falicizado.

Con esto estoy proponiéndoles que no hay relación con lo real orgánico, sin que haya una imagen, que en forma consciente o inconsciente, lo haga consistir.



Pero la pantalla puede ser también el cuerpo del otro, en quien realizamos nuestro imaginario.

Se transfiere, de eso se trata, una imagen sobre él. O varias imágenes, como acontece con el propio cuerpo.

Recuerdo el caso de una paciente de treinta y pocos años, cuyo rasgo corporal destacado era su belleza, que por otra parte ella lucía y hasta a veces exhibía en trabajos televisivos.

Esta paciente estaba felizmente casada con un hombre enamorado de ella, del cual no tenía ninguna queja desde el punto de vista sexual.

En determinado momento ella se encuentra un bulto cerca del pezón del seno izquierdo y la consecuencia médica de ello, es que le tienen que extirpar el seno.

Pierde el seno, y con ello se modifica su organismo.

Pero pierde algo más, su marido a partir de ahí, ya no la puede tocar más, no tienen más relaciones sexuales y este hombre si bien no deja de ser atento y cariñoso con ella, ya no la inviste con su deseo.

Unos meses más tarde tiene una amante y le dice que se va, pues "no la puede ver así"

La operación en el organismo de esta paciente varió la pantalla en que él proyectaba el cuerpo deseado, por los efectos que tuvo podemos pensar que otro cuerpo fue proyectado en ese cuerpo mutilado, y esta modificación varió los cuerpos en juego, de un cuerpo deseable a un cuerpo rechazable.

De una vida de pareja a la separación.

Cada uno sostiene en su propio organismo la proyección del cuerpo con que el otro nos viste para poder abordarnos. Ella encontró el horror en la mirada de él, que como en todo enlace escópico, también era el de ella ante su propio organismo.

Podemos decir sin temor a equivocarnos que la belleza y la fealdad no son propios de lo real orgánico, sino de la mirada.

Centrémonos en esto, ¿cuándo está en juego la belleza, dónde está el objeto percibido y dónde la mirada?, se ha escrito mucho sobre la estética, pero poco se ha dicho sobre una verdad que se vuelve irrebatible cuando se la conoce, ***la belleza está en la mirada***. Es a través de ella que leemos los signos de los cuerpos, los de la naturaleza y también los signos de lo artístico.

Lacan dice que a diferencia del animal, el sujeto no está totalmente preso de la captura imaginaria, y que en ella se orienta ¿cómo?

> "En la medida que aísla la función de la pantalla, y la usa. . . .La pantalla es aquí el lugar de la mediación"("Los cuatro conceptos. . .", Barral, pág. 117)

Por lo que la pantalla es a la vez un límite, lo que nos permite tomar esto como una ética, que hace al trabajo con lo peculiar de lo imaginario, y que a la vez orienta al analista en la dirección de la cura.

Repetición imaginaria

Dentro de lo Imaginario, Lacan considera que hay matrices primarias que van a condicionar el modo en que una persona va a desarrollar las situaciones que realiza "en su vida".

¿Qué es lo que plantea Lacan de esta manera?

Que el goce en su repetición, opera con una matriz imaginaria que con algunas diferencias va reproduciendo y reconociendo imágenes articuladas por medio de la mirada.

Esto no es ni más ni menos, que así como hay una repetición discursiva, hay una reiteración de matriz imaginaria y por lo tanto de "elección de pantalla" que condiciona la vida de un sujeto.

Pentimento en italiano significa arrepentimiento. Y también así se designa técnicamente el hecho de que, bajo la imagen que un cuadro muestra, suelan yacer otra u otras. Las más de las veces producto del arrepentimiento del pintor. Una imagen en su repetición muestra y oculta otras imágenes que la forman.

La imagen así está determinada por el goce pulsional a la vez que asociada a él por determinados rasgos o elementos simples.

Hay entonces, que poner clínicamente en juego la imagen, desde lo Simbólico como habitualmente hacemos, y también captarla allí donde ella se presente, estar atento a dónde está puesta la pantalla, sobre qué se está realizando el goce.

¿Dónde está cada paciente representando la escena de su goce?, ¿qué le está sirviendo de pantalla?, ¿su enamorado, acaso su propio cuerpo, el cuerpo del otro, el campo del Otro, la creación artística, lo espacial?

El analista mismo como pantalla de la realización de lo Imaginario es un elemento importante dentro del curso de un análisis, pero no el único.

Digámoslo radicalmente, un sujeto va situando en lugares diferentes la pantalla en la que realiza la imagen, y el analista tiene que *no ceder hasta encontrarla*, porque lo Imaginario también tiene representaciones heterogéneas.

Propuesta para la ética del psicoanálisis

Porque en ellas se representa un cuerpo in extenso. O muchos cuerpos. Cuando no, sólo fragmentos. Incluyo en esto a la voz. Sin olvidarnos de lo espacial y de la pantalla artística.

¿Se preguntarán Uds. qué es lo que hace de límite a que no quedemos totalmente pegados a tales proyecciones?

Allí podemos decir que el discurso hace de límite, justamente al poder introducir mediante la palabra, algo que haga diferencia, que separe la imagen de la pantalla proyectada. El agujero también juega de límite a los cuerpos, hasta la aparición de lo real orgánico, cada uno de los registros va haciendo de límite a los otros.

Esas imágenes ***Io*** incluyen al sujeto cuando puede reconocer algún rasgo de identificación en ellas, otras imágenes le van a parecer extrañas, ajenas, lo que no le impiden ser parte de su estructura.

Pienso que es necesario que el analizante tome contacto con sus imágenes, pues muchas veces, él realmente está perdido en torno a su producción y a las pantallas en que las proyecta.

Y esto es lo que encuentro en la clínica, así como la verdad del analizante aparece a partir de su discurso en lo que realiza el analista, hay imágenes que sólo pueden aparecer si el analista las integra en la dirección de la cura.

Imágenes que ya no tienen que ver con la "verdad", pues ésta sólo se dice, si bien se dice a medias. Sabemos que no hay verdad en las imágenes.

El analista tiene que dar cuenta de los cuerpos que se despliegan delante de él. ¿Qué es lo que quiero decir con esto?

1º) ayudar a producirlos; es preciso que no sólo estén ahí, sino que se los anude de otra manera.

2º) esto no es otra cosa que comenzar a re-posicionarlos en la estructura.

3º) reintegrar las imágenes no es otra cosa de enlazarlas en la estructura, cuando, algunas veces, encontramos que ellas operan desanudadamente.

4º) para ello debe también en la escucha, producir los nombres-del-padre, a la vez que litoralizar el goce.

5º) ¿con cuáles elementos trabajamos para ello?, con todos aquellos que sean pantallas, las pantallas que el sujeto privilegia para la proyección de su mirada. La pantalla la constituye la mirada, el analista debe reconocerla como tal, y de ahí anudar la imagen en juego.

¿Porqué no plantearnos hoy, que el trabajo con los cuerpos es una manera de realizar desde lo imaginario o desde lo simbólico, un Nombre-del-Padre en relación con lo Real orgánico?

He comprobado, ¿no sé si les ha pasado a Uds.?, que así como el inconsciente aparece en el discurso a través de pulsaciones, la emergencia de la proyección de lo imaginario por fuera de lo discursivo, se hace con una atenuación del discurso, ya sea con silencios, con actos, o con un discurso que se presenta como vaciado de elementos significantes.

Hay por tanto, una ***alternancia***, y me detengo en esto porque es importante, en la activación y en la expresión de los elementos de la estructura, dados en su heterogeneidad.

Como dice Lacan, *"... en el estado actual de las cosas, es ahí entonces tal vez que se puede admitir una revisión, una revisión posible..."*.O como decía Van Gogh cuando alcanzó a tocar el límite*, "El mundo es un rostro en el que veo la mueca de mi alma. Pero, ¿la realidad se ha convertido en mero instrumento de la emoción? Oh, universo de formas, yo te pregunto, ¿eres tú un espejo o una máscara?"*

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)
Ver también **reportaje a Ricardo Landeira**

La place de la mort au regard de la topique inconsciente

Hector Yankelevich

En avril 1915, six mois à peine après le début de la guerre, Freud écrit et prononce à la B'nai Brith, la loge où il était membre, les deux conférences connues sous le titre "Considérations actuelles sur le guerre et la mort". Dans la seconde 1, lui, qui n'avait pas pu ne pas reconnaître, au tout début, lors de la déclaration de guerre, qu'il penchait pour les pays de langue allemande, écrivait maintenant que cette guerre avait produit une "perturbation de notre relation à la mort (...)". [Car, dit-il] (…) "cette relation n'était pas sincère (*kein aufrichtiges*). Nous étions [avant la guerre] naturellement prêts à soutenir que la mort est l'issue nécessaire de toute vie, que chacun est redevable d'une mort à la Nature et doit être prêt à payer cette dette, bref que la mort est naturelle, indéniable (*unableugbar*) et inévitable" 2.

Or, il faut bien reconnaître que Freud parle ici, dans le second des essais, non pas de l'horreur que la guerre a suscitée en lui, du spectacle insupportable d'une mort devenue quotidienne et omniprésente, ni de la peur angoissée des nouvelles du front, où il a deux enfants. Mais bien plutôt, il écrit à la faveur de ce changement brutal et inattendu du décor de la vie de tous les jours, et de la commotion profonde que cela produit, et il découvre en lui-même, soit, dans la structure inconsciente, une couche inanalysée, une strate inentamée jusque alors, qui dément ce qu'il pensait, ou presque, et le déçoit, lui qui avait cru soutenir fermement (*festgehaltenenVerhältnisses)* son rapport à la Mort.

Ainsi, les mots utilisés pour introduire son propos sont-ils abrupts à souhait : "nous éprouvons le sentiment d' être si étrangers dans ce monde, jadis si beau et intime ("… *daß wir uns so befremdet fühlen in dieser einst so schönen und trauten Welt")* 3.

En réalité —explique-t-il—, nous avions une tendance à mettre la mort à l'écart ("*beiseite zu schieben*"), à l'éliminer de la vie. Nous nous sommes cru, jusqu'ici, prêts à payer cette dette incontestable ("*unableugbar*" 4). Mais, si cela n'a pas été toujours le cas, c'est que "notre propre mort ne nous est pas représentable" ("*unvorstellbar* ").

Cette relation à la mort, la nôtre, est cependant rudement efficace ("*hat aber eine starke Wirkung*") sur notre vie. Qui s'appauvrit, et perd de son intérêt, lorsque, dans les jeux de la vie il n'est pas permis ("*nicht gewagt werden darf")* d'oser l'enjeu le plus haut ("*der höchste Einsatz*"), précisément la vie elle-même 5. Le penchant à exclure la mort des comptes de la vie a pour conséquence bien d'autres renoncements et exclusions.

Autrement dit, la mort est en dehors des comptes de la vie, elle est en dehors de nos petits comptes étriqués, elle est le *hors compte* comme tel, ce qui permet qu'à côté, ça compte, même petitement. Même si, à force de ne pas la compter, le plaisir que nous tirons de ce qui compte s'amenuise, au point de ne plus en être vraiment digne, comme si ce qui a été, de prime abord et une fois pour toutes exclu du compte, prenait à lui seul, derrière le rideau, toute la valeur, mais sans que celle-ci nous soit représentable. Parce qu'elle est ce sans quoi rien ne compte. Finalement, Freud, en bon comptable, nous signale, simplement, que ce sur quoi l' on compte, ce qui est inscrit sur la colonne "Avoir", depuis le tout début, ne peut pas ne pas avoir son correspondant sur la colonne "Doit". Toute la question, finalement, se résumant au statut que nous donnons à cette simple ligne verticale, à cette barre qui les sépare, l'un de l'autre, à l'écart et à la nature de l'écart mis entre les deux. Comme si nous ne voulions pas savoir quelque chose qui nous semblerait, si elle nous était dite, soudainement incontestable, *unableugbar*, ne songeant pas à la désavouer, quoique l'on restât un petit instant déconcertés: que la mise du début, étant tout d'abord celle de l'Autre 6, est écrite deux fois, comme sur toute écriture comptable. Une fois accompagnée d'un signe +, l 'autre d'un signe —.

Ne serait-ce donc pas à partir de ceci que l'on pourrait lire la phrase avec laquelle se clôt "Le Moi et le Ça" : "la mort est un concept abstrait au contenu négatif, pour lequel on ne saurait trouver une correspondance inconsciente ?» 7. Si l'Inconscient est le comptable, sourcilleux voire tatillon de notre vie, s' il est celui qui dresse de façon minutieuse la liste exhaustive des bons et des mauvais points, des prix payés et à payer, n'est-ce pas parce qu'il est lui-même en correspondance avec l'autre côté de la barre verticale, là où est inscrit pour toujours et au-delà de chacun, le chiffre en négatif de notre dette originaire? Nous savons,

grâce à Freud, que la structure de discours de l'Inconscient (ce qui le fait *sprechend*, parlant) repose sur la non-inscription de *notre propre* mort 8, comme représentation inconsciente. Ce qui permet de poser comme pertinente la relation réciproque: le concept abstrait au contenu négatif, incontestable et donc désavoué de notre propre mort, a comme correspondant ("***ent****/sprechend*") l'Inconscient comme tel.

Ne pouvant remplir par l'expérience ce concept abstrait ou formel –car vivre notre propre mort ne nous est pas donné– c'est seulement en lui donnant un contenu négatif 9 que nous arrivons, sans nous la représenter, à penser autour de la mort. Contenu négatif voulant dire simple suppression, ou privation, de la vie. C'est cette impossibilité même de pouvoir être rempli par l'expérience qui fera que seul l'Inconscient 10 sera à même de venir border de représentable ce trou auquel aucune expérience ne permet d'accéder.

¿Lacan versus Freud?

Que le lecteur nous permette de faire un saut d'un bon demi siècle, pour aller écouter un des retentissements de cet essai de Freud.

En 1972, lors d'une conférence à l'Université de Louvain, Lacan 11 ouvrit son propos en assenant à son auditoire: "la mort…est du domaine de la foi (…) vous avez bien raison de croire que vous allez mourir (…) ça vous soutient (…) si vous n'y croyiez pas, est-ce que l'on pourrait la supporter, la vie ? (…) solidement appuyés sur cette certitude (…) néanmoins ce n'est qu'un acte de foi (…) on n'en est pas sûr (…) Parce que… est-ce qu'il n'y en aurait pas un qui vivrait cent cinquante ans ? (…) C'est là que la foi reprend sa force (…)".

En lisant (ou en entendant) ces propos, aucun lecteur (auditeur) ne pourra que subir un soubresaut, car viendra aussitôt à sa mémoire une phrase de Freud que nous avons jusqu'ici sciemment omis de citer, extraite de la conférence que nous examinions plus haut. Phrase qui résonne: "personne, au fond ne croit à sa propre mort ("*Im Grunde, glaube niemand an seinen eigenen Tod*") ou, ce qui revient au même, dans l'Inconscient chacun de nous est persuadé de son immortalité".

Il est clair que Lacan a tourné son propos pour nous déconcerter, et nous pouvons même être assaillis par le doute. Lacan est–il en train de s'opposer à Freud, sur un sujet qui relève du noyau de la psychanalyse, et si oui, pourquoi?

Tout d'abord, Lacan place la question de la mort dans l'ordre du discours: "domaine de la foi" fait ici référence aux religions monothéistes, et en particulier au christianisme. Son énonciation étant, ce qui est audible, parfaitement ironique. Tout de suite après, il glisse de 'foi' à 'croyance', passant de ce qui s'adresse à l'Autre —la foi, la '*fidelitas'*—, à ce qui reste du côté du sujet —la croyance—. Croyance en la propre mort, qui permet de supporter la vie. Mais, sans crier gare!, Lacan introduit un mot bien freudien, bien que peu usité, 'certitude', '*Gewißheit'*, pour passer tout de suite après à un autre mot, 'acte de foi', et retomber mollement dans l'incertitude, 'on n'en est pas sûr', et avec un petit redressement de la tête, la foi de nouveau fait sa rentrée.

Il est des couples de mots qui vont toujours ensemble, par exemple, 'croire'/ 'on n'en est pas sûr'. Leur lien étant, incontestablement… le désaveu. "Ce que je crois, que je vais mourir, eh ben, est-ce qu'il n'y en aurait pas un qui…? enfin, je n'en suis pas sûr". Le sujet ne peut maintenir sa certitude 12, ne peut guère s'y appuyer solidement, sauf dans la psychose, où elle existe mais avec un statut autre. Aussi bien, le rapport interne au couple **foi**/*croyance* —qui n'existe pas comme tel en allemand, les deux mots français étant représentés par un seul, *Glauben* — est–il dressé par le fonctionnement du désaveu, ou du démenti. Telle est, croyons-nous, la raison de l'introduction d'un signifiant nouveau, **acte de foi**, venant à la place de ce que la certitude ne peut maintenir dans le temps : un franchissement permanent de la barre de division qui sépare l'"Avoir" du "Doit" de nos comptes avec la vie. Acte de foi qui semblerait être la meilleure traduction que Lacan ait trouvée pour la devise freudienne "Croire à l'Inconscient". Impossible de façon permanente.

Ainsi, ce double rapport: d'incroyance sur ce que l'on sait, et d'incertitude sur ce que l'on croit, place–t–il la mort à un lieu privilégié aussi bien dans la topique freudienne, que dans la logique de Lacan. Cette reconnaissance désavouée qui est le privilège de la mort —propre—, lui donne une parenté structurale avec la différence des sexes et la castration, mais aussi avec la trace énigmatique du père mort. Ici, sur ce

site introuvable prend naissance dans le parcours de l'œuvre de Freud un nouage à la fois invisible et encordé au fil rouge, qui, passant par l'identification primordiale, aura son aboutissement dans le travail sur *l'Ichspaltung*, sur la division du moi. Aussi, c'est ici même, sur l'irreprésentable de notre propre mort, qu'il faut chercher l'argument logique à l'origine du séisme qui a ébranlé la topique préparant, avec la trace de la mort du père, l'apparition de la pulsion de mort. Qui, du fait de la violence de son entrée en scène théorique a occultée durablement les instruments métapsychologiques préparant son avènement.

Il nous faudrait conclure, au moins provisoirement, que sauf par la surprise éristique, Lacan ne s'oppose pas à Freud, encore qu'il y introduise une certaine nouveauté: dans l'interprétation du rêve qui clôt les "Formulations sur les deux Principes du Fonctionnement Psychique" 13, "*Il était mort… mais il ne le savait pas*", Freud, comme on sait, intercale "*selon son vœu*", fondant la psychanalyse sur le Père Mort. Lacan, quant à lui, lira le "Il" qui commence la phrase, comme étant la seule façon qu'a le sujet parlant de désigner la place d'où il parle, sans toutefois jamais le reconnaître comme tel 14.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)
Voir aussi **reportaje a Hector Yankelevich**

Notes

1 "Notre relation à la mort"

2 S.Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, Essais de Psychanalyse, page 26 Payot, 1981.

3 S. Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), Studienausgabe, FischerVerlag, IX, page 49. Traduction légèrement modifiée par rapport à celle de l'édition Payot, qui préfère rendre *befremdet* comme " perdus ", au lieu d' "étrangers ". La racine "frem " est pour nous plus proche d' 'étrange', 'étranger', ' déconcerté', bref *'alienus'*. Lorsqu'on se perd, il existe encore un chemin. Quand l'on se sent étrange et étranger, la notion même de 'chemin' a perdu son sens. Par rapport au mot *traut*, que nous rendons comme " intime ", les traducteurs ont choisi 'familier', anticipant, pourquoi pas? de deux ans l'introduction de la notion d'*Unheimlichkeit,* d' "Inquiétante étrangeté". C'est un très bon choix, mais il se peut qu'en écrivant le mot *traut*, Freud mette l'accent sur la perte de l'**intime**, qui est non seulement l'envers du monde comme tel, mais aussi ce qui nous permet de l'investir.

4 Ce mot, qui signifie indéniable et incontestable, est fait sur la racine *leugnen,* ce qui donnerait, traduit littéralement " non désavouable".

5 S.Freud, *ibidem*, PBP, p.28; SA, p.50. Traduction modifiée.

6 Il y a une autre mise, celle du sujet, mais celle–ci lui est tout d'abord opaque. Une vie, envisagée de ce point de vue, est la lecture, faite autant d'interprétations que d'actes, de la dette que l'on contracte aussi envers soi–même. Néanmoins, l'expérience analytique prouve que bien des fois il s'avère nécessaire, voire indispensable pour quelqu'un, de recontracter une dette envers un Autre.

7 S.Freud, Le Moi et le Ça, Essais de Psychanalyse, PBP, p.273; SA, III, p.324.

8 voir plus bas, note 11.

9 Il nous semble très probable qu'en employant cette formule qui est devenu par la suite si connue, Freud utilisait des mots qui viennent tout droit de la philosophie de Kant, et tout particulièrement de son opuscule de 1763 " Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative ". Où il démontre la différence entre opposition logique et opposition réelle. Il écrit, par exemple, "(…j'appelle le déplaisir un

plaisir négatif (…) la haine un amour négatif (…) toute mort une naissance négative ", pp. 32 et 42, Vrin, Paris, 1980.

10 Dont les représentations sont irreprésentables.

11 « Lacan parle », Conférence à l'Université Catholique de Louvain, le 13 octobre 1972, dans le volume Lacan en Belgique, Document de travail de l'Association Freudienne.

12 Le sujet de l'Inconscient, dans la mesure où il *est* la certitude, il l'est, certes, mais de rien = 0. Ceci fait que le recours à la croyance soit un passage obligé. Celle–ci vient suppléer ce dont la certitude ne peut avoir comme objet.

13 "Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique", dans *Résultats, recherches, problèmes*, PUF, tome 1, Paris pp. Studienausgabe, III, pp.12-24.

14 Il est impossible que quelqu' un puisse se soutenir – le temps d'un rêve? – dans la structure du langage tout en se reconnaissant à la place de mort, place nécessaire pour pouvoir parler, mais irréconnaissable, justement, du fait de parler. Une telle sincérité (*aufrichtig sein*) ne nous est pas donnée, et nous dressons (*aufrichten*) un mur, parfois infranchissable, entre le savoir donné par l'incorporation du langage et la certitude impossible. Ou bien, faudrait-il dire, nous ne produisons pas —suffisamment— de savoir à partir de nos franchissements du côté de la certitude.

Contratiempos del psicoanálisis

Roberto Harari

"El pasado es algo de lo que se olvidó el sentido:
desde los objetos que perdieron su utilidad hasta esa mirada sobre el mundo".
O. Assayas, *Reportaje en Página/12.*

"Nuestra existencia es una suma de días, todos los cuales se llaman `hoy` [...].
Un sólo día se llama mañana: aquel que no conoceremos".
Salacrou , *La tierra es redonda.*

"Querer adecuarse a una época ya es estar anticuado".
E. Ionesco, *Notas y contranotas*

1. Introducción

Convocar la problemática referida al tiempo en psicoanálisis comporta, cuanto menos, la casi segura emergencia de varios obstáculos, los que obran sea para impedir su correcto procesamiento, sea generando una suerte de contenido y resignado rechazo por parte del auditor ante el sólo hecho de enterarse del enunciado de tal temática. Veamos: en primer término, puede argüirse el escaso interés de la misma en virtud de todas las postulaciones habidas ya, a su respecto, en el psicoanálisis. O sea que el riesgo de la redundancia es elevadísimo. Luego, nuestra disciplina cuenta con una serie de sintagmas cristalizados que muchos analistas presentan cual cabal contraseña semántica capaz -se cree- de tornar al emisor, para el receptor, como presunto advertido de lo que él mismo dice, pues sabría de qué habla. Vayan como ejemplo, y entre tantos otros, los siguientes aforismos: "lo inconsciente es atemporal"; "el tiempo es lógico, no cronológico"; "lo que importa es el *après-coup",* así como "el tiempo es real, simbólico e imag inario". En efecto, el uso hiperinflacionario de estos eslóganes los ha ido volviendo vacíos y carentes tanto del valor del intercambio como de la consiguiente interrogación en ida y vuelta.Además, no son desdeñables, en orden a las eventuales críticas –que, por supuesto, son ante todo autocríticas- otros dos obstáculos: el primero apunta a la fácil tendencia a sucumbir ante la imaginarización de la problemática, dada las habituales "vivencias" –para utilizar el vocablo propuesto por Ortega y Gasset- que todo hablante tiene en lo referente a ello. Y de las cuales, cabe recordarlo, ha aprovechado largamente la filosofía; en particular, en su vertiente fenomenológica.

Por último, cabe recordar que "nuestro psicoanálisis", tal como hubo de nominarlo Lacan, ha centrado de modo prevalente su interés en las cuestiones entrelazadas con la mudanza imprescindible que debemos realizar en nuestra concepción del espacio, con vistas a quebrar la tópica de la visión. Esto es, a desbaratar la tautología inherente a las hipotéticas demostraciones de la geometría euclidiana. Y conocemos la respuesta, pues, vía Lacan, la brinda la topología.

Avanzamos, entonces, nuestra primera tesis; esta, al ser la más abarcativa, es la que toma posición contestando las críticas. Y dice lo siguiente: *así como la topología le permitió a Lacan romper, sin vuelta atrás, la dicotomía espacial dentro-fuera en su intelección del psiquismo del hablante, se torna insoslayable proceder a sentar una operatoria de similares características en lo tocante al tiempo, a los fines de volver caduca e inviable la dicotomía tiempo "objetivo"- tiempo vivido.* Esta contestación a las lógicas biyectivas, duales, opositivas -fálicas, en última instancia-, conlleva, en la ocasión, la postulación de un nombre: *policronías*, o sea, las multiplicidades del tiempo.

2. Tan sólo algunos hitos.

La ocasión presente autoriza, claro está, una enumeración limitada –con conscientes exclusiones- de algunos enunciados mediante los cuales este vasto programa puede ser canalizado y circunscripto. Entonces:

1) El tiempo requiere un comienzo, el cual, como sucede con lo cifrado en el orden propio del hablante, se juega en el lenguaje. ¿Cómo? A partir de ideas de M. Serres, (1) y de acuerdo con nuestra lectura retrofundante de ellas, el *infans* está sumergido en un ruido de fondo indiferenciable, en un cabal magma fónico pegajoso. (Entre paréntesis: ¿será este hecho, inexorable en la constitución subjetiva, el que retorna insistentemente simbolizado como el caos inicial, según es propuesto por tantas cosmologías?). Pues bien, en dicho caos fónico logra aislarse, mediante fluctuaciones, una redundancia mínima, una repetición primera, una circunstancia local donde el Otro primordial recibe su propio mensaje en forma invertida: se trata del *eco,* que recorta y reitera. Es el mismo eco detectable en el laleo, en la lalación, en *lalangue,* los cuales conforman vocablos donde la recurrencia silábica realiza, en sí misma, la figura cuya definición es así postulada. De tal modo, esa recurrencia -para la cual el corte, lo discontinuo, resultan imprescindibles- comienza a ordenar el caos fónico, circunscribiendo, al modo de un archipiélago de islas, la introyección pulsional invocante del Otro, a través de las esporas y de los átomos fónicos. Lo cual nos permite avanzar la segunda tesis del trabajo: *así como la imagen del otro, a partir del espejo, brinda el sustento para la constitución insoslayable de la espacialidad, el eco, desde el laleo del Otro primordial, brinda el sustento para la constitución de la insoslayable temporalidad.* De tal manera el tiempo, que es la duración de las cosas sujetas a mudanza, se marca, de inicio, por la no mudanza, por el frecuentativo intermitente inherente a la repetición. Entonces: a) no hay tiempo sin lenguaje, y b) la voz, como objeto pulsional local, circunscripto, y multiplicado, antecede lógica y cronológicamente al significante (estructurante, y estructurado). .

2) La aludida constitución de la espacialidad especular, si bien conforma virtualmente un antídoto contra la fragmentación corporal, no deja de cavar, en el hablante, un desfasaje vitalicio en el sesgo de su policronía: en efecto, lo condena a vivir, desde un registro, en la anticipación (advenida, claro, a partir del estadio del espejo). Por consecuencia, se tiende a completar, desde la vivencia anticipatoria –y en estado de insuficiencia, como todo lo que se inicia- un cierto proyecto, atribuyéndole un tiempo donde se reniega del límite castrante, pues, "mentalmente", ese proyecto ya se encuentra concluido. Y si no ¿cuántas veces nos acomete esa juntura reversible con el Ideal al proponernos la realización de alguna tarea? Tal, entonces, la tercera tesis: *la anticipación, por atrapamiento del Ideal, constituye una virtualidad permanente e inestable en nuestra policronía.*

3) ¿Por qué tanto Freud cuanto Lacan fueron tentados por las concepciones –místicas, muchas veces- referidas al *eterno retorno,* al punto de esgrimirlas inicialmente? Y de nuevo ¿qué circunstancia de la constitución de la posición subjetiva se juega con tal fuerza como para provocar dicha creencia? A nuestro entender, se trata del fantasma de la identidad –sí, también es el de la lógica-, por cuyo intermedio se erige una ley: tal antecedente, tal consecuente. De esa manera, se supone que el tiempo es reversible, pues creen conocerse las incidencias de los aconteceres tanto hacia atrás como hacia delante. Así, no hay expectativa, no hay espera, no hay incertidumbre, no hay sorpresa, no hay goce del encuentro inesperado. Claro, mas tampoco hay invención. Propongamos, entonces, la cuarta tesis: *no hay invención sin la asunción castrante de la flecha del tiempo, la cual, ante todo, señala la irreversibilidad.*

4) Un error reiterado tiende a confundir lo bien diferenciado por Lacan: aludimos a su precisión formulada entre retroacción y *Nachträglichkeit (après-coup,* efecto demorado, o *a posteriori,* según las más habituales traducciones). Sin duda, la remanida "resignificación" toma su inspiración de la retroacción, la cual adopta como paradigma a lo acontecido al ir escribiendo una frase: en efecto, cada vez que adiciono un término, la significación va mudando, hasta lograr su clausura con el punto final, responsable de lanzar, "hacia atrás", la significación. Y en este caso, si bien hay sucesividad, también hay copresencia de los elementos puestos en juego a través de esa sucesividad. Pues bien, esto es, precisamente, lo que *no* sucede en lo circunscripto por Lacan en la obra de Freud como *après-coup,* por cuanto la mostración en cuestión apunta a cómo algo latente, y en apariencia ausente, es percutido por una circunstancia actual. No hay, por ende, copresencia evidente, ni tampoco hay reacomodamiento semántico; por el contrario, este *efecto de recobro* – es así como pensamos que debe traducirse-, suele desencadenarse ante la imprevisión del encuentro con alguna punta de (lo) Real. Por puntas**,** de modo diverso, sin ley ni orden, hasta con vacilación fantasmática: tal, el efecto de recobro. Quinta tesis, entonces: *en el efecto de recobro, que "[...] muestra una estructura temporal de un orden más elevado" (2) que la propia de la retroacción, el tiempo para comprender adviene luego de la conclusión del encuentro inesperado.*

5) Luego de haber tornado sinónimos la simultaneidad y la sincronía, Lacan percibió el error en juego, modificando su postura de modo terminante. (3) (4) ¿Por qué ocurrieron tanto una cosa como la otra? Aventuremos una posible intelección: la "simultaneidad" freudiana –tal como es volcada en la famosa carta a Fliess del 6/12/1896- le permite a Lacan, en su S*eminario 11,* apoyar allí la estructura significante en

tanto sincrónica. Empero, el sesgo paralelo de su indagatoria, cifrado en el rango de lo Real del goce pulsional, lo conduce a la fructífera postulación de la diferencia vigente entre el ojo y la mirada (esta, como objeto propio de la pulsión escópica). Y ello, a su vez, lo llevó a rebautizar el antiguo *instante de la mirada* como *instante de ver*. Pues bien, ya el *Seminario 12* (5) vuelca el instante de ver como sincronía, en tanto hecho puntual, marcantemente evanescente. Por eso, *si la simultaneidad ilustra el operar de la estructura significante, el instante de ver requiere un "golpe" escópico de (lo) Real para ceñir la sincronía.* Tal, la sexta tesis.

6) Por último cabe decir que en el *Seminario 9*, y con ocasión de puntuar los trayectos del conocido grafo del deseo, Lacan se detiene a precisar que los mismos indican la acción de lo nominado por él *cinética significante*, en atención al "movimiento de sucesión" puesto así en obra. Alude, luego, a cómo *no* instrumentó doctrinalmente esta "dimensión temporal", aseverando de inmediato: "Porque en verdad creo que no hay nada más mistificante que hablar del tiempo a tontas y a locas [*à tort et à travers*]", afirmado lo cual entiende "[...] necesario volver para reconstituir no más una cinética, sino una dinámica temporal [...]". (6) ¿Por qué esta diferenciación? A nuestro juicio, porque la primera estudia el movimiento prescindiendo de las fuerzas impelentes, en tanto la dinámica –en efecto: es un reencuentro con el metapsicológico vocablo freudiano- estudia las leyes del movimiento, mas apuntando a desglosar sus fuerzas productivas.

Dicho de otro modo -séptima tesis-: *mientras la fenomenología se sitúa en la cinética temporal, el psicoanálisis toma posición en la dinámica temporal*. Pero ¿qué implica esto? Pues no desacreditar, por ejemplo, las dimensiones temporales de lo periódico, de lo aperiódico, de lo efímero, de lo temporario, de lo interválico, de lo uniforme, cuando no de la freudiana *transitoriedad*, entre otras policronías. Sí, porque abordarlas no implica de modo necesario una "caída en lo Imaginario", si estamos metodológicamente advertidos acerca de su falaz convite a la entronización de la mera sucesividad cinética. ¿Qué implica esto, nuevamente? Implica tener siempre presente, tal como lo enseñase Freud, lo que acontece con el duelo, y con su respectivo trabajo. (7)

3. Conclusión

Estas someras puntuaciones, así lo estimamos, nos han permitido apreciar la vigencia, para nuestro psicoanálisis, de una fecunda policronía. Tiempo múltiple consistente, tiempo múltiple inconsistente; zonas uniformes, zonas impredecibles; orden, desorden; ecos, trozos, retazos. Aquí y allí, pérdida y entropía; aquí y allí, reacomodamiento e invención. No hay tan sólo proceso, no hay tan sólo línea, no hay tan sólo estructura; hay múltiples trayectorias de las flechas del tiempo, hay bifurcaciones, hay turbulencia, hay tiempo turbulento. Sí: son las policronías, son los contra-tiempos del psicoanálisis.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)
Ver también **reportaje a Roberto Harari**

Referencias bibliográficas.

M. Serres, *Genèse*, Grasset, París, 1982, pp.175/195.

J. Lacan, "Position de l`inconscient", *Écrits,* Seuil, Paris, 1966, p.839.

J. Lacan, *Séminaire "Les fondements de la psychanalyse", 11,* clase del 5/2/64, versión J. Lacan, inédita.

J. Lacan, *Séminaire "La logique du fantasme", 14,* clase del 1/3/67, inédita.

J. Lacan, *Séminaire "Problèmes cruciaux pour la psychanalyse", 12,* clase del 13/1/65, inédita.

J. Lacan, *Séminaire "L`identification", 9,* clase del 9/5/62, inédita.

S. Freud, "Vergänglichkeit", *Studienausgabe,* S. Fischer, Frankfurt, 1980, t. X, pp. 223/227

Psicoanálisis y clínica

Presentación

Michel Sauval

Descriptivamente, podríamos decir que la característica común de los artículos agrupados en esta sección es la referencia directa o indirecta a casos clínicos (sean propios o de terceros), o el tratamiento de problemas muy relacionados con la clínica. A continuación, una breve presentaciónde cada artículo.

En "**Fantasma y cura**", **Roberto Consolo** subraya la importancia del fantasma como aquello que permite ensamblar clínica ltodos los conceptos psicoanalíticos, y señala que para la dirección de la cura es necesario un trabajo de lectura que concluya en la formulación del fantasma fundamental. El caso clínico que presenta se articula en esa orientación. En particular, es interesante como Consolo deslinda, en el caso de un paciente que inicia su análisis con un duelo por su padre, entre las fantasías típicamente obsesivas de dicho paciente (en particular la del héroe) y lo que sería el trabajo de lectura de su fantasma fundamental.

Clara Cruglak, en "**Caracter y fantasma**", busca articular algunos de los problemas que se presentan en esos momentos en que la fijeza del síntoma lleva a pensar en algo que excedería la rigidez de la cristalización de una identificación. Estos problemas son los que la llevan a una revisión de la noción de carácter.
Para Clugak, "*el carácter es un elemento de la estructura que participa en el registro imaginario, con el anclaje en lo real que le otorga, desde lo simbólico, el rasgo de identificación que comparte con el yo en el proceso de identificación*", y la articulación con el fantasma radica en que "*se trata de la fijación de un rasgo petrificado en la base*" de aquél.
Luego de ilustrar sus planteos con Goliadnik, el personaje creado por Dostoievsky para su novela "El doble", Clugak relacionará la referencia freudiana al carácter ("*El carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objetos resignados, contiene la historia de estas elecciones de objeto*") con las referencias lacanianas a esa "zona de relación" que sería el acting out, para concluir en el análisis de un material clínico de Maud Manonni. Uno de los ejes que marcan el recorrido de este artículo lo conforman la resignación del objeto y la cuestión del duelo. Las perturbaciones del carácter, que darían lugar a los problemas inicialmente planteados, resultan de la efracción imaginaria que se produce en el tiempo de la resignificación, "*es decir cuando el objeto de amor debe ser resignado, no en el tiempo de la acuñación del rasgo. En ese momento es cuando un rasgo, que ya fue acuñado con los trazos del ideal, es reforzado por una significación excesiva que llega desde el Otro*".

En "**El duelo del analista**", ***Michel Sauval*** trabaja en torno a la referencia de la última sesión del seminario de Lacan sobre la transferencia: "*que no hay objeto que tenga mas o menos precio que otro, es este el duelo alrededor de lo cual está centrado el deseo del analista*" ("*qu'il n' y a pas d'objet qui ait plus ou moins de prix qu'un autre c'est ici le deuil autour de quoi est centré le désir de l' analyste*"). En su lectura, Sauval retoma dos casos comentados por Lacan (el caso de Money-Kyrle, tratado en el seminario sobre la transferencia, y el caso de Lucía Tower, tratado en el seminario sobre la angustia) donde, tras la temática de la contratransferencia, pueden seguirse los hitos de una articulación entre duelo y posición del analista, que se remonta a Melanie Klein, y que Lacan ubica como central en relación al deseo del analista.

Sergio Waxman**,** en "**La voz y el significante**", toma un caso clínico con una presentación hipocondríaca y ubica las articulaciones de la voz con el significante cuando, como con esta paciente, la voz no funciona como soporte del significante sino que lo degrada. Va trabajando conceptos a medida que avanza con el caso, y toma la cuestión de la voz también para pensar diferencias en la neurosis y en la psicosis.

Oscar Zentner, en "**Winnicott *avec* Khan**", recorre varias maneras de conceptualizar al objeto en psicoaálisis: el objeto **a** para Lacan, el objeto transicional (de confort) para Winnicott, y objeto interno collage para Khan (quien fuera analizante de Winnicott). Toma diversos pasajes de la producción de cada uno, donde estas conceptualizaciones están en juego, como, por ejemplo, este párrafo de Khan: "*al perverso hay que permitirle el acting out para que no se vuelva autodestructivo. Puede ser letal que quede sin otro, en situación de un cuerpo solo*". Finalmente, aborda los avatares de la cura de un paciente de Khan (cura que se enlaza al propio análisis de Khan con Winnicott), para desde ahí, interrogarse por los avatares de los análisis conducidos de cierta manera, en ciertas escuelas.

David Szyniak, en "**Intervenciones en la clínica-discursos del cuerpo**", toma por la vertiente de las "intervenciones" un modo de respuesta del analista, diferente de la interpretación, cuestionandose a su vez, su incidencia en el condicionamiento de la lógica de los tiempos de la cura. El autor llama la atención a la temática contemporánea de lo corporal en las "nuevas patologías", o nuevos "sintomas", diferentes de aquellos que se presentaban en época de Freud. Estas "intervenciones", como "saber hacer" del analista, incluirían al sujeto del significante, pero a partir del goce incluído en las manifestaciones corporales, e implicarían una salida creativa a una clínica que se ritualizaría si no tomase en cuenta los límites impuestos por los nuevos modos de presentacion del sujeto al dispositivo analítico.

Gustavo Etkin, en "**La vida de lucha de Clodomira Thompkinsons**", presenta el caso de una paciente femenina que tras la apariencia de una histeria que habría optado por la tercera de las alternativas planteadas por Freud para la sexualidad femenina (la renuncia a la sexualidad en general), se revelaría como un caso de psicosis. Al respecto, señala Etkin: "Pienso que también tiene razón cuando dice que "*la medicina me salvó de la psicosis".* Aunque prefiero, al respecto, no decir que la medicina la *estabilizó* – psicológica, tranquilizante y ajustada palabra - pero si que la **delimitó** en la organización de sus inconmovibles certezas. O sea, que le permite una inserción social de su estructura paranoica".

Mariela Weskamp, en "**Los sueños y los soñantes**", retoma el problema de los sueños para recordar que, mas allá de los relatos, el punto fundamental es el de la posición subjetiva del soñante, respecto de sus sueños. Para dar cuenta de esto, presenta una serie de viñetas.

Alberto Demirdyian, en "**La urgencia del analista**", vincula la urgencia a "*un manejo de lo real del tiempo y del intervalo que funda temporalidad*", el analista como formando parte de la urgencia, dejando caer la propia urgencia para que se inscriba la del analizante. Plantea, para quien está por fuera de la posibilidad de reconocerse en sus dichos, un tiempo de "conversación", que funcione como tiempo de alojamiento de la transferencia

También hay otros dos artículos que, aún incluyendo la presentación de casos clínicos, hemos considerado mas apropiado agruparlos en otras secciones caracterizadas por una temática mas específica. Tal es el caso del artículo "**El tóxico como remedio**" de ***Silvia Cislaghi***, reseñado en la sección de "Psicoanálisis y adicciones", y el artículo "**De las culpas de Icaro**", de ***Jorge Garzarelli***, reseñado en la sección "Campo Psi-Jurídico".

Aprovechamos la ocasión tambien para recomendar la revista "***Relatos de la clínica***", un proyecto hermano y complementario de Acheronta, de espacio de debate sobre psicoanálisis y clínica

Fantasma y cura
(en busca de un héroe)

Roberto Consolo

Freud dejó las investigaciones necesarias para arribar al concepto de Fantasma Fundamental, pero no trabajó con él en su clínica. Lacan, que llegó a su deducción y su lógica, lo hizo por su genialidad en la lectura de Freud, pero creo que entre sus causas se encontraba un fuerte requerimiento de la clínica. ¿De qué problemática surgió la necesidad de este concepto?, ¿Qué es lo que vino a solucionar dentro de la praxis y la teoría?

El concepto de Fantasma Fundamental es tan dimensionador del trabajo analítico, que pienso que llega a reformular en el tiempo la dirección de la cura, hasta plantear que la clínica Psicoanalítica puede considerarse con justicia como una clínica del Fantasma. En algunos tratamientos comprobamos que éste se revela con rapidez, mientras que en otros, hacen falta largos recorridos para deducir su formulación. En todos los casos la condición es el paso por la conflictiva Edípica, ya que el fantasma fundamental es lo que perdura de ella.

Cuando se llega al axioma fantasmático, ese que circunscribe al objeto, el que gobierna la constelación de ensoñaciones y produce la realidad del sujeto, la cura se organiza en todas sus vertientes y se direcciona, algunas veces, hasta la posibilidad de un final de análisis.

Visto está que cuando una cura se interrumpe, si se reinicia, ocurre en el mismo impasse fantasmático en el que se había interrumpido; sea cual fuere el libreto de la neurosis que esté en juego, o el síntoma que motive la reconsulta. La dirección de esa cura continuará orientada por la misma configuración fantasmática.

Si todos los conceptos del Psicoanálisis pueden articularse entre sí, es en el Fantasma donde se ensamblan clínicamente.

El real traumático del encuentro con el lenguaje, real del goce, del sexo y de la muerte es lo que circunscribe la trama simbólica en el fantasma, y como tal, núcleo del inconciente. Sujeto del Sgte legalmente articulado, en relación al real que lo habita. Por ende no es una cualidad del Fantasma Fundamental ser inconciente sino su naturaleza, es decir que el término inconciente le es sustantivo y no calificación.

El axioma que lo representa, esa pequeña trama simbólica en la que se soporta lo real de la estructura, dice el goce al que se fija el sujeto. Enunciado mínimo, irreductible y verdadero, que implica, tal como la fórmula nos lo muestra (sujeto barrado, losange, objeto "a"), al objeto en el que se organiza la **función deseante** y el **goce pulsional**. Como causa de deseo, en el tiempo de la falta, y como objeto de goce pulsional, en el tiempo de la fulgurante presencia. En este doble juego es como encontramos al objeto al que se articula el sujeto. Por un lado podemos decir que es en el fantasma donde el deseo se organiza, y por otro que al fantasma también le implica un goce parasitario del que el sujeto no se puede desprender y que se hace muy evidente cuando éste se fija al síntoma.

Con respecto a los numerosos avatares que en la transferencia ocurren, es en estos, en los que se ofrece el común denominador que la estructura da a leer en las realizaciones fantasmáticas. Estas comportan **el obrar**, **las fantasías gobernantes** y **las escenas de la realidad** en las cuales el sujeto supone y siente que está su vida.

Es en virtud de esta transferencia en acto, que se desprende el enunciado fantasmático. Lectura de los argumentos con los que la neurosis vela lo real en el seno de la repetición. Ya que en el fondo de la repetición se encuentra al Fantasma. Su extracción en el análisis ya tiene eficacia por sí misma. Da un sentido tan general al existir, que se impone como evidencia, con el valor de verdad que la transferencia al inconciente otorga.

A medida que un análisis avanza se distribuyen ciertos goces, se disponen mejor los lugares para la realización del deseo y desaparecen algunos síntomas: hay una especie de ganancia de bienestar, para llamarlo de alguna manera. Con esto habitualmente se puede considerar el aspecto curativo del análisis, que es una forma favorable de presentar uno de los aspectos de su eficacia. Pero por otro lado, es donde concluyen una gran parte de los tratamientos, muy lejos de un final de análisis. Quizás este sea el límite de la conjunción de los conceptos de **repetición, angustia y síntoma**, con los que se pueden guiar perfectamente largos tramos de una cura, aunque se sepa, pero de modo tácito o como un simple supuesto, que latente y no formulado, el fantasma es el soporte inexorable de todas las manifestaciones del sujeto.

Si es dificil pensar el final de un análisis sin una formulación clara del **fantasma fundamental** ¿no es necesario para la dirección de la cura, un trabajo de lectura que **concluya** en esa formulación? Pienso que la respuesta es sí, ya que esa tarea de lectura no difiere en absoluto de lo que un analista hace al dirigir una cura. Ya que se lee sobre lo que el paciente dice, como en el síntoma que siempre habla, como también se trabaja sobre lo que no se dice, como es el caso del fantasma que es mudo, y por lo tanto se deduce. Entonces ¿a causa de qué podrá ser que los trabajos clínicos abundan en consideraciones psicoanalíticas justas, a veces novedosas, en su mayor parte correctas y pertinentes, pero muy poco en la formulación del fantasma fundamental que habita al Sujeto, y cómo esto influye en la cura, siendo que el recorte de los casos pasa por otras instancias? Con la ayuda de esta pregunta, que aún no tiene respuesta clara para mí, y que por otra parte se las ofrezco, voy a comentar algunos fragmentos críticos de un caso, que dieron los elementos de deducción y construcción del axioma fantasmático.

Se trata de un hombre que me consultó a causa del gran dolor que sufría por la muerte de su padre. Los primeros tiempos del tratamiento estuvieron dominados esencialmente por el duelo mientras se abría su historia. Trabajaba en una tarea vinculada íntimamente con el mar donde ocupaba importantes cargos de responsabilidad. Era un hombre austero, metódico, eficiente y malhumorado. Estaba casado y tenía hijos entre adolescentes y adultos.

Con el transcurrir de las entrevistas algunos padecimientos se fueron configurando como síntomas que se pusieron en transferencia. Uno era que no creía que ocupaba un lugar legítimo en su trabajo. A pesar de que era valorado y reconocido, no se podía alojar con comodidad en sus cargos, hasta el extremo de pensar que era un incapaz o un farsante. Y otro, era una rencorosa pelea, con denuncias y venganzas, que mantenía con un colega desde hacía mucho tiempo, a causa de un hecho posiblemente menor, que consideraba una grave deslealtad. Lo interesante, era que este síntoma que producía angustia, inhibiciones y cambios en su modo de actuar, ocurría incesantemente en la escena psíquica, en sus fantasías y ensoñaciones. El colega en cuestión, ni enterado.

Esta erotización del pensamiento y el sostén del Otro a cualquier precio para convalidar la legitimidad del deseo, es conocido como uno de los pilares de la neurosis obsesiva. Veremos cómo el síntoma se adhiere al fantasma en su argumento, para encontrar la **singularidad de esa configuración,** y no para convalidar la formula general de lo que se conoce como fantasma obsesivo. El fantasma fundamental se aprehende en la más exclusiva singularidad del caso.

Había vivido con sus padres hasta los veinte años en distintos países, hasta que vino a la Argentina a realizar el servicio militar y estudiar. Su madre era una mujer buena, silenciosa, y exageradamente intrascendente. Su padre, había sido un fino artista plástico que renunció a su deseo, con la mas o menos justificable excusa de mantener a la familia. Con un oficio de técnico industrial había probado suerte en el exterior muchos años y por diferentes países, en una deriva de repetidos fracasos económico-laborales, casi con la forma de un destino. Este no era un padre débil ni ausente, se lo recuerda mas bien decidido y exigente, aunque mostraba con diversa obscenidad sus pecados: era notoriamente infiel, algo infantil o irresponsable y definitivamente inconstante. Con la revelación del inconciente el análisis encontró los significantes paternos del fracaso, la renuncia al deseo, la falta de lugar o la inubicuidad, y los maternos de la intrascendencia y del eterno segundo plano. Significantes que denotan las fallas de Otro. Los síntomas en los que retornaban estos rasgos, comenzaron a resolverse. En este camino fueron apareciendo las escenas, los rastros y la lógica del caso.

Con su esposa mantenía un vínculo muy sólido, aunque la relación era tirante y con muchos altercados. Ella era una mujer de carácter fuerte, justa y recta, y le había sido de gran sostén ya desde los años de universidad en que estudiaban juntos la misma carrera relacionada con el mar. En esta mujer se

encontraban rasgos de **sostén** inhallables en su padre, y, a través de ella también, se vinculaba a la profesión que lo ayudó a estudiar, profesión que tiene una homofonía asombrosa con su apellido. Pero lo que el paciente reconocía en su realidad como lo mas fuerte que lo unía a ella, era la gran atracción sexual que le suscitaba. Con una fidelidad exclusiva, casi al modo de una **causa**, que posiblemente resarcía la falla paterna en este tema y protegía la indemnidad de la mujer, la secuencia más frecuente con la que llegaba al acto sexual era la siguiente: comenzaba con una discusión o pelea por temas diversos de indistinto grado de importancia, es decir anecdóticos, lo que daba paso a una trabajada reconciliación y acto seguido, sexo sobresaliente. La fantasía dominante era la de conquista, pero al estilo de un caballero medieval tomando una ciudad amurallada, que venciendo todas las resistencias llega hasta el dominio y la victoria. Casi como un **héroe**. El tema del héroe, ya había sido referido de modo accesorio, muchas veces, en relatos, reflexiones y comentarios variados, como una fantasía que se articulaba por distintas temáticas al sustrato imperceptible del síntoma de la pelea.

La hazaña heroica corresponde también a una de las generales clásicas de la neurosis obsesiva. Aquí vemos como se muestra bajo la forma de ensoñaciones, que es un modo de presentación conciente del fantasma, como también se muestra en los gustos y en sus investigaciones sobre algunos mártires que daban testimonio de entrega y entereza. Por ejemplo la vida del Che Guevara, sin que el tema ideológico guiara nada de su interés, o la de Cristo, sin que la religión animara ninguna de sus reflexiones, en las lecturas sobre guerras, o en películas que recrearan el tema del héroe.

Lo cierto es que junto al tema del héroe, **una contienda**, de variadas formas, empezó a registrarse dispersa en casi todas sus relaciones al extremo de darle la forma a su vínculo social. A veces de modo claro y otras solapadas y tácitas, pero sobre todo, sin que el paciente tomara jamás noticia de ello. Había un argumento que tendía a repetirse de modo general, y era el siguiente: Con la aparente idea de solidaridad, ayudaba o se brindaba a distintas personas: amigos, familiares o colegas. Lo hacía de modo notorio y narcisista, o por el contrario disimulado y hasta en secreto. Lo que entonces nunca había sido notorio, es que lo que intentaba poner a prueba en cada persona elegida, era el grado de nobleza que había en juego. Con el tiempo siempre terminaba comprobando la falta de entrega o grandeza que estuviera a la altura de lo que esperaba, y caía en una gran desilusión y amargura con distintas interpretaciones circunstanciales. Las situaciones eran incontables y a veces de apariencia contradictorias, pero siempre se cumplía el fantasma con el que terminaba por organizar su goce, el sentido de su vida, la relación al otro y todo cuanto lo rodeaba. Conciente o inconcientemente lo que buscaba era alguien íntegro, sin fallas, sin fisuras.

Ante la pregunta de si encontraba relación con algún episodio, posiblemente de su niñez, algún cuento, o algo que lo hubiera impactado de manera particular, contó un recuerdo imborrable de un encuentro con su padre a los seis años. Fue de las pocas veces que el padre había ido a pasear con él, pero sobre todo le había hablado y prestado mucha atención, como si fuese un grande. Es interesante plantear una pregunta de este tenor en circunstancias semejantes, porque en estos momentos fecundos de la cura, los análisis tienden a entregar valiosos elementos fantasmáticos con los que el sujeto, por un lado goza y por otro vela lo real de la castración del Otro, como esto que sigue. La escena era la siguiente: Ambos caminaban a orillas del mar y su padre le contó la historia de Luis Viale, que les resumo brevemente como le fue contada: Ocurre en la cubierta de un barco, "El Vapor de la Carrera", que cubría el trayecto Buenos Aires-Montevideo a través del Rio de La Plata. Por algún motivo el barco comienza a hundirse rápidamente y hay pánico y desesperación. Los pasajeros ya están en los botes y no quedan mas lugares ni salvavidas. En la cubierta hay una señora sin esperanzas con su pequeña hija y mas allá un hombre. El hombre al verlas se despoja de su único salvavidas, se los entrega y ellas le preguntan su nombre, el hombre contesta: Luis Viale. Mas tarde la mujer con su hija se salvan a causa de este acto heroico y altruista, y Luis Viale muere ahogado en el trágico naufragio. Por este acto en Buenos Aires hay una calle y un monumento que llevan su nombre. Esta historia fuerte salida de la boca de su padre, en los oídos del niño produjo un impacto imborrable, que dio comienzo a una serie de lecturas y gustos que aún hoy la siguen confirmando.

Cuando al axioma fantasmático, el analista lo pronuncia, con mucho tacto y en todas las circunstancias en que demuestre su justeza, se hace una impronta sobre el goce que denuncia la posición subjetiva, como lo muestra la vergüenza, la negación o un cierto rechazo que en ocasiones despierta el principio de esta comunicación. Aquí es el "Héroe Trágico que salva al padre". Luego será "El héroe trágico al que siempre lo defraudan, lo joden, o mas sencillamente, lo cagan". Fijación preponderante al objeto anal, con sus derivados metonímicos por los que se produce la realidad del sujeto, por ejemplo, en la oblatividad, los rasgos de mal humor, la visión desesperanzada de que todo es una mierda, o la gente, o el país, o la

amistad, etc, etc, y numerosos sucedáneos. Por último quedará resumido el axioma al "Héroe trágico", formulación mínima con innumerables implicaciones en la economía subjetiva.

Lograda la construcción del "héroe trágico" vemos con mayor precisión el velamiento de lo real, por ejemplo de la castración del Otro, como un objetivo del fantasma. El sujeto como objeto, ofrecido al Otro para remediar ilusoriamente lo intolerable de su falta. De un lado la realización se centra en una oblatividad, un sacrificio, dar al otro, fijeza inconciente a la escena de Luis Viale. El fantasma hasta que el analista no lo formula, el Sujeto jamás lo reconoce, lo puede ver como una realidad invasora, o un goce que lo parasita y hasta una evasión. Entonces en esta búsqueda, supuestamente orientada por altos ideales, lo que esperaba encontrar era alguien sin la miseria de la castración, un verdadero héroe que diga que el padre no miente, un salvavidas para el padre que lo rescate de su eterno fracaso, de su renuncia, que lo haga el héroe que jamás fue. En esta secuencia del Fantasma restituye con esperanza, alucinatoriamente al Otro a un lugar de excepción. Restitución del padre amado y excepcional que contribuía a eternizar asintóticamente el duelo, que por otro lado fue el motivo de consulta.

Del revés del mismo fantasma, ante la inexistencia de este ser íntegro, quedaba amarrado a una soledad de héroe trágico y decepcionado, de haber luchado y dado todo por nada. Sin depresión, pero fijado a un goce amargo, interpretando analmente la realidad y con una pelea sintomática por la que obtenía una afirmación yoica.

Respecto del lugar de su esposa en la subjetividad, ocupaba como suplencia fallida un espacio paterno, sostén que permitía anudar, familia y apellido a una profesión con la que no se ahogaba en el mar como Luis Viale. La fantasía heroica que se jugaba en la escena sexual, correspondía eufórica al fantasma de asesinato del padre. Tal es así, que cuando comenzó el recorrido por el fantasma, y se analizaron los lugares donde el sujeto hallaba su precaria seguridad de hijo, entraron en cuestión los cimientos de la relación con su esposa, ya que casi todo cambio de posición subjetiva implica un cambio en el goce sexual y en la relación al otro. Hasta aquí el relato.

Quedará para otra vez ampliar lo transformador y conmovedor que resultó en la cura avanzar en el deseo en el recorrido por el fantasma, ya que el paciente estaba dispuesto a ello, y aquí sí hay una responsabilidad ética que no le corresponde al analista. Ya Freud nos advertía que no era correcta la pretensión de pedirle al Psicoanálisis o a los analistas mas de lo que la singularidad de un paciente pueda dar en la cura su neurosis Pero aún así, nos queda la tarea de investigar y formalizar, si es necesaria la deducción, construcción y formulación de un axioma comunicable del fantasma, y si es cierto que esta formulación en la dirección de la cura produce un viraje en su eficacia. Nada más.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

Carácter y fantasma

Clara Cruglak

En principio quiero contarles como es que llego a intentar articular carácter y fantasma.

Venia trabajando la relación entre la identificación y la formación de síntomas Fue el tema que presenté en la ultima reunión Lacanoamericana, en Rosario. Donde me referí a esos momentos en los que, en la dirección de la cura, nos interpela la fijeza de un síntoma y suele ser la localización de un rasgo lo que orienta la maniobra para levantar ese punto de fixierum. Fijación donde el sujeto está retenido en un goce, en todo caso representado por un síntoma cuya fijeza delata el exceso que no deja lugar a la circulación del deseo. Allí está el yo respondiendo a través de un rasgo. Esto implica un trabajo de extracción de goce, pegamento del rasgo en la coagulación de un síntoma pleno de sentido. Pero en ocasiones, la rigidez con que se presenta el rasgo, excede la cristalización de la identificación y esto me llevó a revisar la delimitación del concepto psicoanalítico de carácter.

En principio el carácter no se nos presenta como una formación del inconciente. Es atribuible por entero al Yo1 y los elementos que lo conforman son, en su mayoría, del orden de la Identificación. Lo que da forma al Yo conforma el carácter.

Esto pone en primera línea cuestiones que atañen a la estructura y la forma.

A mi entender, y hasta donde llego hoy en el abordaje del tema, pienso que el carácter es un elemento de la estructura que participa en el registro imaginario, con el anclaje en lo real que le otorga, desde lo simbólico, el rasgo de identificación que comparte con el yo en el proceso de identificación.

El modo en que se presente, la manera en que se muestre la forma de lo que llamamos carácter, dará los indicios para su lectura. También la intensidad con la cual esa forma se recorta como figura al mostrarse, según moderación o exceso de la presentación de ciertos rasgos, es lo que podemos encontrar en las clasificaciones y definiciones que van desde las caracteropatías pasando por las neurosis de carácter, sin descontar ciertas cuestiones que tienen que ver con el estilo.

En la dirección de la cura solemos encontramos con esos casos en los que la forma de presentación de la figura muestra la dureza de un perfil solidificado. Esta observación clínica me llevó a conjeturar que se trata de la fijación de un rasgo petrificado en la base del fantasma. Es un rasgo cementado, con escasa o nula maleabilidad desde el terreno significante que frecuentemente expele al sujeto fuera de la escena del mundo. Quiebra la ficción de la escena con reacciones desmesuradas, impregnadas de estereotipia.

Es una particular irrupción en la escena que tiene las características de una efracción imaginaria. Es una rotura de la escena que recibe la desaprobación y el rechazo del entorno. A su vez el sujeto reconoce , si está en condiciones de admitir y tal vez de modo renegatorio, que no lo puede evitar. La repetición es penosa para el sujeto, la vive con una tensión penosa

En lo cotidiano suelen arrancarle al otro un gesto de fastidio o una exclamación de desaprobación. Como por ejemplo, para decirlo de manera caricaturesca: !Este otra vez!! ¡Siempre con lo mismo!!. Popularmente conocidos por gente de mal genio o mal carácter.

Esto suele traerle no pocos problemas, además de impedirle o alejarlo de algún propósito, o bien conseguir un resultado opuesto al anhelado.

Para ilustrarlo podemos recordar la figura de Goliadnik, personaje creado por Dostoievsky en su novela "El doble".

Goliadnik se empecina en asistir a una fiesta a la cual no fue invitado. La torpeza con la que irrumpe en medio del baile muestra la forma grotesca con la cual intenta integrarse a una escena de la cual fue excluido.

Esto no hace mas que confirmarlo como personaje indeseable, reforzando el rechazo. Lo sacan de la fiesta a empujones.

Sucede, en los casos a los que me estoy refiriendo, que un rasgo de identificación sedimentado se altera volviéndose excesivo.

Es dable observar que este rasgo exacerbado toma la escena en situaciones vividas por el sujeto con los más variados matices de desamparo.

Aún cuando se trate de alguien que ha dado un numero considerable de vueltas en su análisis.

La fijación de ese rasgo sedimentado se ofrece como altamente resistente al análisis y en la mayoría de las ocasiones imperturbable por la vía del argumento fantasmatico. Esto me llevó a reflexionar sobre lo que solemos nombrar como límite de la estructura y también cuestiones como el atravesamiento del fantasma que involucran el fin de un análisis y su finalidad.

Revisemos, sin ánimo exhaustivo, algunos puntos conceptuales:

Los elementos que conforman el carácter y que en su mayoría son del orden de la identificación se presentan como una sedimentación. En palabras de Freud: "El carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objetos resignados, contiene la historia de estas elecciones de objeto" 2

Resulta interesante, desde esta perspectiva, observar cuando es que un objeto debe ser resignado y como esta resignación se realiza. Un objeto es resignado cuando se lo da por perdido. El valor estructural y estructurante de la perdida se pone en juego para que esta resignación se efectue.

El trabajo de resignación compromete la causa del deseo y la función de resto del objeto **a** poniendo a prueba la posibilidad que tiene, o no tiene, el sujeto de resignificar la relación con el objeto

La atención en este caso, digo en relación al carácter, debiera estar puesta en los atributos del objeto que necesariamente debe darse por perdido, porque en los atributos es donde encontramos las marcas distintivas del objeto, el rasgo que hizo de ese objeto un objeto de amor.

Los atributos del objeto que viabilizan la función de resto están arraigados al narcisismo. Perder ese objeto es dar por perdido esos atributos, mientras que la causa se mantiene en suspenso, como condición necesaria para relanzar la metonimia. El trabajo de resignación implica una redistribución del goce que opera en la juntura del objeto al rasgo. Esta es la razón, me refiero a la necesaria redistribución del goce, por la cual en el primer tiempo de un duelo la identificación fortalece por un momento la endeblez en la que es sumido el narcisismo por efecto de la perdida.

Que el sujeto tenga la posibilidad de resignificar su relación con un objeto perdido, como sucede en el duelo, marca la distancia y la diferencia con la melancolía. Porque en la melancolía, como sabemos, una investidura de objeto es reemplazada por una identificación. Pero esta sustitución no se restringe a la melancolía sino que esas identificaciones regresivas -como lo subraya Freud- son en buena medida la base de lo que llamamos carácter de una persona 3

Notemos que hay elementos estructurales jugados en el terreno del carácter que operan desde el proceso del duelo y también están presentes en la melancolía.

Estas identificaciones regresivas forman, en tanto base, esa sedimentación como lo decíamos mas arriba. Base sedimentada, entonces, que involucra la plasticidad de la pulsión y por lo tanto compromete lo que solemos llamar sus destinos.

En esta sedimentación la pulsion se satura4, y esa saturación se muestra de tal modo en la escena que nos confronta con un real pulsional que emerge en la dimensión especular desprovisto de cobertura simbólica.

Si bien nos encontramos con las mismas fuerzas pulsionales que en las neurosis, la represión no opera, no vamos a contar con la vuelta de lo reprimido. Y Freud advierte que, al no entrar en acción la represión, los procesos de la formación del carácter son menos transparentes y mas inasequibles al análisis que los procesos neuróticos5.

Lacan cuestiona el uso de esta terminología "neurosis de carácter", y sirviéndose de las observaciones clínicas de Margaret Little y aún sin desestimar la ubicación que ella le da entre neurosis y psicosis, considera que todas las definiciones o clasificaciones referidas a la neurosis de carácter no involucran ninguna especie de sujeto, sino que se trata de una zona de relación que define como acting-out 6

Esa zona que Lacan define como acting-aut, indica algo de la relación del objeto a con A -el Otro-, dos operadores del álgebra lacaniana, claves en la estructura

Y es en esa misma zona de relación del objeto a con el Otro donde también se sitúa la función del duelo. Recordemos que la función del duelo se soporta de la identificación con el objeto perdido.

En esa zona de relación, a mi entender, se puede localizar el lugar en el cual las perturbaciones atribuibles al carácter -subrayo perturbaciones- también están indicando algo que, notoriamente tiene que ver con la relación entre el objeto a y el Otro y se manifiesta en acción. Muchas veces puede ser entendido como acting pero, sin embargo, compromete el espacio de esa relación de un modo diferente. Porque, entiendo, se trata de la acción al modo de la efracción.

La forma estereotipada en que se repite hace reconocible, allí, un rasgo que se exacerba. El dicho popular "genio y figura hasta la sepultura" lo refleja adecuadamente.

Cuando Lacan rastrea la etimología de acting-out7 subraya que en ese "act-out" algo ha sido significado insuficientemente o de costado. Pienso que en las perturbaciones del carácter se trata de una significación excesiva que recae sobre el Yo i(a).

Decíamos -según Freud- el carácter es una sedimentación de objetos resignados, y contiene la historia de esa elección de objeto.

La historia de esta elección se lee a través de los atributos que se conservan de ese objeto en la identificación regresiva.

La nombramos regresiva porque está soportada en ese tiempo del duelo en el cual el objeto -siguiendo la formulación freudiana- decimos que es el tiempo en que la libido, retirada del objeto, regresa al yo.

Es un tiempo en el cual el objeto necesariamente tiene que ser resignado para la eficaz resolución de un duelo.

En la perturbación del carácter, a diferencia de lo que ocurre en el duelo, es el trabajo de resignación el que se ve entorpecido por ese exceso de significación que refuerza un trazo del objeto al cual el sujeto queda adherido.

Veamos un aporte clínico de Maud Manoni8.

Un niño de 8 años acude a la consulta por lo que M. Manoni nombra "dificultades caracteriales" que se traducen en inadaptación escolar, dificultad con sus pares y en el aprendizaje.

Es el segundo de 3 hijos, único varón entre 2 mujeres; de niño fue mimado por su nodriza hasta la edad de 5 años, es decir hasta el nacimiento de su hermanita. Este nacimiento coincidió con el regreso del niño al hogar. En el momento de la llegada a casa de su madre, se produjo una situación corriente de celos. Sin embargo, la imposibilidad de la madre de soportar la agresividad de su hijo, fijó muy pronto a este - nos dice Manoni- en una "maldad denunciada por el adulto."

La imposibilidad de la madre se despliega en la escena portando una significación excesiva sobre las expresiones de celos del niño. Es algo del orden de la desmesura que funciona como una impresión para el niño, no puede tramitarla por las vías del principio del placer y adquiere la potencia del factor traumático. La potencia de este factor se juega en el terreno de la amenaza. Es una amenaza al ser del sujeto y a la integridad yoica.

En la entrevista con la analista la madre dice: " No estoy hecha para ser una mujer de hogar. Me pongo nerviosa, y los que pagan las consecuencias son los chicos"

Esta frase, para el niño, no va a tener entrada desde una articulación simbólica y mostrará un punto irreductible a nivel fantasmático.

Si consideramos que el fantasma es una respuesta que el sujeto se da frente a la angustiante y enigmática pregunta por el deseo del Otro, es necesario también tener en cuenta que el fantasma se deduce en el campo del Otro9.

El espacio comprometido de la zona de relación entre el objeto a y el Otro, involucra la forma que toma el objeto a en el campo del Otro: el enforme de A. En este caso la forma está designada por la imposibilidad -confesada por la madre- bajo el atributo de la maldad. Este niño será un niño malo y como tal se presentará ante los otros en procura de la confirmación de su ser.

Es el costo que este niño debe asumir como consecuencia del rechazo de su madre a los efectos de la castración en lo imaginario. No tiene los recursos para pasar al olvido -recordemos que la represión no opera- pasa a la acción.

El exceso de significación con el que se recubre la escena no permite que (-φ), operador imaginario del falo simbólico, alcance el plano virtual de la imagen yoica, i'(a), queda en el plano de la imagen real i(a) arraigado en el narcisismo, presa de un goce autista sin los matices agalmáticos del plano virtual.

Es una falla de la circulación de la función fálica que podríamos situar como una de las disfunciones de (-φ) 10. Endurece al yo, lo rigidiza para encubrir la fragilidad narcisistica, y esto es lo que interfiere en la relación con el prójimo.

Cada vez que irrumpa en la escena esta maldad adjudicada al niño le otorga consistencia al ser en la dimensión especular y obstaculiza el entramado simbólico de la imagen en el registro imaginario.

Lo que intento situar como efracción imaginaria se produce en el tiempo de la resignificación, es decir cuando el objeto de amor debe ser resignado, no en el tiempo de la acuñación del rasgo. En ese momento es cuando un rasgo, que ya fue acuñado con los trazos del ideal, es reforzado por una significación excesiva que llega desde el Otro.

La efracción rompe, raja la pantalla. Es como el tajo en las telas de Lucio Fontana, notable artista plástico argentino, el lo realiza con el gesto del creador, como el mismo lo manifiesta: con intención de *hacer surgir la nada.* Pero en el tema que nos ocupa, en cambio, esa rajadura operada en la pantalla hace presente el desamparo del tiempo del duelo, amenazante para el sujeto. Denuncia una posición subjetiva a la espera de un don pacificante que le restituya el valor agalmatico. Esta espera es la que emparenta esta posición a la espera infructuosa de la melancolía.

La significación excesiva da el matiz para que un rasgo de identificación se exacerbe en una perturbación del carácter. Esto que llamo significación excesiva la pienso en oposición a la significación vacía. Mas precisamente en oposición al amor como esa significación vacía que el neurótico intenta llenar con el deseo vivo. Y pienso que tal vez lo que estoy nombrando como significación excesiva se conjuga con el registro de la significancia, en el orden de lo que no se puede decir pero que entra en la lengua con el primer gesto que esboza la marca.

En las perturbaciones del carácter se trataría de una marca que se acuña de tal modo que dificulta su entrada en cadena porque se fija con las características de la impresión traumática. La acuñación de ese

rasgo, en el tiempo en el cual el objeto debe ser resignado, guarda la impresión con valor traumático. Con ese exceso que impedirá que se articule con (-φ) para relanzar la relación de objeto.

Conjeturo, por el momento, que algo de lo que forma el carácter y da forma al Yo se transforma, se altera, se vuelve excesivo y molesta, es un rasgo de identificación sedimentado cuya rigidez se presenta como altamente resistente al análisis. Es una decantación como en las soluciones, el elemento mas denso se decanta y queda como sedimento en la base. Permanece inconmovible en una vía estanca que impide el deslizamiento significante porque algo del orden de la significancia se atasca en el mismo punto donde la pulsión se satura comprometiendo la dimensión del ser. Esa sedimentación, hasta donde alcanzo a reflexionar hoy, la sitúo en la base, en el suelo del fantasma

Cuando el piso del fantasma está cementado con esa sedimentación se obtura el atravesamiento del fantasma. El sujeto queda retenido en un punto de goce que impide franquear el plano de la identificación y presentifica la imposibilidad de soltarse de ese rasgo de identificación .

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

Notas

1 S.Freud. Conferencia 32, pag 84. Vol. 22. Amorrortu editores. BsAs.1979

2 S. Freud "El yo y el ello"cap 3. Amorrortu editores. BsAs.1979

3 S.Freud "Duelo y Melancolía". Vol. 14. Amorrortu editores. BsAs.1979

4 La saturacion de la pulsion la estoy considerando en relación a la demostración del teorema de Stokes, del que se sirve Lacan (seminario 11) para dar cuenta de la fuerza constante de la pulsión. En el caso en el que la pulsion se satura, conjeturo, que el circuito rotacional constante se reduce a un punto debido al modo en que incide la superficie(el Otro) no se desliza sobre el borde cerrado (soporte real del circuito pulsional), sino que se apoya en un punto anulando el circuito rotacional.

5 S. Freud "La disposición a la neurosis obsesiva" pags 343-44, Vol.12. Amorrortu editores. Bs.As. 1979

6 J.Lacan Seminario"La angustia" 30-1-63. Inédito.

7 J.Lacan Seminario "La lógica del fantasma" clase 13. Inédito.

8 Maud Manoni "La primera entrevista con el psicoanalista" pag 59

9 Silvia Amigo "Clinica de los fracasos del fantasma" Homo Sapiens Ediciones

10 El desarrollo que hice de este tema puede leerse en el capitulo "Una disfunción de (-j)" en "Bordes... un limite en la formalización". Homo Sapiens Ediciones

El duelo del analista

Michel Sauval

Sumario

1 – El problema del deseo del analista

2 – Entre el Ideal y el objeto (La sesión del 21 de junio de 1961)

2.1 – El ideal del analista
2.2 – La interrogación del objeto
2.3 - Acerca del duelo
2.4 – El duelo y el deseo del analista

3 – Contratransferencia y duelo del analista (parte I) (La sesión del 8 de marzo de 1961)

3.1 – El obstáculo a la "comprensión"
3.2 – La comunicación de inconsciente a inconsciente
3.3 – Interpretación y duelo
3.4 – Las "correcciones" de Lacan

4 – Contratransferencia y duelo del analista (parte II) (La sesión del 27 de marzo de 1963) (en el próximo número de Acheronta)

5 – La vacilación calculada (en el próximo número de Acheronta)

1 – El problema del deseo del analista

Este trabajo continúa una reflexión sobre la noción de deseo del analista, iniciada hace ya un tiempo con el artículo "*Un grano de poesía*" publicado en el primer número de la revista "***Relatos de la clínica***".

Unos cuantos años antes ya había señalado el impasse en que suelen caer aquellos abordajes que pretenden resolver la cuestión por la vía de una "definición" del "deseo del analista". Puede consultarse, al respecto, en el primer número de Acheronta (de mediados de 1995), la tercera de las clases dedicadas a la lectura del Parménides, la parte titulada *¿"La doctrina secreta de Lacan sobre el Parménides"?*. Se encontrará ahí un debate con los planteos hechos por Jacques-Alain Miller en su seminario "El banquete de los analistas" 1, y reproducidos en aquél número especial de l'Anne 2 donde se publicara la carta "Acier ouvert" 3, en particular con su posición respecto del pase. Miller escribía, en esa ocasión, que la apuesta del pase y del AE era la de "*llegar a cernir el **ser-un-analista**, fuera de la función*". Mas precisamente, verificar que un sujeto que ha completado su análisis está "*en condiciones de **querer lo que un analista debe querer***" 4. Y para entender qué es "lo que un analista debe querer", Miller señala que "*hay **un deseo de saber de un tipo especial** que merece ser designado como **el deseo del analista***" (todos los subrayados son míos). El deseo del analista, entonces, era un deseo de saber (de un "tipo" 5 "especial")

Descartando, no solo definiciones como estas (que, por otra parte, me parecen absolutamente contradictorias con la enseñanza de Lacan), sino la vía misma del abordaje por la definición, me ha resultado más útil trabajar la noción del deseo del analista en su articulación con otras nociones o problemas. De hecho, y en concordancia con esto, nunca encontraremos en Lacan una definición del deseo del analista, sino párrafos y/o desarrollos donde esa noción se mezcla con otras.

En "*Un grano de poesía*" seguí el hilo de la comparación que hace Lacan entre un análisis y un "relato". Según Lacan, esta comparación sería válida en la medida en que dicho "relato" 6 fuese el lugar de un

"encuentro"; para el caso, un "encuentro" de deseos: "*Este deseo del sujeto, en tanto deseo de deseo, abre sobre el corte, sobre el ser puro, aquí manifestado bajo su forma de falta.* ***Este deseo de deseo del Otro, es al fin de cuentas... ¿a qué deseo va a afrontarse en el análisis si no es al deseo del analista?***" (Jacques Lacan, "El deseo y su interpretación", sesión del 1 de julio de 1959) (subrayado mío)

Como señalaba en ese artículo, todas las teorías psicoanalíticas han abordado el problema de la naturaleza de la relación entre analista y paciente, para, a partir de ahí, precisar el nivel de la acción del analista. Entre los postfreudianos, dos concepciones han predominado. Por un lado, la psicología del yo, que ubica el nivel de eficacia de la acción analítica en la alianza entre el área sin conflictos del yo del paciente, y el yo (sano) del analista. Por el otro, los kleinianos, que han sostenido y desarrollado el planteo freudiano de la comunicación de inconsciente a inconsciente.

El planteo lacaniano difiere de estos en la medida en que ubica el eje al nivel del deseo: el deseo es el deseo del Otro. En los Escritos lo plantea de un modo muy claro: "*esa condición que tiene el sujeto de encontrar la estructura constituyente de su deseo en la misma hiancia abierta por el efecto de los significantes en aquellos que para él vienen a representar al Otro* " 7

En la medida en que el dispositivo analítico implica la reproducción de la operación de constitución del sujeto, se comprende la pregunta (que citábamos mas arriba) con que nos despide Lacan en la última sesión del seminario sobre el deseo: "*Este deseo del sujeto, deseo de deseo del Otro, es al fin de cuentas.. ¿a qué deseo va a afrontarse en el análisis si no es al deseo del analista?"*

Para decirlo de un modo tan sencillo como burdo: si para la escuela americana la relación es de yo a yo, y para la escuela inglesa la relación es entre inconscientes, para la escuela lacaniana, la relación entre paciente y analista se ubica entre deseos. Y al pensar la relación analítica como una relación de deseos, en forma lógica, surge la pregunta por el deseo del analista, en tanto uno de los polos de la misma.

Si se percibe que la pregunta por el deseo del analista surge por esta vía, se comprenderá entonces cómo esa noción acompañará, necesariamente, en sus desarrollos e impases, todos los matices que tomará, a lo largo de la enseñanza de Lacan, la fórmula "el deseo es el deseo del Otro".

Para decirlo de otro modo, la noción de deseo del analista es inseparable de la noción de deseo del Otro, puesto que el deseo del analista importa en tanto ocupa el lugar del deseo del Otro en la relación analítica.

Para decirlo en los propios términos de Lacan: "*las coordenadas que el analista debe ser capaz de alcanzar para simplemente ocupar el lugar que es el suyo, el cual se define como* ***el lugar que él debe ofrecer vacante al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro***" 8 (subrayado mío).

Evidentemente, una de las fuentes de malentendidos radica en que, en la expresión "deseo del analista", como en la expresión "deseo del Otro", el "del" interviene con una determinación subjetiva. Por lo tanto, así como se trata del Otro en tanto deseante, también se trata del analista en tanto deseante. Y el problema radica, justamente, en que esto puede dar pie a diferentes variantes de lo que podría llamarse "psicología del analista". De hecho, plantear que el deseo del analista es un "deseo de saber" (aunque fuese de un "tipo" "especial"), no deja de ser una "psicología" del analista; como también lo será cualquier otro planteo que pretenda tipificar las "características" o "atributos" de dicho deseo.

Digo que es un problema, porque si bien la referencia al Otro (a ese Otro, que no por escribirse con mayúsculas es menos particular, puesto que es el Otro particular de cada paciente, constituido, como señalábamos mas arriba, a partir de aquella "*hiancia abierta por el efecto de los significantes en aquellos* " que para el paciente hicieron la vez de Otro) es ineliminable de la noción de deseo del analista, esa noción no deja de implicar también la particularidad de cada analista.

Dicho de otro modo, aunque el deseo del analista sea un lugar vacante ofrecido al deseo del paciente para que el mismo "*se realice como deseo del Otro*", es decir, algo topologizable, formalizable, eso no elimina el problema de que, ese lugar, para existir y operar, requiere también el "alguien" particular que lo "ofrezca", el "alguien" particular que sea "capaz" de brindarlo.

En suma, según la consistencia que le demos a ese "alguien" (y "su" deseo) habremos virado, o no, hacía una psicología del analista (de modo análogo a como Lacan habla del "viraje" del significante al signo en "Radiofonía" 9)

Ahora bien, si volvemos a aquella primera referencia al deseo del analista (la del final de la última sesión del seminario "el deseo y su interpretación"), lo que parece preocuparle a la Lacan respecto de la función de corte es la consistencia de esa falla, de ese "ser puro" en el corte.

La respuesta, en ese momento, es ofrecida por la vía poética de una contrepétrie de Désiré Viardot (que inspiró el título de mi artículo): "*la femme a dans sa **peau** un grain de **phant**aisie*" 10.

El párrafo que voy a abordar en esta ocasión se encuentra al final de la sesión del 21 de junio de 1961, la última sesión del seminario sobre "la transferencia".

El vuelco que vamos a encontrar en este seminario respecto del "encuentro" de los deseos planteado en el seminario sobre "el deseo y su interpretación", puede medirse comparando las citas de aquél seminario con esta otra donde, recurriendo a la escena entre Alcibíades y Sócrates, Lacan propone la siguiente síntesis: "*ante todos es develado, en su rasgo mas secreto, más chocante, el último resorte del deseo, que obliga siempre, en el amor, a disimularlo mas o menos: su objetivo es **la caída del Otro, A, en otro, a***" ("*devant tous est dévoilé dans son trait le secret le plus choquant, le dernier ressort du désir, qui oblige toujours dans l'amour à le dissimuler plus ou moins – sa visée est **la chute de l'Autre, A, en autre, a***")11 (subrayado mío)

Como lo señala el propio Lacan desde el comienzo de este seminario, ya no estamos en el campo de la "*intersubjetividad*", y la preocupación es ahora la relación del deseo con el objeto.

La referencia al deseo del analista, ahora, cambiará aquella asociación poética con la contrepétrie, por la sugerencia de una relación (no menos enigmática que aquél "grano de fantasía") con el duelo, es decir, la pérdida de un objeto.

Sobre el final del seminario VIII encontramos estas dos frases 12:

- *"es aquí el duelo en torno de lo cual está centrado el deseo del analista"* (*«c'est ici le deuil autour de quoi est centré le désir de l'analyste»*)
- "*He ahí la función del analista con lo que ella comporta de un cierto duelo*" (« *Voilà la fonction de l'analyste, avec ce qu'elle comporte d'un certain deuil*»)

En el trabajo de lectura que ahora seguirá, buscando precisar esta relación entre deseo del analista y duelo, recorreré los siguientes materiales:

- algunos párrafos de la última sesión del seminario VIII sobre "la transferencia"
- uno de los casos que presenta Money-Kyrle en el artículo "Contratransferencia normal y algunas de sus desviaciones" (publicado en el volumen XXXVII del *International Journal of Psychoanalysis*, de julio-octubre de 1956) y los comentarios que al respecto hace Lacan en la sesión del 8 de marzo de 1961 del seminario VIII "La transferencia".
- uno de los casos que presenta Lucía Tower en el artículo "La contratransferencia", publicado en el volumen IV del *Journal of the American Psychoanalytic Association*, de 1956 (el mismo año que el artículo de Money-Kyrle), y los comentarios que hace Lacan en la sesión del 27 de marzo de 1963, del seminario X "la angustia"
- un párrafo de los Escritos (de "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo") donde Lacan da un consejo clínico, con el nombre de "vacilación calculada".

Comencemos entonces ese recorrido

Notas

1 Seminario 1989-1990

2 Casi todos los materiales de ese número especial de "l'Anne" fueron traducidos y publicados en el número 3 de la revista argentina "El Murciélago", que dirige Germán García.

3 La estrategia política de las cartas "abiertas" ni es nueva en Miller, ni, por supuesto, es original.

4 Como sorprendernos luego por las consecuencias de la instrumentación institucional de afirmaciones como estas. Se anticipaba aquí, negro sobre blanco (estas cosas se escribían en el 91 o 92), que el pase sería el dispositivo por el cual la institución iba a verificar, para su posterior certificación en la nominación del AE, que ese analista quiere "*lo que debe querer un analista*".

5 Con un poco de malicia podríamos recordar que el término "tipo" también significa "hombre" o "persona" de sexo masculino. Es decir, que esa frase podría leerse como que el deseo del analista debe ser igual al deseo de saber de un hombre en particular y "especial". A cada cual el juego de ponerle un nombre propio a ese hombre "especial" cuyo "deseo de saber" pasa a ser el patrón de ajuste del "deseo" de los analistas.

6 "*un relato que fuera tal que el relato mismo fuese el lugar del encuentro del que se trata en el relato*" ("*un récit qui serait tel que le récit lui-même soit le lieu de la rencontre dont il s'agit dans le récit*"). Sesión del 1 de julio de 1959

7 Escritos II, página 608

8 Jacques Lacan, Le Séminaire, Tome VIII, Le transfert, Edition Seuil de mars 1991, sesión del 11 de enero de 1961, página 128. Traducción mía.

9 Jacques Lacan, "Radiophonie", Scilicet 2/3, page 66

10 Para el análisis de la referencia de Lacan, ver mi artículo "*Un grano de poesía*", y para "contrepétrie" consultar en http://worldserver2.oleane.com/fatrazie/contrep+.html

11 Jacques Lacan, Le Séminaire, Tome VIII, Le transfert, Edition Seuil de mars 1991, página 209

12 Jacques Lacan, Le Séminaire, Tome VIII, Le transfert, Edition Seuil de mars 1991, página 460

2 – Entre el Ideal y el objeto
(La sesión del 21 de junio de 1961)

Repitamos una vez más la síntesis que nos ofrecía Lacan respecto de la escena de Sócrates y Alcibíades: "*el último resorte del deseo, (...) es* ***la caída del Otro, A, en otro, a***".

Concordantemente, veremos que la última sesión del seminario sobre la transferencia se inicia con una referencia al ideal del analista y termina con una referencia a un duelo "*alrededor de lo que está centrado el deseo del analista*".

La posición del analista se irá midiendo, a lo largo de esta sesión, por sus relaciones con el ideal y el objeto, al tiempo que la dirección de la cura será planteada en términos de una distancia entre aquellos.

En ese sentido, encontramos, en esta última sesión del seminario VIII sobre la transferencia, un planteo similar al que hará Lacan tres años después, en la última sesión del seminario XI, sobre los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, cuando propone que la intervención del analista debe servir a una máxima distancia entre el ideal y el objeto.

Claro que entre un seminario y otro, el estatuto del objeto a habrá cambiado mucho en la enseñanza de Lacan. Y correlativamente, la intervención del analista, y en particular, la noción deseo del analista, serán planteados de modos diferentes. La distancia entre el objeto y el ideal conducirán:

- En el seminario VIII, a articular el deseo del analista con un duelo
- En el seminario XI, a articular el deseo del analista con una diferencia absoluta.

2.1 – El ideal del analista

Veamos entonces el comienzo de la sesión del 21 de junio de 1961.

Lacan señala que el discurso de este año ha apuntado a la posición del analista: "*Se trata de lo que está en el corazón de la respuesta que el analista debe dar para satisfacer al poder de la transferencia. Esa posición la distingo diciendo que, en el lugar mismo que es el suyo, el analista debe ausentarse de todo ideal del analista*" 13.

Dos preguntas se abren a partir de este párrafo:

- ¿Qué debemos entender por "ideal del analista"?
- ¿Cómo debemos entender el "ausentarse" de dicho ideal?

Respecto de la primera pregunta Lacan señala que hay cosas que se pueden presentar como siendo del orden del ideal, en particular las "calificaciones del analista", es decir, su saber y sus competencias.

Luego Lacan aclara que si bien "*es cierto que el analista no debe ser completamente ignorante de un cierto número de cosas", "no se encuentra ahí lo que está en juego en su posición esencial*" 14.

Pero que no sea en las "calificaciones" del analista, donde se encuentre lo que está en juego, no le resta importancia a esta asociación planteada entre ideal y saber15.

Esto queda puesto de relieve con la segunda pregunta.

En efecto, Lacan no dice que el lugar del analista se caracterice por la "ausencia" de ideal sino por un "ausentarse" del ideal. La definición de "*ausentarse*" es "*alejarse momentáneamente del lugar donde uno debe estar, donde los otros piensan encontrarlo*".

En otros términos, la posición del analista no es sin el ideal, se constituye como una operación respecto del ideal: ausentarse del mismo

Si ahora recordamos que la posición del analista se define a partir de la respuesta que este debe dar para "*satisfacer al poder de la transferencia*", entonces este "ausentarse" del ideal del analista implica que esa operación se realiza en el marco de la transferencia. Es decir, una operación respecto del lugar donde "los otros piensan encontrarlo", para el caso, encontrarlo en términos de saber: un saber supuesto.

2.2 – La interrogación del objeto

Este "ausentarse" del saber supuesto abre la interrogación por el objeto, motivo por el cual encontraremos, a continuación, en esta sesión del seminario de Lacan, un largo desarrollo sobre las relaciones entre el objeto a, el falo y el narcisismo, que ocupa las dos terceras partes de la sesión, y del que me interesa señalar un par de párrafos.

Son dos párrafos en los que el transcriptor de la edición Seuil ha cometido varios errores importantes (al menos lo suficientemente importantes en relación a precisar como Lacan entiende esta interrogación del objeto), y que, por lo tanto, conviene transcribir, con las respectivas correcciones.

En la página 453

"*El horizonte de la relación al objeto no es ante todo una relación conservativa. Se trata, si puedo decirlo, de interrogar al objeto sobre lo que tiene en el vientre. Esto se desarrolla sobre la línea en la que intentamos aislar la función de pequeño a,* ***la línea propiamente sadiana, por la cual el objeto es interrogado hasta las profundidades de su ser****, requerido a mostrarse en lo que tiene de mas oculto, para venir a llenar esta forma vacía en tanto que ella es fascinante.*

Lo que es demandado/preguntado al objeto es hasta donde puede soportar la pregunta*. Quizás hasta el punto donde la última falta en ser se ha revelado****, hasta el punto en que la pregunta se confunde con la destrucción misma del objeto****. Tal es el término – y es por esta razón que hay la barrera que les he ubicado el año pasado, la barrera de la belleza, o de la forma. Ahí, la exigencia de conservar al objeto se refleja sobre el sujeto mismo*" 16 (subrayado mio)

Y en la página 455:

"*De la misma manera, es solamente ordenando la escala ascendente y concordante de objetos con relación a la cúspide fálica que podemos comprender el enlace de los diferentes niveles que comporta, por ejemplo,* ***el ataque sádico****, en tanto que para nada es la pura y simple satisfacción de una agresión pretendidamente elemental, pero* ***una manera de interrogar al objeto en su ser*** *y de extraer (puiser) el "o bien" introducido a partir de la cúspide fálica, entre el ser y el tener*

(...) Hay siempre un momento en que vamos a soltar a ese objeto, en tanto que objeto del deseo, a falta de saber como proseguir la pregunta. ***Forzar un ser****, puesto que esa es la esencia del objeto a, mas allá de la vida, no está al alcance de todo el mundo*" 17 (subrayado mío).

Según se desprende de estos dos párrafos, para Lacan, el sadismo aparece como el eje mismo de la interrogación del objeto. Incluso, aún en el extremo de su "destrucción", Lacan no deja de asignarle al sadismo una función "heurística"18.

Ahora bien, ¿cómo se articula esto con el sujeto y la dialéctica del deseo?

La vía será la del duelo, la de la pérdida del objeto.

Esto abre inmediatamente al problema de la naturaleza misma tanto del duelo como de su resolución.
Y la referencia obligada aquí es el puntilloso trabajo de Jean Allouch en "Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca".

2.3 - Acerca del duelo

La crítica que hace Allouch, en ese libro, a la concepción del duelo, tanto en Freud como en los postfreudianos, me parece capital para poder entender como pasamos de la interrogación sadiana del objeto al duelo en juego en la función del analista, y más precisamente, en el deseo del analista.

El principal problema que se plantea a partir de la lectura de "Duelo y melancolía" es que se cree saber (comprender, conocer) lo que ha perdido aquél que está de duelo.

Y es el propio Freud quien introduce esa confusión cuando presenta lo que denomina el "trabajo del duelo", como un trabajo destinado a la **sustitución** de un objeto por otro.

Un ejemplo de los extremos a lo que esto pudo ser llevado es la tipificación, por parte de los postfreudianos, de los caracteres "genitales" como aquellos que no dependen de una relación objetal, aquellos que pueden mover su libido de un lugar al otro, en suma, aquellos que no tendrían que hacer, nunca mas, duelo alguno.

En otras palabras, **el problema es precisar cual es el objeto del duelo**.

Allouch subraya el problema de método que se plantea en "Duelo y Melancolía": Freud no parte del caso sino del cuadro clínico, es decir, de una serie de rasgos que no son síntomas en el sentido psicoanalítico del término.

Es este problema de método lo que, para Allouch, lleva a Freud a un discurso mas bien médico sobre la cuestión del duelo. Y en tanto discurso médico, la perspectiva que se instala es la de la restitución (para el caso, la sustitución del objeto).

Es también en tanto discurso médico que la realidad puede adquirir el estatuto de "prueba".

Sin embargo, nada es más evidente que el hecho de que "*el duelo pone a quien está de duelo entre la espada y la pared de ese estatuto de la realidad*" 19. Aquí como en otras circunstancias, lo que la experiencia psicoanalítica pone de relieve es que no se trata de un problema de realidad sino de verdad.

En otros términos, Freud habría quedado prisionero de la experiencia psiquiátrica hecha con Meynert, quien lo había orientado hacia Esquirol, el padre de la mas indesaraigable definición psiquiátrica de la alucinación: "*una percepción sin objeto* ", es decir, la que usa como criterio la "realidad".

Allouch le recrimina a Freud no haber prestado atención a los desarrollos de Séglas sobre la alucinación (disponibles ya en 1892), donde, a diferencia de Esquirol, la alucinación ya no es una percepción sin objeto sino la irrupción innegable del lenguaje procedente de otra parte20.

En suma, este problema se articula, por un lado, con la concepción que tiene Freud de la psicosis como pérdida de la realidad, y por el otro, con la concepción que tiene Freud del narcisismo, ubicado en el objeto antes que en el yo (el narcisismo primario implica tomar al yo como objeto).

Es la concepción que se ha dado en llamar "teoría del tubo en U", es decir, esa equivalencia por la cual la investidura recae o bien sobre sí o bien sobre el objeto. O en uno o en otro21.

En consecuencia, para Freud, el duelo termina cuando el sujeto ha reinvestido un "nuevo" objeto que, en tanto tal, es sustituto del objeto perdido.

Lamentablemente, Freud descartó la sugerencia que le hizo Ferenczi de considerar al duelo como un trauma. Ello le hubiera permitido, entre otras cosas, pensar la temporalidad del duelo en términos de apres-coup, así como estudiar al duelo mas en función de la libido de objeto y menos en función de la libido narcisista.

No obstante, el propio Freud, en algunas ocasiones, no deja de percibir que el duelo no encontraría una solución por la vía de la sustitución. Por ejemplo, eso es lo que le confiesa a Biswanger en una carta escrita el 11 de abril de 1929 en relación a la muerte de los hijos (acaba de morir el hijo de Biswanger y es la fecha aniversario de Sophie, la hija de Freud, muerta 9 años antes). Allí dice que "*se sabe que el duelo agudo que causa una pérdida semejante hallará un final, pero que uno permanecerá inconsolable, sin hallar jamás un sustituto. Todo lo que tomará ese lugar, aun ocupándolo enteramente, seguirá siendo siempre algo distinto*" 22. Pero (como bien lo señala Allouch) Freud vuelve a caer rápidamente sobre los dos pies del viejo sabio del romanticismo y de "Duelo y melancolía", pues inmediatamente agrega: "*Y a decir verdad, está bien así. Es el único medio que tenemos de perpetuar un amor al que no queremos renunciar*".

Lo que Freud no tiene en cuenta es que "*no hay objeto sustitutivo por la razón esencial de que el objeto de amor es situado no por el recuerdo sino por la repetición y lo que cuenta en la repetición es justamente la cuenta, la imposibilidad para la segunda vez de ser la primera – aún cuando se la pretenda en todo idéntica a la primera. La cuenta, por sí sola, inscribe como esencial la no-sustituibilidad del objeto*" 23.

La concepción del duelo de Freud tuvo muchas consecuencias al nivel de la transmisión. Ahí también supuso la posibilidad de una sustitución: un hijo alumno sustituyéndolo, incluso en vida del propio Freud.

Ferenczi, en cambio, era quien le proponía que no dejara "garantías" al respecto.

El siguiente párrafo resume, me parece, la crítica que le hace Allouch a Freud: "*Del mismo modo que Ferenczi le ponía de relieve a Freud que era irreemplazable, que en cuanto inventor del psicoanálisis su sitio estaba definitivamente adquirido en su singularidad y que nadie nunca podría ocuparlo, del mismo modo decimos que el duelo debe problematizarse no a partir de la sustitución de objeto sino, por el contrario, en función del carácter absolutamente único, irremplazable de todo objeto – era cierto con Freud pionero de la vía psicoanalítica, pero también lo es con cualquiera – cada uno, cada ser hablante es tan único y por lo tanto irreemplazable como cualquier otro, en ese plano, no hay injusticia*" 24.

Si ahora pasamos a Lacan, Allouch entiende que, aunque aquél no haya hecho explícitas estas mismas críticas, su concepción del duelo es diferente a la de Freud. Allouch diferencia la posición de Lacan de la de Freud a partir del siguiente párrafo de la sesión del 18 de marzo de 1959, donde Lacan dice: "*Lo que, posiblemente, nos permita dar una articulación más a lo que nos es aportado en "Duelo y melancolía", esto es, a saber que, **si el duelo tiene lugar y se nos dice que es en razón de la introyección del objeto perdido, para que él sea introyectado hay, posiblemente, una condición previa; ésta es que él esté constituido en tanto que objeto** y que, desde ese momento, la cuestión de la constitución en tanto objeto no está, posiblemente, pura y simplemente ligada a la concepción a las etapas co-instintuales como nos son dadas*" (subrayado mío)

Es en la lectura que hace Lacan de Hamlet donde esta concepción se desarrolla mas claramente.

En efecto, Lacan señala que lo que le da su valor a Hamlet es que nos da acceso "al sentido de S(Abarrado)". Ese sentido es que no hay Otro del otro.

¿Porqué, o cómo, aparece esto?

Porque, según Lacan, lo que ha ocurrido con Hamlet es la descomposición del fantasma ($a) (ubicado en el grafo del deseo, a continuación de S(Abarrado)) a partir de la escena en que Hamlet rechaza a Ofelia.

"*Ofelia, en esta localización, se sitúa a nivel de la letra pequeño a, la letra pequeño a en cuanto está inscripta en esa simbolización de un fantasma – siendo el fantasma el soporte, el sustrato imaginario de algo que se llama hablando propiamente el deseo en cuanto se distingue de la demanda, que se distingue, además, de la necesidad. Esa "a" corresponde a algo hacia lo cual se dirige toda la articulación moderna del análisis cuando busca articular el objeto y la relación del objeto*" (sesión del 15 de abril de 1959)

La estructura imaginaria del fantasma conlleva que en el nivel imaginario funcione una no-distinción de $ y de pequeño a. Es esa estructura imaginaria la que ya no funciona para Hamlet desde el momento que ha rechazado a Ofelia. Esa descomposición consistiría pues en que "*el pequeño a de $a, en adelante desglosado de $, llega a reunirse con el m del estrato de abajo* [del grafo] *mientras que $ vuelve a subir a S(A barrado) donde Hamlet, incesantemente, rumia su melancólica procastinación*" 25

Para Lacan, el fantasma se recompondrá a partir de la escena del cementerio. Es por la vía "*de un duelo asumido dentro de la misma relación narcisista que hay entre el yo y la imagen del otro, es en función de lo que le representa de golpe en otro esa relación apasionada de un sujeto con un objeto que está al fondo del cuadro, la presencia del $ que le pone ante sí de golpe un soporte donde ese objeto que para él es rechazado a causa de la confusión de objetos, de la mixtura de objetos, es en la medida en que algo allí de golpe lo aferra que ese nivel puede de golpe ser restablecido, que por un corto instante va a hacer de él un hombre*" 26.

Allouch sintetiza esto de la siguiente manera: "*el dibujo de Laertes estrechando el cadáver de Ofelia tendría así el valor de una escritura ideográfica de $a, sería una transliteración*" 27

En esa relación apasionada de un sujeto con un objeto se juega la relación entre el objeto y el falo, en los siguientes términos: "***en la articulación del fantasma, el objeto ocupa el sitio del que el sujeto está privado simbólicamente**. ¿O sea qué? **Es con el falo que el objeto adquiere esa función que tiene en el fantasma** y que el deseo con el fantasma como soporte se constituye*" 28 (subrayado mío).

Es decir, pequeño a ocupa el lugar de (Fi mayúscula), y es en tanto que ocupa ese sitio que se constituye como objeto de deseo.

Esto significa que luego de rechazar a Ofelia, la relación entre Hamlet y Ofelia ya no es en términos de $a sino de $. Y es recién en la escena del cementerio donde se opera la "reintegración de a". En analogía con el *Wo es war*, podemos decir que "donde estaba (Fi), allí mismo debe advenir pequeño a".

> "*El duelo por Ofelia realizará, operará esa sustitución. De allí esta fórmula:* ***el duelo compone al fantasma****. Que implica inmediatamente esta otra:* ***el duelo regula el nivel del deseo***" 29 (subrayado mío).

¿Cómo compone el duelo al fantasma?

Constituyendo al objeto como objeto en el deseo (por ejemplo, como un objeto imposible, o un "*inexistente absoluto sin correspondencia*", o un agujero en lo real).

Pero para que ese objeto se constituya como objeto en el deseo, no basta con la pérdida del mismo: es necesaria también la intervención del falo. Por eso el duelo en cuestión es un duelo esencial: el duelo del falo

Lacan recuerda que, para Freud, el falo es la clave de la represión primordial y del sepultamiento del Edipo. Es en tanto que el sujeto hace el duelo del falo que el Edipo se va al fundamento. Y ese duelo se articula a una exigencia narcisista del sujeto: "*Si la satisfacción amorosa en el terreno del complejo de Edipo debe costar el pene, entonces por fuerza estallará el conflicto entre el interés narcisista en esa parte del cuerpo y la investidura libidinosa de los objetos parentales. En ese conflicto triunfa normalmente el primero de esos poderes: el yo del niño se extraña del complejo de Edipo*" 30.

Pero es la situación de la niñita (quien "*acepta la castración como un hecho consumado, mientas que el varoncito tiene miedo a la posibilidad de su consumación*" 31) la que ya había llevado a Lacan (en el seminario IV, sobre la relación de objeto y las estructuras freudianas) a trabajar las relaciones entre frustración, castración y privación, y precisar la razón por la cual la subjetivación se efectúa, mas allá de la castración, gracias a la operación llamada privación.

> "*Entonces ¿qué es lo que va a aparecer aquí, al nivel de la privación, a saber, de eso que deviene el sujeto, en tanto que él ha sido simbólicamente castrado? Pero ha sido simbólicamente castrado al nivel de su posición como sujeto parlante, no de su ser, ese ser que tiene que hacer el duelo de algo que tiene que llevar en sacrificio, en holocausto, a su función de significante faltante* (...)
>
> *Eso de lo que se trata es, justamente, del falo, y es por esto que él no podrá alcanzarlo jamás, hasta el momento en que, justamente, habrá hecho el sacrificio completo y, por otra parte, a pesar suyo, de todo su apego narcisista*" 32.

Es solamente mediante ese sacrificio que Hamlet estará castrado, no solamente en el significante, sino también en su ser. Y ese sacrificio es el que responde a la "condición previa" que Lacan le había impuesto al texto freudiano sobre el duelo y la melancolía.

En suma, "*el objeto del deseo no se constituye en el fantasma mas que sobre la base de* ***un sacrificio****, de* ***un duelo****, de* ***una privación del falo****. Estos tres términos designan aquí una sola e idéntica operación que vuelve gratuito al objeto del deseo, que permite que funcione la estructura imaginaria del fantasma*" 33 (subrayado mío).

Es necesario el paso de la privación, que es la operación donde el objeto en juego es el falo simbólico34.

En ese sentido, no basta con el nivel de lo simbólico. El duelo no puede concluirse solo en ese nivel. Es necesaria la vía descendente hacia lo imaginario, que permita constituir al objeto en lo real como objeto radicalmente perdido. O dicho de otro modo, el duelo busca hacer coincidir el agujero real con el agujero simbólico 35.

> "*El duelo no es solamente perder a alguien (agujero en lo real) sino también* ***convocar en ese lugar algún ser fálico para poder sacrificarlo****. Hay duelo efectuado si y solo si ha sido efectivo ese sacrificio*" 36 (subrayado mío)

Y ese es el punto de concurrencia entre la interrogación sádica del objeto y la dialéctica del deseo, punto sobre el que nos habíamos detenido al final del item anterior.

2.4 – El duelo y el deseo del analista

Veamos entonces como ordena las cosas Lacan en el final de la sesión del 21 de junio de 1961

El primer paso consiste en señalar lo que sería un punto concurrente entre duelo y melancolía: "*Se trata de lo que llamaré, no el duelo, ni la depresión por la pérdida de un objeto, sino* ***un remordimiento*** *de un cierto tipo, desencadenado por un desenlace que es del orden del suicidio del objeto*" (subrayado mío)

El segundo paso consiste en anudar, sobre este remordimiento, el campo del deseo: *"****Un remordimiento*** *por ende,* ***a propósito de un objeto que entró****, a algún título,* ***en el campo del deseo****,* ***y que****, por si mismo, o por algún riesgo que ha corrido en la aventura,* ***ha desaparecido****"* (subrayado mío)

El tercer paso consiste en asociar ese remordimiento con la interrogación sadiana del objeto: *"La vía les es trazada por Freud cuando les indica que ya en el duelo normal* ***la pulsión que el sujeto invierte contra si mismo podría ser una pulsión agresiva hacia el objeto***".

El cuarto paso consiste en articular la fuente de ese remordimiento a la pérdida del objeto para, a partir de ahí, replantear la relación entre la pérdida de ese objeto y el deseo: "*Encontrarán la fuente en lo siguiente, que* ***con ese objeto que se ha así escamoteado****, no valía la pena haber tomado , si puedo decirlo, tantas precauciones.* ***No valía la pena haberse desviado de su verdadero deseo*** *si, ese objeto, como parece, ha ido hasta que se lo destruya*"37 (subrayados míos).

En otros términos, el deseo se engañaba con ese objeto que había entrado, "a algún título", en su campo. El deseo "verdadero" se ubica mas allá de ese objeto, y el problema, para quien se hallase en dicha posición, sería el de reencontrar las vías de su "verdadero deseo".
Pero para llegar a este punto ha sido necesario sostener la interrogación sadiana del objeto, hasta sus últimas consecuencias.

Es aquí donde la dirección de la intervención analítica es capital, al menos en la medida en que podamos pensar la situación anterior como una situación propia del dispositivo analítico.

En efecto, esto nos lleva al corazón de la relación entre el Ideal y el objeto pequeño a. Y lo que aquí importa (lo que Sócrates sabe, y lo que los analistas deberían al menos entrever) es que, al nivel del pequeño a, no se trata del acceso a ideal alguno: "*este campo del ser que el amor no puede mas que cernir es algo del cual el analista no puede pensar sino que cualquier objeto puede llenarlo*" 38.

Como en el caso de Hamlet, tenemos que diferenciar el campo del ser de los objetos que puedan incluirse en él, es decir, tener en cuenta la castración, no solamente en el significante, sino también en el ser

En este punto bisagra es donde la interrogación sadiana del objeto se articula al deseo del analista: "*Es aquí donde nosotros, analistas, somos llevados a vacilar, sobre* ***los límites donde se plantea esta pregunta '¿qué eres?', con cualquier objeto que ha entrado una vez en el campo de nuestro deseo****, que no hay objeto que tenga un precio mayor o menor que otro, he aquí* ***el duelo alrededor de lo que está centrado el deseo del analista***" 39 (subrayado mío, sobre el texto de la versión Seuil corregido por "*Le transfert dans tous ses errata*").

Esa es la frase que estamos tratando de entender: "*el duelo alrededor de lo que está centrado el deseo del analista*". Y quizás sea esta la ocasión propicia para subrayar la importancia de las correcciones señaladas en "*Le transfert dans tous ses errata*", pues la diferencia entre ambas versiones nos va a orientar mucho respecto de lo que está en juego en este párrafo.

En la versión de Seuil (de marzo de 1991), en el lugar del párrafo que acabamos de transcribir (la parte que antecede a la cita sobre el duelo y el deseo del analista), dice esto otro: "*ese límite donde se plantea* ***la pregunta por lo que vale cualquier objeto*** *que entre en el campo del deseo*" ("*cette limite ou se pose la question de ce que vaut n'importe quel objet qui entre dans le champ du désir*") (subrayado mio)

Como se ve, la diferencia es capital.

En la versión Seuil se trataría de una pregunta por el valor del objeto (cuestión que solo podría respond erse desde el ideal). En la versión corregida, en cambio, la pregunta **no** es por el valor del objeto. La pregunta es por el **ser**. Y esa pregunta por el ser se hace "**con**" un objeto, con cualquier objeto que haya entrado "en el campo de nuestro deseo". Es por esta razón que no hay objeto que tenga "mas o menos" precio que otro. El objeto es solo instrumental en relación a la pregunta por el ser.

Es importante aclarar esto porque es sobre ese punto, a su vez, que se articula la cuestión del "deseo del analista": no es lo mismo que seamos llevados a vacilar respecto de lo que vale cualquier objeto que respecto de la pregunta "¿qué eres?". En el primer caso sería difícil no deslizarnos hacia una respuesta por el lado del ideal, y no se entiende cuál sería la función del duelo. En el segundo caso, en cambio, el duelo por la pérdida del objeto es esencial a la pregunta por el ser. Por eso ese duelo es aquello "alrededor de lo que está centrado el deseo del analista".

Es aquí donde cabría resaltar ese uso del neutro, tan típico en el estilo de Lacan, pues el mismo deja un margen de ambigüedad tanto sobre el objeto en juego como sobre quien estaría de duelo. La edición Seuil, al titular esta sesión como "El analista y **su** duelo" (subrayado mío), entiende resolver esta ambigüedad en el sentido de que sería el analista quien debería realizar un duelo. En consecuencia, ¿sería el analista quien debería hacer el sacrificio del falo? ¿Y sería ese sacrificio del falo lo que daría su posición al deseo del analista?

En el párrafo siguiente, Lacan ilustra su planteo con la escena más famosa del banquete de Platón. Toma como ejemplo la situación en que Sócrates le señala a Alcibíades que todo lo que le dice a él es para Agaton, para señalar: "*he ahí la función del analista con lo que ella comporta de un cierto duelo*" 40.

A lo que Alcibíades apuntaba era al objeto que se encontraba en Sócrates, el agalma, el objeto del deseo, del que Sócrates no era mas que el envoltorio. Este desplazamiento sobre Agaton, por parte de Sócrates, ¿implicaría la realización de un duelo?

Finalmente Lacan termina la sesión (y el seminario) con un comentario respecto del mandamiento cristiano "amaras a tu prójimo como a ti mismo", señalando que "*eso quiere decir, a propósito de cualquiera: plantear la perfecta destructividad del deseo. Pueden hacer la experiencia de saber hasta donde osarán ir interrogando a un ser – a riesgo, para Uds. mismos, de desaparecer*" 41.

En la vía de la interrogación del ser, una vez mas se plantea el problema de la destrucción del objeto.

Pero, en este caso, ¿cómo debe entenderse el duelo?

En suma, son varias las preguntas que se plantean, en esta última sesión del seminario sobre la transferencia, respecto de las relaciones entre el deseo del analista y el duelo:

- ¿Quién debe realizar el duelo?
- ¿Cuál es el objeto del duelo?
- ¿Qué relación se plantea entre el agalma y el duelo?

Para intentar responder a estas preguntas vamos a comentar un par de casos clínicos presentados por postfreudianos en relación al tema de la contratransferencia, y comentados por Lacan en las sesiones del 8 de marzo de 19661(seminario sobre la transferencia) y del 27 de marzo de 1963 (seminario sobre la angustia)

Notas

13 Salvo indicación en contrario, esta, y las citas subsiguientes del seminario sobre la transferencia corresponden al tomo VIII de "Le Séminaire", de Jacques Lacan, en la edición de Seuil de marzo de 1991, corregida, cada vez que corresponda, según las indicaciones de "*Le transfert dans tous ses errata*", de edición EPEL. En estas notas al pie, luego de la reproducción del texto original en francés, entre

paréntesis, se indica la página, primero del libro de Seuil, y segundo (cada vez que corresponda), la del libro de EPEL - *« Il s'agit de ce qui est au cœur de la réponse que l'analyste doit donner pour satisfaire au pouvoir du transfert. Cette position, je la distingue en disant qu'a la place même qui est la sienne, l'analyste doit s'absenter de tout idéal de l'analyste* » (448/173)

14 Idem - «*A divers titre et sous diverses rubriques, on peut bien sur formuler à propos de l'analyste quelque chose qui soit de l'ordre de l'idéal. Il y a des qualifications de l'analyste, et c 'est déjà assez pour constituer un noyau de cet ordre. L'analyste ne doit pas être tout à fait ignorant d'un certain nombre de choses, c'est certain. Mais ce n'est point là ce qui entre en jeu dans sa position essentielle*» (448)

15 Lacan señala la ambigüedad del término "saber", y refiere que el sentido que tiene esa palabra en Platón, "*es mucho más próximo al que apunto en el momento en que intento articular para Uds. la posición del analista*" («*Le sens qu'a chez lui* [chez Platon] *le mot de savoir est beaucoup plus proche de ce que je vise au moment ou j'essaye d'articuler pour vous la position de l'analyste*») – Séminaire Le transfert, Ed. Seuil, page 448

16 Idem – «*L'horizon du rapport à l'objet n'est pas avant tout un rapport conservatif. Il s'agit, si je puis dire, d'interroger l'objet sur ce qu'il a dans le ventre. Cela se poursuit sur la ligne ou nous essayons d'isoler la fonction de petit a, la ligne proprement sadienne, par ou l'objet est interrogé jusqu'aux profondeurs de son être, sollicité de se retourner dans ce qu'il a de plus caché, pour venir à remplir cette forme vide en tant qu'elle est fascinante.*

Ce qui est demandé à l'objet, c'est jusqu'ou peut-il supporter la question ? Peut-être jusqu'au point ou le dernier manque-à-être est révélé, jusqu'au point ou la question se confond avec la destruction même de l'objet. Tel est le terme – et c'est pour cette raison qu'il y a la barrière que je vous ai placée l'année dernière, la barrière de la beauté, ou de la forme. Là, l'exigence de conserver l'objet se réfléchit sur le sujet lui-même» (453/180)

17 Idem - « *Aussi bien est-ce seulement à ordonner l'échelle montante et concordante des objets par rapport au sommet phallique, que nous pouvons comprendre la liaison des différents niveaux que comporte par exemple l'attaque sadique, pour autant qu'elle n'est pas du tout la pure et simple satisfaction d'une agression prétendue élémentaire, mais une façon d'interroger l'objet dans son être et d'y puiser le 'ou-bien' introduit à partir du sommet phallique, entre l'être et l'avoir*

(…) Il y a toujours un moment ou nous allons le lâcher cet objet, en tant qu'objet du désir, faute de savoir comment poursuivre la question. Forcer un être, puisque c'est là l'essence du petit a, au-delà de la vie, n'est pas a la portée de tout le monde » (455/182)

18 Heurístico: que sirve al descubrimiento; parte de la ciencia que tiene por objeto descubrir hechos

19 Jean Allouch, "Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca" , EDELP, página 75

20 Ver G. Lanteri-Laura, "*Les hallucinations*"

21 A criterio de Allouch, esta teoría bipolar "*es el romanticismo hecho ciencia*", página 146

22 Citado por Allouch en "Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca", página 168

23 Idem, páginas 172/3

24 Idem, página 177

25 Idem, página 271

26 Jacques Lacan, sesión del 18 de marzo de 1959, citado por Allouch, idem, página 283

27 Allouch, Idem, página 283

28 Jacques Lacan, sesión del 15 de abril de 1959, citado por Allouch, idem, página 288

29 Jean Allouch, idem, página 293

30 Sigmund Freud, "El sepultamiento del complejo de Edipo", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XIX, página 184

31 Idem, página 186

32 Jacques Lacan, "El deseo y su interpretación", sesión del 29 de abril de 1959

33 Jean Allouch, idem, página 307

34 Recordemos la tabla, presentada en el seminario IV (las relaciones de objeto), y completada en el seminario VI (el deseo y su interpretación)

Agente	Acción	Objeto
Madre simbólica	Frustración imaginaria	Seno real
$ real	Castración simbólica	imaginario
imaginario	Privación real	simbólico

35 Jacques Lacan, Le transfert, sesión del 21 de junio 1961, página 458:"*El duelo consiste en autenticar* [y no "*identificar*", como dice la versión Seuil] *la pérdida real, pieza por pieza, pedazo a pedazo, signo a signo, elemento gran I a elemento gran I, hasta el agotamiento*".

36 Jean Allouch, idem, página 307

37 Jacques Lacan, Le Séminaire, Tome VIII, Le transfert, Edition Seuil de mars 1991 (ver nota a pie de página número 13) - « *Il s'agit de ce que j'appellerais, non pas le deuil, ni la dépression au sujet de la perte d'un objet, mais un remords d'un certain type, déclenché par un dénouement qui est de l' ordre du suicide de l'objet. Un remords donc, à propos d'un objet qui est entré a quelque titre dans le champ du désir, et qui, de son fait, ou de quelque risque qu'il a couru dans l'aventure, a disparu.*

Analysez ce cas. La voie vous est tracée par Freud, quand il vous indique que déjà dans le deuil normal la pulsion que le sujet retourne contre soi pourrait bien être une pulsion agressive a l'endroit de l'objet. Sondez ces remords dramatiques quand ils adviennent. Vous en verrez peut-être quelle est la force d'ou revient contre le sujet lui-même une puissance d'insulte qui peut être parente de celle de la mélancolie. Vous en trouverez la source dans ceci qu'avec cet objet qui s'est ainsi dérobé, ce n'était donc pas la peine d'avoir pris, si j'ose dire, tant de précautions. Ce n'était donc pas la peine de s'être détourné de son vrai désir s'il a, cet objet, comme il semble, été qu'on aille jusqu'à le détruire» (459/184-5)

38 Idem – "*ce champ de l'être que l'amour ne peut que cerner, c'est quelque chose dont l'analyste ne peut que penser que n'importe quel objet peut le remplir*" (459/185).

39 Idem – "*Voilà ou nous, analystes, sommes amenés a vaciller, sur les limites ou se pose cette question «qu'es-tu ?» avec n'importe quel objet qui est entré une fois dans le champ de notre désir, qu'il n' y a pas d'objet qui ait plus ou moins de prix qu'un autre, c'est ici le deuil autour de quoi est centré le désir de l'analyste*" (459-60/185-6)

40 Idem – "Voilà la fonction de l'analyste, avec ce qu'elle comporte d'un certain deuil" (460)

41 Idem – "*Cela veut dire, a propos de n' importe qui: poser la question de la parfaite destructivité du désir. Vous pouvez faire l'expérience de savoir jusqu'ou vous oserez aller en interrogeant un être – au risque, pour vous-même, de disparaître*" (460/186)

3 - Contratransferencia y duelo del analista (parte I)
(La sesión del 8 de marzo de 1961)

Para tratar de precisar algunas cuestiones relativas al deseo del analista, quizás convenga recordar que es con esta noción que Lacan responde a los planteos que hacían los postfreudianos respecto de la contratransferencia.

La discusión se plantea, en este seminario, en la sesión del 8 de marzo de 1961.

Lacan comenta y critica un artículo de Money-Kyrle: "*Normal counter-transference and some devations*", publicado en el volumen XXXVII, de julio-octubre de 1956, páginas 360/6, del *International Journal of Psychoanalysis* (un número que reúne varios de los trabajos presentados en el 19 Congreso Psicoanalítico Internacional, reunido en Génova, entre el 24 y 28 de julio del año anterior, bajo el título de "*Discussion of Problems of Transference*". El trabajo de Money-Kyrle también había sido presentado en dicho Congreso), del que dice: "*Hago crédito al autor, y a toda la escuela que representa, de marcar (viser) algo que tiene efectivamente lugar en la topología. Pero hay que articularlo, situarlo, de una buena vez, y explicarlo de otro modo*" 42

Repasemos entonces el texto de Money-Kyrle, y en particular el caso clínico que nos ofrece.

3.1 – El obstáculo a la "comprensión"

Para Money-Kyrle una cura analítica se desarrolla bien cuando "*hay una rápida oscilación entre introyección y proyección. Mientras el paciente habla, el analista se identificará introyectivamente con él y habiéndolo **comprendido**, dentro de sí, lo reproyectará interpretando*" 43 (subrayado mío)

¿Donde se encontraría, según Money-Kyrle, la posibilidad del obstáculo?

"*Su **comprensión** falla siempre que el paciente aporte un material muy próximo a situaciones que el analista aún no haya aprendido a comprender*", pues, sea lo que sea que haya quedado sin comprender, "*este hecho crea una nueva situación, la cual es sentida como una tensión tanto de parte del analista como por el paciente*".

Veamos entonces lo que está en juego con esa "comprensión" y sus eventuales fallas.

¿Qué significa comprender para Money-Kyrle? ¿En qué consiste el proceso de comprensión?.

La introyección es la identificación al paciente. La reproyección, en cambio, es una fase en que "*el paciente es el representante de las primitivas partes inmaduras o enfermas de él* [del analista], *incluyendo sus objetos dañados, los cuales, al ser ahora **comprendidos**, son tratados por la interpretación en el mundo externo*".

En otros términos, la interpretación será correcta en la medida en que el paciente, a su vez, pueda "comprender". Pero esa comprensión del paciente requiere de la comprensión previa, por parte del analista, de sus propios conflictos (los del analista) con sus propios objetos dañados, luego de la identificación introyectiva del paciente. Y esta "comprensión" del analista podría fallar cada vez que el paciente aporte material muy próximo a situaciones que el analista aún no hubiese "*aprendido a comprender*", es decir, cada vez que la situación analítica pusiese en juego agujeros o fallas en el propio análisis del analista.

Ese es el punto importante en este texto, en lo que tiene que ver con el tema del deseo del analista.

Veamos cómo se juega esto en el caso presentado por Money-Kyrle

Se trata de un paciente que viene a sesión "*con una intensa ansiedad porque no había podido trabajar en su oficina*", con una sensación de vaguedad. Money-Kyrle recuerda una situación previa en que este paciente se había sentido despersonalizado durante un fin de semana durante el cual soñó haber dejado

su radar en una tienda sin poder recuperarlo hasta el lunes, por lo que interpreta la ansiedad del paciente como una fantasía de haberle dejado al analista partes de su "self bueno".

Pero el paciente rechaza la interpretación, y al final de la sesión ya no está despersonalizado sino furioso. En cambio era el analista quien ahora se sentía inútil.

A la sesión siguiente Money-Kyrle le comunica al paciente que había sentido que él lo había reducido a un estado de inutilidad y vaguedad similar al qué experimentaba en la sesión anterior.

Esta vez el paciente se queda tranquilo y pensativo.

La explicación que da Money-Kyrle es la siguiente: "*Comencé a identificarme introyectivamente con él (...) No pude reconocer en seguida que eso tenía que ver con algo que ya había entendido en mí mismo. Por eso se hizo lento el proceso que me permitiera expresarme y aliviarlo (...) Antes que la parte jugada por mi paciente pudiera ser interpretada,* ***fue necesario un silencioso autoanálisis*** *que me permitiera realizar la discriminación entre dos aspectos que parecían similares: mi propio sentimiento de incompetencia, que me llevó a perder el hilo de los acontecimientos, y el desprecio de mi paciente por su "self" impotente, que lo sentía en mí.* ***Cuando me hice esta interpretación pude realizar la otra mitad****, es decir, al interpretar logré restablecer la situación analítica normal*" (subrayado mío).

Para Money-Kyrle, entonces, la "incomprensión" remite a un problema en el análisis del analista: señala que "*fue necesario un silencioso autoanálisis*"44 para poder discriminar sus problemas de los problemas del paciente, y que fue a partir de una interpretación para sí mismo que pudo resolver la otra mitad de la tarea y "*restablecer la situación analítica normal*".

El planteo de Money-Kyrle remite, en realidad, a la concepción kleiniana de que la relación entre paciente y analista es una relación de inconsciente a inconsciente.

3.2 – La comunicación de inconsciente a inconsciente

Este fue también un planteo freudiano.

En un artículo de 1922, para una enciclopedia, titulado "*Psicoanálisis*", Freud dice:

"*La experiencia mostró pronto que la conducta más adecuada para el médico que debía realizar el análisis era que él mismo se entregase, con una atención parejamente flotante, a su propia actividad mental inconsciente, evitase en lo posible la reflexión y la formación de expectativas concientes, y no pretendiese fijar particularmente en su memoria nada de lo escuchado; así* ***capturaría lo inconsciente del paciente con su propio inconsciente***" 45 (subrayado mío)

En sus "Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico" (1912), Freud decía también:

> "*El médico debe ponerse en estado de valorizar para los fines de la interpretación, del discernimiento de lo inconsciente escondido, todo cuanto se le comunique, sin sustituir por una censura propia la selección que el enfermo resignó;* ***dicho en una fórmula: debe volver hacia el inconsciente emisor del enfermo su propio inconsciente como órgano receptor****, acomodarse al analizado como el auricular del teléfono se acomoda al micrófono. De la misma manera en que el receptor vuelve a mudar en ondas sonoras las oscilaciones eléctricas de la línea incitadas por ondas sonoras, lo inconsciente del médico se habilita para restablecer, desde los retoños a él comunicados de lo inconsciente, esto inconsciente mismo que ha determinado las ocurrencias del enfermo.*
>
> *Ahora bien, si el médico ha de estar en condiciones de* ***servirse así de su inconsciente como instrumento del análisis****, él mismo tiene que llenar en vasta medida una condición psicológica. No puede tolerar resistencias ningunas que aparten de su conciencia lo que su inconsciente ha discernido; de lo contrario, introduciría en el análisis un nuevo tipo de selección y desfiguración mucho más dañinas que las provocadas por una tensión de su atención conciente. Para ello no basta que sea un hombre más o menos normal; es lícito exigirle, más bien, que se haya sometido a*

una purificación psicoanalítica, y tomado noticia de sus propios complejos que pudieran perturbarlo para aprehender lo que el analizado le ofrece. No se puede dudar razonablemente del efecto descalificador de tales fallas propias; es que cualquier represión no solucionada en el médico corresponde, según una certera expresión de W. Stekel [1911.a, pág. 532], a un «punto ciego» en su percepción analítica" 46 (subrayado mío)

Esta "comunicación de inconsciente a inconsciente" ya había sido incluso sugerida en una carta a Fliess del 15 de octubre de 1897 (carta 71), donde, hablando de Shakespeare y Hamlet, Freud dice:

"*Se me ha ocurrido fugazmente que esto mismo podría ser el fundamento de Hamlet. No me refiero a las intenciones conscientes de Shakespeare, sino que prefiero suponer que fue un suceso real el que lo impulsó a la presentación de su tema, merced a que* ***su propio inconsciente comprendía el inconsciente de su protagonista****. ¿Cómo explicaría el histérico Hamlet su frase: «Así la conciencia nos hace a todos cobardes»?" 47*(subrayado mío)

La noción de comunicación de inconsciente a inconsciente fue retomada luego por los kleinianos como modelo de la comunicación analítica, en oposición a la comunicación de yo a yo que planteaba la escuela norteamericana.

Ahora bien, el problema es como piensan el inconsciente los kleinianos.

En efecto, todo es allí una cuestión de relaciones con objetos "buenos" y "malos" .

Por eso Money-Kyrle plantea el proceso de comunicación entre el paciente y el analista en los siguientes términos: "***El analista incorpora el estado mental de su paciente****, a través de las palabras que oye y de las actitudes que observa,* ***y los reconoce como modos de expresión de su propio mundo inconsciente de fantasías****, reproyectándolas en el momento en que formula interpretación*" (subrayado mío)

Mas adelante señala que "*lo que asegura la progresión del proceso analítico está precisamente basado en el hecho que* ***con cada incorporación de las emociones del paciente va pudiendo dar expresión a sus propias fantasías inconscientes***" (subrayado mío).

Está claro que la equivalencia de afectos o estados mentales entre analista y analizante da cuenta de un funcionamiento imaginario. Y por eso Lacan puede decir que eso opera al nivel de i(a).

Pero antes de despachar tan fácilmente las cosas, sugiero que nos demos una vuelta por un par de párrafos de Melanie Klein para recordar como entienden los kleinianos estas fantasías inconscientes y las relaciones con sus objetos. En particular porque, como veremos, ello nos volverá a llevar a los terrenos del duelo.

3.3 – Interpretación y duelo

Según Melanie Klein, "*El dolor y la preocupación por la pérdida temida de los "objetos buenos", es decir, la posición depresiva, es, según mi experiencia, la fuente mas profunda de los conflictos dolorosos en la situación edípica, así como las relaciones del niño con su medio ambiente general*" 48.

Por un lado, tenemos que el mundo inconsciente del niño se constituye a partir de un proceso de internalización de los diferentes objetos del mundo ("*se hacen "dobles" de las situaciones reales*") y habrá una constante interacción entre las ansiedades relacionadas con los objetos externos y las relacionadas con los objetos internos. Por otro lado, tenemos que la relación del niño (sujeto?) con esos objetos es de agresividad o amor: "*Mi experiencia me ha llevado a creer que, en el principio de la vida, la libido está combinada con agresividad y que el desarrollo de la libido en cualquier estadio está afectado vitalmente por la ansiedad proveniente de esta agresividad*" 49.

Por lo tanto, cualquier perturbación en la relación con los objetos externos vuelve a poner en juego toda la relación con los objetos internos. Así, por ejemplo, en una situación de duelo, "*si bien es verdad que el hecho característico del duelo normal es que el sujeto instala dentro de sí el objeto amado perdido,* ***no***

hace esto por primera vez, sino que*, a través de la labor de duelo* ***reinstala el objeto perdido tanto como los objetos internos amados que sintió que había perdido****. De este modo recupera lo que había logrado ya en la infancia* (...) *En su fantasía, este mundo interno, que construyó desde los primeros días de su vida en adelante, fue destruido cuando se produjo la pérdida actual. La reconstrucción del mundo interno da la pauta del éxito de la labor de duelo*" 50 (negritas mías, subrayados de MK).

Siguiendo los pasos de esa lógica, donde cualquier problema en el mundo "externo", se repercute en el mundo "interno", Money-Kyrle entiende que lo que puede generar problemas en la cura analítica, e incluso conducir al fracaso, sería "***algo todavía temido, por no haber sido completamente comprendido, dentro del analista****, a lo cual el paciente se ha acercado demasiado*".

En esos casos lo que ocurre es que el analista hace "*mas lentamente lo que en otras ocasiones puede hacer en seguida; concienciar sus propias fantasías, reconocer sus causas, separar las del paciente de las propias, y así, objetivarlo de nuevo*".

Lo que me parece interesante subrayar es que esta pérdida de los objetos incestuosos, producida en el "origen", se asocia, en Melanie Klein, al hecho de que "*los estadios tempranos del complejo de Edipo están dominados por el sadismo*", con lo cual volvemos reencontrar esa articulación planteada por Lacan, en el final de la sesión del 21 de junio de 1961, entre la interrogación sádica del objeto y el duelo "*alrededor de lo cual está centrado el deseo del analista*".

Por lo tanto, me parece que hay dos cuestiones que debemos diferenciar respecto del término "comprensión".

Por un lado, y tal como lo señalábamos mas arriba, la "comprensión" implica una relación analítica centrada sobre el eje imaginario.

Por el otro lado (al menos desde la perspectiva de Money-Kyrle), la comprensión implica al analista en su análisis, en la medida en que toda interpretación requeriría, de alguna manera, volver a pasar por toda su constitución subjetiva, en particular, volver a perder sus objetos incestuosos (duelo) y volver a reconstruir su mundo interno de fantasía.

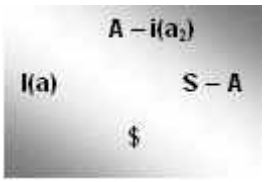
3.4 – Las "correcciones" de Lacan

Veamos que lectura hace Lacan del artículo de Money-Kyrle

Lacan ubica lo que para Money-Kyrle sería el funcionamiento "normal" del dispositivo analítico (es decir, la situación de "contratransferencia normal"), en el registro imaginario de su tríptico RSI.

"*La contratransferencia normal se produce en el ritmo del ida y vuelta entre introyección por el analista del discurso del analizado, y la proyección sobre el analizado de lo que se produce como efecto imaginario de respuesta a esta introyección*"51. Lo que se produce en el analista, cuando la demanda es introyectada, y el analista comprende, lo que se produce se encuentra al nivel del i(a), y se encuentra dominado.

Pero el planteo de Lacan, justamente, es que el nivel de la acción analítica no debe ubicarse en el eje imaginario.



Siguiendo el esquema de la partida de bridge, Lacan ordena las posiciones de la siguiente manera 52.

El analista [S-A] tiene frente a sí a su propio pequeño a [i(a)], el cual debe intervenir como muerto. Y el paciente, en tanto aquél que habla, se encuentra en $. Su partenaire será su propio pequeño a (que en el

esquema denominamos a2). Pero ahí mismo deberá encontrar la verdad de ese Otro (A) que le ofrece el analista.

"*La paradoja de la partida de bridge es esa abnegación que hace que, contrariamente a lo que ocurre en una partida de bridge normal, el analista debe ayudar al sujeto a encontrar lo que hay en el juego de su partenaire. Y para llevar adelante ese juego de quien pierde gana al bridge, el analista, él, en principio, no debe complicarse la vida con un partenaire. Es por esta razón que hemos dicho que el i(a) del analista debe comportarse como un muerto. Esto quiere decir que el analista debe siempre saber lo que hay en los datos*" 53.

Se comprende entonces porque Lacan no acuerda con la explicación que da Money-Kyrle para la situación de impasse en el caso clínico presentado en su artículo.

Lo que para Money Kyrle se explica como un punto de "incomprensión" que detiene el proceso analítico "normal", para Lacan debe entenderse como un impasse donde el paciente demuestra no estar satisfecho con la respuesta que el analista le ha dado a su demanda.

Aquí se abren dos cuestiones importantes en lo que hace a la posición del analista y sus intervenciones.

Por un lado, esa situación que describe Money-Kyrle, en el sentido de que, cuando "*no comprende*", "*el analista deviene efectivamente el paciente de ese objeto malo proyectado en él por su partenaire*", "*siente en él mismo esas proyecciones como un objeto extraño*" 54

La explicación de Money-Kyrle es que esto se produce cuando algo del paciente toca muy de cerca al analista, es decir, pone en juego cuestiones propias del analista que, por una razón u otra, han sido insuficientemente "comprendidas" por él mismo. Y esa situación es la que lo inhabilita para responder adecuadamente.

La explicación de Lacan es que esto, al menos en parte, es la consecuencia lógica del error de ubicar el eje del proceso analítico al nivel imaginario, y de suponer que la función del analista sería la de responder a la demanda del paciente.

En ese sentido podría decirse que dicho error no resultaría forzosamente de una insuficiencia del análisis del analista, sino (incluso mas bien) de una deficiente concepción de la cura analítica. Para Lacan, ese momento daría cuenta de la cuestión estructural de que el deseo implica un mas allá de la demanda. Retomando el planteo en términos muy similares a los de "La significación del falo", Lacan señala: "*Todo lo que, en el sujeto que habla, es tendencia natural, debe ubicarse en un mas allá y un mas acá de la demanda. En un mas allá que es la demanda de amor. En un mas acá que es lo que llamamos el deseo, con lo que lo caracteriza como condición, y que llamamos su condición absoluta, en la especificidad del objeto que concierne, pequeño a, objeto parcial*" 55.

Por el otro lado, la solución propuesta por Money-Kyrle al impasse, y que consiste en confesarle al paciente lo que ha ocurrido (estrategia que, Lacan recuerda, ya era aplicada por Ferenczi).

Para Lacan, "*aunque hubiese alguna legitimidad en esta forma de proceder, no serán sino nuestras categorías las que permitirán comprenderlo*".

Esta situación remitiría a "***el lugar de a**, el objeto parcial, el agalma, **en la relación de deseo**, en tanto que ella misma es determinada en el interior de una relación más amplia, la de la exigencia de amor. **No es sino en esta topología que podemos comprender esa manera de proceder*** (...)

Por el solo hecho que hay transferencia, estamos implicados en la posición de ser el que co ntiene el agalma, el objeto fundamental del que se trata en el análisis del sujeto, como ligado, condicionado por esa relación de vacilación del sujeto que caracterizamos como constituyendo el fantasma fundamental, como instaurando el lugar donde el sujeto puede fijarse como deseo" 56 (subrayado mío)

Por lo tanto, según Lacan, los fenómenos de contratransferencia son efectos legítimos de la transferencia. No haría falta diferenciarlos como contratransferencia, y el analista no debería orientarse, en cuanto a su

posición, por lo que "comprenda", o no. "*Es solamente en tanto, ciertamente, que **sabe lo que es el deseo**, pero que **no sabe lo que ese sujeto**, con el que se ha embarcado en la aventura analítica, **desea**, que está en posición de tener en él, de ese deseo, el objeto*" 57 (subrayado mío)

Discriminé estos dos puntos para que se destaquen las funciones del saber y el deseo en lo tocante a la posición del analista.

Para Money-Kyrle, el saber y el deseo del analista se juegan en el punto en que, entre la situación a partir de la cual se genera la "incomprensión", y la salida por la vía de la confesión al paciente del problema que se ha presentado, el analista debe volver a pasar por su análisis y por el "saber" (para el caso, por la "comprensión") que ha extraído del mismo (recordemos lo que decía Money-Kyrle: "*fue necesario un silencioso autoanálisis*")

Para Lacan, tenemos el planteo que hiciera a comienzos del año 61 (en la sesión del 11 de enero): "*Si la castración es lo que debe ser aceptado al final del análisis, cual debe ser el rol de la cicatriz de la castración en el eros del analista*?". ¿A que debe poder renunciar, el analista, o qué debe estar dispuesto a sacrificar, para que su lugar pueda ser esa vacante ofrecida "*al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro*"?

Notas

42 Jacques Lacan, Le Séminaire, Tome VIII, Le transfert, Edition Seuil, mars 1991, página 231 (sesión del 8 de marzo de 1961) (traducción mía)

43 Esta, y las subsiguientes referencias, al trabajo de Money Kyrle corresponden a "*Normal counter-transference and some devations*", publicado en el volumen XXXVII, de julio-octubre de 1956, páginas 360/6, del *International Journal of Psychoanalysis*, traducido y publicado en la *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* (en un número que desconozco porque solo tengo la fotocopia del artículo), como "Contratransferencia normal y algunas de sus desviaciones". El número entre paréntesis, al final de cada cita, es la página de ese número de la revista uruguaya.

44 En ámbitos lacanianos, la palabra autoanálisis es una " mala palabra".

Sin embargo, es un término que forma parte, no solo del vocabulario postfreudiano, sino de la batería conceptual postfreudiana e incluso freudiana. No olvidemos que gran parte de "*la interpretación de los sueños*" se funda en el "autoanálisis" que hace Freud de sus sueños (interpretaciones posteriores han señalado que, en realidad, Freud estaba en transferencia con Fliess, y que es sobre la base de esa transferencia que se produce el análisis de los sueños)

La crítica habitual al autoanálisis señala el contrasentido que implica suponer una posible reunión de ambas partes del sujeto. Sin embargo, para aquellos lacanianos que pudieran mirar esto con cierto aire de suficiencia, les sugeriría la lectura de algunos testimonios de analistas que habrían pasado por la experiencia del "fin de análisis" y que nos cuentan su análisis, para verificar ese mismo absurdo de un sujeto que pretende hablar de sí mismo.

Una de las publicaciones que ha recogido este tipo de testimonios no dudó en titular, en su tapa, "*Testimonios de fin de análisis conmueven Buenos Aires*", en un estilo más propio de un cartel Crónica TV que de una revista de psicoanálisis

Si se me permite un poco de sarcasmo, podría preguntar: ¿Que diferencia hay entre el "autoanálisis" de los didactas postfreudianos y el "saber hacer con su síntoma" de los AE lacanianos? ¿No se trata de dos referencias donde alguien podría ya abordarse a si mismo?

Incluso, si se me permite también un poco de ironía, diría que me parece más "saludable" el autoanálisis que el "saber hacer con el síntoma": "autoanálisis", a pesar de su contrasentido, apuntaría aún al inconsciente, en cambio "saber hacer con el síntoma" (al igual que gran parte de las teorizaciones sobre el "goce") me suena mucho más cercano a la psicología del yo norteamericana.

45 Sigmund Freud, "Psicoanálisis", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XVIII, página 235

46 Sigmund Freud, "Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico" , Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XII, página 115

47 Sigmund Freud, Carta 71 a Fliess, Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo I, páginas 307/8

48 Melanie Klein, "El duelo y su relación con los estados maníacos-depresivos", Obras Completas, Ed. Paidos, Tomo II, página 280.

Este artículo fue leído originariamente en París, en 1938, durante el XV Congreso Internacional de Psicoanálisis. Fue luego revisado y ampliado en 1939 y publicado, finalmente, en "*Contribution to Psycho-Analysis 1921-1945*", en The Hogarth Press, 1948

49 Melanie Klein, "El complejo de Edipo a la luz de las ansiedades tempranas " (1945), Obras Completas, Ed. Paidos, Tomo II, página 336

50 Melanie Klein, "El duelo y su relación con los estados maníacos-depresivos", Obras Completas, Ed. Paidos, Tomo II, página, páginas 295/6

51 Jacques Lacan, Le Séminaire, Tome VIII, Le transfert, Edition Seuil, mars 1991 (sesión del 8 de marzo de 1961), página 227 (traducción mía)

52 Idem, página 222 (No busque ese esquema en la edición Seuil: será en vano. Lo encontrará, en cambio, en "Le transfert dans tous ses errata")

53 Idem, página 223: "*Le paradoxe de la partie de bridge analytique, c'est cette abnégation qui fait que, contrairement à ce qui se passe dans une partie de bridge normale, l'analyste doit aider le sujet à trouver ce qu'il y a dans le jeu de son partenaire. Et pour mener ce jeu de qui perd gagne au bridge, l' analyste, lui, ne doit pas avoir en principe à se complique la vie avec un partenaire. C'est pour cette raison qu'il est dit que le i(a) de l'analyste doit se comporter comme un mort. Cela veut dire que l'analyste doit toujours savoir ce qu 'il y a dans la donne*".

54 Idem, página 227

55 Idem, página 235 (sesión del 15 de marzo de 1961)

56 Idem, página 229

57 Idem, página 230

Continúa en el número 15 de Acheronta

Winnicott *avec* Khan

Oscar Zentner

El análisis es intransmisible
Jacques Lacan

De una manera extraña estoy
dejando tras mí materiales que
espero alguien los reunirá y que
ellos constituiran la verdad de Masud Khan
Masud Khan

Es un placer re-encontrarme con ustedes esta noche en la Escuela Freudiana de Buenos Aires para continuar así un diálogo escandido por la distancia. Esta noche, originalmente, iba a estar con nosotros Ricardo Estacolchic cuya muerte, inesperada, lo arrancó de ese diálogo en que se encontraba con nosotros. Fué así que al empezar a escribir ésto en Melbourne, recordé que cuando se le preguntó a Freud qué era la inmortalidad, él respondió que era cuando uno sigue siendo recordado por esas personas que nos sobreviven. Querría que estas palabras sirvieran de tributo al apreciado amigo y colega.

Inicialmente había acordado con Ricardo que les hablaría de *Lo que el psicoanálisis no enseña ni transmite, 2* pero finalmente lo que bajo ese nombre les quería comunicar está mejor indicado con Winnicott *avec* Khan. Comencemos entonces, estamos adonde hemos llegado. Efectivamente, hemos llegado a los atolladaderos que se encuentran cuando uno ha analizado lo suficiente como para preguntarse sin miedo, o con menos miedo, por los alcances del análisis, pasando por la cura, los análisis de control y algunas proposiciones que podrían ser capaces de producir algo nuevo.

Lo que me anima, ó lo que justifica el querer compartirlo con ustedes, es efectivamente el dato, no primario pero primordial, de que aquello que se deshecha vuelve, siempre vuelve. En este caso vuelve con una observación que no es mía pero que estoy seguro somos capaces de reconocer no sólo en su provenencia pero también en nuestro trabajo. Se trata de una observación que hiciera Freud, seguramente para poner un poco de freno al entusiasmo desmedido que Ferenczi le daba a las posibilidades terapéuticas del análisis.

Como psicoanalistas, dijo Freud, nuestra tarea no es salvar al mundo, y aunque parecía excesivo no lo era porque así él podía ubicar el análisis que nunca podria haber sido necesario sino por una especie de *fiat lux* desviado. Siguiendo esa recomendación freudiana podemos afirmar que en el nivel de lo necesario el análisis esta excluído y si tienen dificultades para verlo recomendaría otra vuelta, esta vez más fresca, por esas fórmulas cuyas consecuencias van más lejos que diferenciar la sexuación masculina y femenina, como creímos mostrarlo en otra parte. 3

Vayamos al punto. El 12 de noviembre de 1968 Winnicott introducirá en la Sociedad Psicoanálitica de Nueva York su trabajo *El uso del objeto.* Mostrará en él que así como el análisis ha dedicado su máxima atención a la relación de objeto, al mismo tiempo ha descuidado algo que es observable y que presupone dicha relación, y es precisamente el uso del objeto. Sus ideas sobre *el uso* no parten de un planteo teórico sino que son el resultado de la observación y de su experiencia clínica y siguen una línea que es absolutamente peculiar y propia.

Redoblaremos aquí el recorrido que hace para la audiencia del nivel en el que se encuentran sus investigaciones y la forma en que sus ideas evolucionaron. Los momentos son 1941 con *La observacion de niños en una situación dada, 4* que lo llevaron en 1951 a los *Objetos y fenómenos transicionales*, 5 y más adelante hasta 1968 con *El juego y su statuto teórico en el encuadre clínico,* que está muy próximo al tema del *uso de un objeto*. Simultáneamente a ésto está su idea de un entorno receptivo (holding), que puede facilitar el descubrimiento del *verdadero self.* Es justamente cuando esas áreas de facilitación fallan que de acuerdo a Winnicott toda una serie de desórdenes de carácter conjuntamente con el *falso self,* impedirán la afirmación y descubrimiento del *verdadero self.*

El uso de un objeto es considerado por él como un verdadero descubrimiento que dos décadas antes no le hubiera sido posible realizar por no haber tenido a su disposición una técnica que hiciera posible *los movimientos transferenciales* que él quiere describir y que son, entre otros, su capacidad para esperar, capacidad desarrollada sólo en los últimos años, técnica explícitamente extraída del poeta Keats como la *capacidad negativa* y que, a *grosso modo,* consiste en soportar cierto grado de ambiguedad e incertidumbre. Esta capacidad consistirá en poder esperar el *crecimiento natural de la confianza* dada por la transferencia del paciente y evitar consecuentemente romper ese *proceso natural* con interpretaciones. No es la interpretación, en tanto tal, lo que el criticará sino el acto y el tempo de interpretar.

Es con respecto a ésto último que nos hablará de su arrepentimiento por los impasses que provocó en análisis en curso por sus propias necesidades personales de interpretar, y en cambio el *inmenso goce* compartido con el paciente, *de ser capaces de esperar 6* a que el paciente arribe a un entendimiento creativo. Para él interpretar es dar al paciente una idea de los límites de su entendimiento, porque tanto el principio de la interpretación como su fin es mostrar que la respuesta la tenía el propio paciente. 7

En contraste viene el trabajo interpretativo que el analista debe hacer y que distingue al análisis de un *self análisis.* Por conocer una semejante afirmación de Lacan es que sostengo, como espero poder mostrarlo más adelante, que la inexistencia del auto-análisis nunca podría ser garantía de la existencia del análisis.

La interpretación del analista, de acuerdo a Winnicott, sólo puede tener efecto cuando *el paciente ubica al analista fuera del área de los fenómenos subjetivos,* es decir, cuando el paciente tiene la capacidad de poder usar al analista.

Esto es mas claro en esos pacientes, que Winnicott llama borderline, quienes a pesar de tener una estructura nuclear psicótica todavía poseen suficiente organización psiconeurótica como para manifestar desórdenes psiconeuróticos cuando ese núcleo psicótico amenaza por irrumpir. En este preciso punto es donde el analista puede *por años devenir cómplice de las necesidades del paciente de ser un psiconeurótico y no un loco.* Y así tratado como psiconeurótico, el análisis va bien y todo el mundo está contento pero el análisis nunca termina; ó puede terminarse, y el paciente moviliza un *falso self e incluso manifiesta gratitud.* Pero de hecho, el paciente sabe que nada a cambiado de su núcleo psicótico y así ambos, *analista y analizante, han tenido éxito en la complicidad mutua de producir esta falla*. Curiosamente los tiempos este trabajo coinciden con los tiempos, por otra parte *interminables,* del análisis que concurrentemente realizaba Winnicott con su analizante Masud Khan.

Sobre estos antecedentes en la relación de objeto el sujeto permite ciertas alteraciones en el *self*; el objeto tiene sentido, los mecanismos de proyección e identificación han estado operando y el *sujeto está vacío hasta el punto que algo de él se encuentra en el objeto y acompañando éstos cambios ocurren ciertas reacciones físicas que van hacia la excitación y el orgasmo. 8* La relación de objeto es una experiencia del sujeto y *el uso del objeto* da por sentada tal relación.

Toda esta larga introducción acerca del uso del objeto es para decir que *el uso* implica una realidad compartida y no un *paquete de proyecciones*. De ahí deduce Winnicott porqué al analista le fué siempre más fácil hablar de *relaciones que de uso del objeto*. Al *estudiar el uso del objeto el analista no puede evitar estudiar la naturaleza del objeto en sí, es decir objetiva, y no proyectiva.*Y lo más difícil en todo éste proceso es lo que está entre la *relación* y el *uso*, momento en que un sujeto pone al objeto fuera de su control omnipotente.

El pasaje de *la relación al uso del objeto* implica la destrucción del mismo expresado bajo la forma de *porque te amo te destruyo todo el tiempo en mi fantasía inconsciente,* destrucción que sólo es posible porque el objeto ha devenido externo. Sólo *aquí comienza la fantasía para el individuo,* y como el objeto sobrevive, entonces ahora el sujeto puede vivir en un mundo de objetos.

Winnicott nos dice que lo anterior implica un cambio respecto a la teoría ortodoxa, que tiende a pensar la realidad externa como un resultado de proyecciones. A partir de aquí nos da el postulado central que se deriva de sus tesis, *donde el sujeto no ha destruído el objeto subjetivo, la destrucción, entonces sí, se hace presente cada vez que el sujeto percibe objetivamente la autonomía del objeto.* Para Winnicott la constitución de la realidad es un efecto de la destrucción,[9] la destrucción sin sobrevivencia es por último, la falla del objeto de sobrevivir.

Así propone él que con ésta fase se *re-escribe la raíz de la agresión, porque es errado asumir que la agresión es reactiva al encuentro con el principio de realidad. Mi perspectiva, en cambio, es que es la agresión la que crea la realidad.* Al aplicar ésto al analista y al análisis, nos dice; *ó el analista sobrevive y el paciente termina el análisis, ó el analista no sobrevive y entonces nos encontramos una vez más con otro análisis interminable.*

Trataré de mostrarles hasta qué punto la coherencia irreprochable entre el uso de una técnica y la teoría derivada de ella, y en ese órden, es conseguida. Incluso cuando va más allá de las intenciones declaradas de su autor.

La primer consecuencia de este planteo es que un análisis terminado *à la* Winnicott implica que *el analista sobreviva,* como tal, lo que dará lugar a que el analista termina en esa serie en la que justamente se encuentran los que he llamado en otro trabajo,[10] *objetos de confort*, esos objetos transicionales.

Esto debería sorprendernos por lo que para nosotros es ese punto dificil de un final de análisis donde situamos por un lado ese *saber hacer allí con el síntoma,* y por el otro al analista como semblante del objeto (a), finalizado como un resto caído. O como dice Lacan en 1974, *el analista - al menos he intentado hacer que haya analistas de esta índole - es alguien que se da cuenta - lo peor es que es preciso que se dé cuenta él mismo… pues bien, es un deshecho. No todo el mundo se da cuenta de eso, pero sólo tiene el derecho a autorizarse a ser verdaderamente un analista aquél que se ha dado cuenta de eso. Spinoza se dió cuenta de eso mucho antes de que existiera el psicoanálisis, a Dios gracias, deja caer un velo sobre lo que sucede con la auténtica causa del deseo*. 11

Con esto marcamos la distancia que hay entre un objeto transicional, que nosotros denominamos de confort, y un objeto (a) semblante de la causa del deseo. Como he mostrado en otro lugar, 12 se sabe que desde Aristóteles y pasando por Freud el deseo nunca podría ser un confort.

Esto no nos exime de plantearnos la segunda parte de lo que quiero presentarles a ustedes, y que constituye la promesa implícita en lo que venía a decirles. Examinaremos entonces *El rol del objeto 'collage' en la formación de las perversiones,* trabajo de Masud Khan, 13 analizante, discípulo y amigo de Winnicott quien en "*La larga espera"* nos ofrece ciertas reflexiones y diálogos con Winnicott*; … D W W, sea como sea, nosotros vamos a trabajar con las pruebas finales del texto mecanografiado de su libro "Juego y realidad" Me gusta el titulo que usted le ha dado, lo único que no es claro del título del libro es acerca de su juego D W W con la realidad de ellos. El se rió… (sigue la reflexión de Khan)… he notado que los ingleses tienen un verdadero talento para promover amistades con gente mucho mas joven que ellos con la propia ceremonia y afecto. Yo fuí siempre Khan para él, y en privado el era D W W para mí, y en público Dr Winnicott. 14*

Winnicott estableció la necesidad y el rol de proveer un objeto maternal para que las condiciones del desarrollo pudieran darse. En la formación de perversiones el rol de estos dos factores, dice Khan, quizás son más dinámicamente operativos. Y agrega que en los estadíos del futuro perverso hay ó una específica maldaptación, ó una incidencia excesiva por parte del *entorno maternal* que el ego tiene que compensar con la creación de un *objeto collage interno* que es el objeto perverso, y ésto vendría a ser un equivalente de lo que Winnicott en 1953 describe como *el objeto transicional en el desarrollo normal.*

Lo que se detecta como actuaciones en la perversión son resultado demandas de ese *objeto collage* interno que sólo puede ser experienciado a tráves de actos sexuales específicos. De aquí él deriva las tres características básicas de las perversiones; a) Necesidad de presencia y acuerdo con un objeto interno, b)Una particular naturaleza y calidad de un sistema de fantasías inconscientes organizadas y desconocidas por el sujeto y, b) La actualización de una *realidad* en que los dos primeros aspectos puedan ser llevados a cabo en los cuales *el espacio, la movilidad y el tocar son esenciales.*

Considera que la definición de la perversión como el negativo de las neurosis o como una defensa en contra de los estados psicóticos es demasiado rígida y puede obstaculizar percibir que las perversiones están mucho mas cerca de artefactos culturales que de síndromes psicopatológicos, y es ésto justamente lo que el *objeto collage*, como objeto creado, subraya.

Su hipótesis es que hay ciertos estilos de relación madre-hijo en los que lo que el niño internaliza es la imagen idealizada que su madre tiene de él. Esta imagen es una creación de la madre diferente de la experiencia que él tiene del sí mismo, de ahí el sentido de alienación permanente entre el perverso y sus actos perversos. 15

Khan sostendrá a la luz de las investigaciones de Winnicott acerca de la *disociación potencial en el entorno inmediato del infante* la hipótesis de que el infante que más tarde devendrá un perverso *habrá introyectado un objeto maternal o parental disociado.*

Y quizás el punto central de lo que deseo mostrarles es la distinción que Khan nos ofrece respecto al *objeto interno collage* y al *objeto transicional* - mientras el primero es un objeto interno, el segundo es un objeto externo, por ende respecto al *objeto intrapsíquico collage* existe una presión constante a externalizarlo, lo que a su vez nos explicaría lo que él llama *evento sexual*. De allí el énfasis en *hacer* (acting-out) y no en *ser* (pensar) que presenta el perverso.

En el nombrado artículo Khan agradece a Winnicott la observación que le hace respecto a una paciente perversa, *en tanto todo evento sexual perverso es un acting-out de la situación intrapsíquica en los que el objeto interno collage juega un papel central, es importante recordar el peligro inherente a la vida que se da en este tipo de acting-out.*

Y acá Khan dice que viene la paradoja, pero en verdad ya no se sabe si es él el que habla o ambos, *si son dos las personas que ponen en acto esta situación potencial intrapíquica no hay peligro, pero si a través del trabajo análitico el perverso actúa esa situación en soledad, hay peligro de que la experiencia devenga letal.*

A partir de aquí explicitará que; *cuando se previene un acting-out, por nuestra manera de trabajar, en el tratamiento de una perversión o de un perverso potencial, se puede, al detener ese acting-out poner en peligro al paciente por la situación inherente a un 'cuerpo solo' donde el proceso puede ir más allá de los medios del ego para controlar y regular lo que puede desembocar en la autodestrucción, donde la muerte es el resultado de la búsqueda de una experiencia sexual completa.* En definitiva, que al perverso hay que permitirle el acting-out, cosa que él mostrará con otra paciente en su libro *Alienation in Perversions. 16*

Transportémonos en el tiempo a un Londres del año 1956, tenemos al analista didacta Donald Winnicott 17 que tiene 60 años y acaba de tomar en didáctico a Masud Khan de 32. En ese momento Wynne Godley, de 30 años, futuro prestigioso economista, arregla una entrevista con Winnicott, primero y por indicación de éste último, y luego con Khan. Transcribimos aquí parte de su testimonio: *… tuve* (Wynne Godley) *la experiencia con Winnicott de una comunicación directa en un nivel muy primitivo, nos hablamos como si fueramos bebés… le describí mi impasse... me preguntó si recordaba algo de cuando estaba en la cuna, si había algún objeto conmigo, 18 le repondí que sí, que recordaba un kaledoiscopio y el comentó, "que cosa dura"... y me preguntó si tenía inconveniente en ir a ver a un psicoanalista pakistaní. Cuando nos despedimos dijo muy amablemente: "Usted. ha sido muy franco conmigo" y agregó, "yo pienso que usted era un chico muy solitario".*

Arreglé una entrevista con Masud Khan a quien le repetí la historia de mi niñez … me preguntó si había leído algo sobre él en los diarios, cuando le dije que no, no me creyó ... me comunicó que en diez días se iba a casar con Svetlana Beriosova, bailarina del Royal Ballet … Al finalizar la entrevista me acercó a mi casa en su Armstrong Siddeley, 19 y manejando muy lentamente, sacó de la guantera un libro de poemas de James Joyce 20 mientras me decía que cada vez que el coche paraba por el tránsito él aprovechaba para leer. De pronto me preguntó; "¿Pensó usted alguna vez en matarse?" e inmediatamente respondió él mismo, "Ud. no sabría a quien matar"… 21

… en una sesión en la que critiqué el arreglo del consultorio me reprochó… me explicó que "Así como el bebé ataca al pecho, el pecho también ataca al bebé". Juntando coraje le dije que era un bufón hablando estupideces, a lo cual Khan contestó con… voz amenazadora y venenosa diciendo que era yo el que vivía como un cerdo y que no había sabido apreciar el buen gusto de su mujer.

Khan siempre contestaba el teléfono mientras atendía, y si era Winnicott quien llamaba yo siempre sabía que era él porque podía escucharle la voz. Evidentemente Khan debía dirigir el teléfono como para que yo

escuchara Winnicott… hablaba respetuosanente con él y una vez escuché que le dijo que había aprendido mucho de un trabajo que Khan habia publicado. Ese día la conversación terminó con risitas y un chiste homosexual de felacio masculino…

En otra ocasión llamó un ginecólogo 22 durante una sesión preguntando por Marian, 23 *una paciente de Khan que no estaba casada y estaba esperando un bebé. Cuando el bebé nació Khan me dijo que Marian sería la mujer perfecta para mí … Mas tarde descubrí que él había invitado secretamente a mi mujer a una entrevista con él.*[24] *Finalmente me indujo a que la invitara a Marian a almorzar, por supuesto que no pasó nada entre nosotros … a partir de ahí empezamos a salir los tres Marian, Khan, y yo; una vez fuimos a un grupo literario donde Khan leyó su trabajo "Neurosis y Creatividad", otro día Khan y yo jugamos squash, mientras Marian nos miraba y también jugamos los tres al poker 25 … resulta que yo todavía lo seguía viendo 5 veces por semana y pagando mucho. En la sesión siguiente me dijo que el día anterior había sido el más felíz de su vida. Alrededor de esa época empezó a hacerme regalos importantes. Me regaló una lapicera de plata, un juego entero de la Enciclopedia británica, una litografía de girasoles firmada por Léger, un cubrecamas hindú, una biblia Nonesuch de tres volúmenes, y varios libros, "The Naked Lunch" incluído …*

Eventualmente Khan llamó por teléfono diciendo que vendría con su mujer e irrumpió en mi casa con ella. Cuando llegó se burló de la hija de mi mujer que estaba en análisis con Winnicott, luego me contó riéndose que Winnicott lo había reprendido por haberse burlado. A partir de ahí empezamos a ir a fiestas como dos parejas casadas … mi mujer había tenido un aborto natural uno o dos años atrás … en ese momento ella estaba embarazada de tres meses con un embarazo muy difícil … Alrededor de ese tiempo fuimos los cuatro a un restaurant chino y Khan estuvo muy agresivo, burlándose y maltratando a los mozos, yo me sentí mal, y al día siguiente mi mujer me dijo que Khan la había llamado por teléfono y la había atacado tanto que ella sintió "como que algo se le estaba desgarrando adentro" … la percepción de que a nivel de la realidad, Khan había intentado provocar un aborto me produjo un dolor insoportable, tomé el telefono, lo llamé a Winnicott y le dije; "Khan está loco", a lo que él contestó enfáticamente; "Si" y agregó … éstos encuentros sociales han ido demasiado lejos 26 y sin terminar la frase vino a mi casa, diciendo que le había dicho a Khan que no me contactara nunca más. En ese momento sonó el telefono y era Khan, queriendo no sólo hablar conmigo, sino también verme. Me negué, y ese fué el final de mi análisis… Diez años más tarde 27 habiendo sido operado de cancer Khan me telefoneó y me pidió que lo visitara, accedí y cuando llegué a su casa un sirviente filipino me recibió y me señaló una puerta diciéndome;"ahí está el príncipe". Khan 28 estaba muy borracho con un grupo de aduladores, entre quienes habia una mujer muy hermosa y elegante a quien de cuando en cuando Khan, señalándome, le decía en voz alta; "El y yo somos lo mismo, somos aristócratas".

Descubrí también, asombrado, que durante todos los años que estuve en análisis con Khan él a su vez estaba en análisis con Winnicott. Eso me llevó a re-interpretar algunas cartas que le envié a Winnicott, incitado por Khan, y las respuestas que recibí de él, como un flirteo agresivo entre ellos dos, usando mi cuerpo como un testigo involuntario.

Esto último parece una ironía del destino si recordamos que Winnicott no entendió, ni antes ni después, que el homenaje de Lacan a Jones y su teoría del simbolismo mostraba el destino del falo que, a fuerza de ser reprimido, volvía a través de todos los ejemplos dados por Jones. En la teoría de Winnicott ésto aparece a través de lo que Godley entiende con absoluta lucidez; el falo que él viene involuntariamente a jugar con su cuerpo entre Khan y Winnicott. Y por haber situado el problema en los efectos de la teoría de ciertos análisis sostengo, como lo podemos extraer de las palabras del analizante, que no creo en absoluto exagerado decirles que si Kant hay que leerlo con Sade, a Khan hay que leerlo *con* Winnicott, el *uno* no era *sin* el *otro*.

Sólo ahora es claro para mí que yo no tuve ningún tipo de tratamiento… y que no hubo análisis, lo único que hubo fué la reproducción de todos los hechos más traumáticos de mi niñez y adolescencia. Las confidencias que él me hacía, como las que me hacía mi madre, 29 me ponían en una relación primordial y especial, tanto como reproducían esa ligazón que yo tenía con un padre deteriorado y alcohólico… como ese pensamiento que tuve respecto de mi padre después de la primera entrevista; "Si él no podía justificar (su existencia) yo estaba comprometido a salvarlo". Lo que he escrito no es un ataque al psicoanálisis, pero las absurdas payasadas de Khan y en verdad las de Winnicott mismo, me parecen grotescos…

Qué recomendación podría dar yo hoy a alguien que necesitara ayuda sino decirle que contacte al Presidente de la British Psychoanalytic Society. Sin embargo, ésto fue exactamente lo que yo mismo hice, sin saberlo! 30 Y Khan mismo, durante muchos años después de mi interrupción, todavia tenía analistas en training. Por lo que supe fué expulsado de la British Psychoanalytic Society unos veinte años más tarde (un año antes de que falleciera) no por como practicaba el análisis sino por ser abiertamente antisemita! 31

Porque éste relato de un análisis que duró cerca de diez años pareciera confirmar el decir de Lacan… *que cuando alguien fue analizado de cierta manera, en cierta escuela, y bien, es incurable,* es que ejerceremos prudencia e iremos por partes. Repetiré que Lacan había acentuado la no-pasividad con el concepto de analizante, y como consecuencia pareciera afirmar dos cosas mutuamente excluyentes; por un lado hace al analista y a su escuela de pertenencia totalmente responsables del devenir del análisis, e indirectamente de la situación del analizante, y por otro lado, al mostrar el aspecto activo del analizante pareciera implícitamente liberarlo de tal determinismo**.** Pero, y por lo mismo, en ambos casos, qué sugerir de Lacan analizante? Sostendremos que, por el training análisis que tuvo en la IPA, él también era incurable?

Si tomamos la primera pendiente en la que el analista es esa causa ineluctable, tenemos que aceptar también que fué gracias a los siete años de análisis con Lowenstein, descendiente análitico de los siete anillos, 32 quien analizando a Lacan… *de cierta manera, en cierta escuela…* sin embargo le permitió hacer de su vuelta a Freud el punto de no retorno. De ser así, la historia del movimiento psicoanálitco debería ser re-escrita. La otra posibilidad sería que, a pesar de su análisis con Lowenstein, Lacan fue el psicoanalista que fue, y ésto obligaría a escribir la historia que aún falta escribirse; la historia conceptual del movimiento psicoanalítico.

Pero, y por lo mismo, sería un grave error concluír que la manera de conducir el análisis que el relato clínico muestra se explica por las personas Khan o Winnicott, porque así escandalizados, perpetuaríamos sin cuestionar la concepción con que ciertas teorías y prácticas del análisis producen esa clase de psicoanálisis y de psicoanalistas. En este punto es donde cobra valor, para nosotros, el decir de Lacan respecto a un *contra- psicoanálisis. 33*

Hay suficientes elementos para señalar que Khan fué un típico producto de un análisis basado en las teorías y prácticas de Winnicott. Las razones para afirmar que el dictum de Lacan de a la incurabilidad se confirma en el caso de Winnicott y en el de su analizante Khan proviene en parte del obituario sobre Masud Khan que publica Adam Limentani 34 que era en ese momento el Presidente de la British Psychoanalytic Society, y también de sus amigos y colegas de la Nouvelle revue de la psychanalyse. 35 Sintomáticamente, la pregunta que cada uno de los que escribe, tanto a favor como en contra, no puede hacerse es qué es el psicoanálisis, específicamente psicoanalizar, para la International Psychoanalytic Association, mostrando así como todos son cómplices en haber hecho de Masud Khan un chivo expiatorio para mantener así desde diferentes ángulos ese punto no interrogado, prohibido, y que hace a la escencia misma de la existencia, funcionamiento y mantenimiento de esa institución. La recomendación de que siempre hace falta un poco más de análisis para subsanar errores constituye siempre una verdad porque esos análisis terminan sólo reforzando lo simbólico. Léase para ello un libro que al respecto no tiene desperdicio, *Houdini's Box - On The Arts of Escape* de Adam Phillips, uno de los *nietos* analíticos de Winnicott, via Khan.

Limentani volverá aplicar a Khan un *post-mortem* análisis winnicottiano por el que explicará que su infancia traumática, 36 agravada por la muerte de Winnicott, no le permitieron terminar su análisis, y que su último análisis con Anna Freud, por ser insatisfactorio, lo dejo sin curar. La historia traumática que Lacan hasta su último aliento rechazará a través de su Sofocleano dictum; *no hay otro trauma* que el de haber nacido.

Así todos, y en diferente manera se las ingeniaron para detener el daño al prestigio de la British Psychoanalytic Society, y su dirección, 37 Limentani específicamente nos explicará que es erróneo pensar que Khan adoptaba íntegramente las mismas excentricidades[38] respecto al psicoánalisis que Winnicott, 39 cuestión totalmente indefensible si leemos los dos trabajos a los que recién me he referido *el uno con el otro*, publicados simultáneamente en el International Journal of Psychoanalysis; *El uso del objeto, 40* donde Winnicott se arrepiente al pensar de cuantos profundos cambios previno, ó detuvo en pacientes, por su necesidad personal de interpretar; el otro, el *Rol del objeto interno collage en las formaciones perversas, 41* en el cual Khan escribe; *…Aún a riesgo de parodiar a Winnicot (1952) yo diría que considero estos eventos sexuales como dramatizando algo que es previo a las relaciones de objeto donde 'la unidad no es el individuo, la unidad es el arreglo del medio ambiente del individuo'.*

Y para que no nos quede ninguna duda de la parodia, Khan usa en uno de los acápites la siguiente cita de Winnicott; *Es verdad que el pedacito de la frazada (o lo que fuere) es simbólico de alguna parte del objeto, como el pecho. Pero de todas maneras el punto no es tanto el valor simbólico, sino su presencia.* Es decir que éste objeto de confort[42] es el que correctamenta detecta y cita Khan como la manifestación *externa* del *objeto collage interno* propio de la perversión, duplicando también asi que él, Khan, parodia la verdad de su analista Winnicott.

La tradición psicoanalítica inglesa para suprimir el deseo iniciada por Jones con la *aphanisis 43* es la que Lacan contrarrestará con la *aphanisis* del sujeto (*$*). Esta misma tradición es continuada por Winnicott con un *objeto de confort* y no de deseo 44 que Lacan también contrarrestará con el semblante de la causa del deseo, es decir, el objeto (a).

Entendemos que Lacan no podría ignorar que acercando su objeto (a) al objeto transicional estaba hablando de la soga en la casa del ahorcado, como lo hiciera previamente con la teoría de la aphanisis en Jones. Pero al mismo tiempo el prestigio acumulado por Winnicott entre las *nannies* del psicoanálisis, representaba 45 esa palanca de Arquímides para no ser obliterado por el establishment. El descenlace no es ajeno a lo que para él será la autorización del analista y la fundación de *L'ecole freudienne de Paris*.Y para nosotros, insistiendo con lo que mostré en Barcelona, y a la luz de ésto, es que proponemos ese *contrapsicoanálisis* que pueda llevar el fin del análisis más allá de los confines de lo simbólico y abra así la posibilidad de lo singular y real de cada analizante sin lo cual cualquier vestigio de trabajo creador deviene interminable.

Ver también el reportaje a Oscar Zentner

Notas

1 Nota de Masud Khan del 15.12.1981 citada por Adam Limentani en *Obituary of Masud Khan*. International Journal of Psychoanalysis, Vol 73, p 155, 1992.

2 Título original convenido con Ricardo Estacolchic muy poco tiempo antes de su muerte.

3 Zentner, Oscar. *Del Psicoanálisis - lo que se transmite no se enseña.* Revista de Psicoanálisis Sigmund Freud, N 16, Buenos Aires, 1993.

4 Winnicott, Donald. *The Observation of Iinfants in a Set Situation.* Collected Papers, Tavistock Publications, 1941.

5 Winnicott, Donald. *Transitional Objects and Transitional Phenomena.* Collected Papers, Tavistock Publications, 1951.

6 Como evitar castigar nuevamente nuestras orejas con esa famosa letanía que ya azotaba a un Buenos Aires allá lejos y hace tiempo cuando, aún vírgenes de la palabra de Lacan, se nos aleccionaba desde los confines educativos a que esperáramos, y donde lo opuesto era siempre el prometido infierno de los actuadores. Así se contrabandeaba hacia afuera que ni siquiera era necesario haber esperado a Lacan para leer que, antes y de su mano, Freud había descrito justamente esa prevaricación que con su etiqueta de madura llevaba, como el reino de Dinamarca, con sus moscas por todos lados, las neurosis exitosas, que por obsesivas, hacian entonces su verano en el alero de la única asociación que por entonces existía, para transmitir, y para enseñar un psicoanálisis cojo con el peso de los ladrillos que se importaban de las metrópolis de entonces.

7 La palabra paciente a lo largo de este trabajo es de Winnicott.

8 Que este fantasma típicamente obsesivo es un fantasma de Winnicott se desprende de la correspondencia, aparentemente poco o nada censurada, entre James y Alix Strachey, en *Bloomsbury/Freud - The Letters of James and Alix Strachey*, 1924-1925. Editado por Perry Meisel & Walter Kendrick, Basic Books, New York.

9 El eco aparentemente desconocido para Winnicott es cuan cerca está ésto último de las tesis de Sabina Spielrein en *La destrucción como causa primordial del devenir*.

10 Zentner, Oscar. *Equívoco*, (2001).

11 Lacan, Jacques. *El fenómeno lacaniano*, (1974).

12 Zentner, Oscar. *Equívoco.*

13 Receptor también de lo que podriamos llamar análisis de control salvajes de parte de Winnicott.

14 Khan, M Masud R. *The Long Wait*, p 47. Summit Books, New York, 1988.

15 Si nuestras hipótesis respecto a las características del análisis con Winnicott son correctas, y nosotros tenemos a través del propio Khan elementos como para afirmar que lo son, no es ir demasiado lejos leer aquí la incidencia idealizada de Winnicott sobre Khan.

16 Khan, M Masud R. *Alienation in Perversions.* International Universities Press, New York, 1979.

17 Winnicott fué analizado por Stachey de 1923 a 1933, y por Joan Rivière de 1933 a 1938, y supervisado por Melanie Klein de 1935 a 1941.

18 Winnicott, Donald. *Transitional Objects and Transitional Phenomena*. International Journal of Psychoanalysis, Vol XXXIV, 1953.

19 Automóvil inglés fabricado desde 1919 hasta 1960, favorecido por la aristocracia inglesa por ser exclusivo sin ser ostencioso.

20 Khan mismo había completado una tesis sobre James Joyce en Oxford en los años 40.

21 Por lo que se podrá apreciar a continuación del relato, en este aspecto Khan no se equivocaba.

22 Presumimos que el ginecólogo es quien aparece bajo el nombre de Sir Williams en *The Long Wait.*

23 Khan, M Masud R. Suponemos que ésta es la paciente llamada Aisha que aparece en *The Long Wait*, p 176.

24 Todo esto ocurría mientras Khan estaba en análisis con Winnicott, recibiendo a la vez lo que merece llamarse una supervisión salvaje. Los elementos para sostener lo que digo estan también en el capítulo II, *When the Spring Comes*, p 16, de la obra ya citada, *The Long Wait.*

25 Esto nos recuerda personaje de la película Viridiana, de Buñuel, quien le dice a su prima; *Yo sabía que al final íba a terminar jugando al tute con mi prima Viridiana.*

26 Conviene recordar que era común tanto de la práctica de Winnicott y en consecuencia de Khan el tratar al paciente también en la realidad de su familia y/o entorno.

27 Según mis cálculos ésto es en 1975 y coincide con el momento en que se le prohibió tomar analistas en training y por ello se le retiró el título de didacta.

28 Khan insistía que era de la realeza paquistaní, especificamente un príncipe, lo cual a pesar de no haber sido cierto, le daba el lustre necesario para poder así, junto a una fortuna personal considerable rodearse de la aristocracia inglesa. Al respecto no tiene desperdicio alguno el relato de los casos clínicos que lleva a cabo en su último libro.

29 Para Winnicott el analista venía a cumplir esa función de madre comprensiva de la cual el analizante había estado carente, y desde ésta perspectiva el análisis daba la posibilidad de modificar una relación enfermante. La narración de Godley muestra que Khan seguía esa lógica hasta sus últimas consecuencias.

30 Donald Winnicott era el presidente de la British Psychoanalytic Society en el tiempo en que Godley fue a consultarlo.

31 Publicado en el London Review of Books Vol 23 No 4, February 2001.

32 Lowenstein era descendiente directo de esos siete anillos del Comité secreto de Freud por haberse analizado con Hans Sachs, uno de los miembros de ese Comité.

33 Zentner, Oscar. *Inconsciente e interpretación*. Trabajo leído en la *Reunión de Convergencia Lacaniana*, 1999. Barcelona, España.

34 Limentani, Adam. Obituary of M Masud R Khan (1924-1989). International Journal of Psychoanalysis, p 73, Vol 73, 1992.

35 J -B Pontalis, D Anzieu, J -Y Tamet, V Smirnoff, y los analizantes de Khan, Ch Bollas y A Phillips, en la Nouvelle Revue de la psychanalyse, Vol 40, 1989, Editions Gallimard, Paris.

36 Estas 'almas y corazones' descritos por Khan como impenetrables para Lacan, que re-aparecen en el presidente de la British Psychoanalytic Society, confirman a Khan como producto de dicha Sociedad.

37 Donald Winnicott fue dos veces presidente de la British Psychoanalytic Society.

38 Estas llamadas excentricidades son las que, como hemos visto, Wynne Godley llama 'payasadas' en su *Salvando a Masud Khan.*

39 Quien desee corrobar lo contrario tiene que leer el cap II *When the Spring Comes* del libro *The Long Wait*, para medir cuan lejos la identificación recíproca e idealizada entre ambos era.

40 Winnicott, Donald. *The use of an object.* International Journal of Psychoanalysis, p 711, Vol 50, 1969.

41 Khan, M Masud R. *Role of the Collated Internal Object in Perversion-Formations.* International Journal of Psychoanalysis, p 561, Vol 50, 1969.

42 Lacan acerca efectivamente su objeto(a) al transcicional, y ese es su rescate del marasmo de las necesidades en un objeto causa del deseo, que por lo mismo el objeto transcicional pueda leerse como una conquista simbolica por parte del sujeto de lo real del goce del Otro, es interpretar dicho objeto desde la teoria lacaniana, se puede hacer, pero en este trabajo hacerlo ayudaria a ocultar lo que hay que mostar.

43 Zentenr, Oscar. *Aphanisis*, Papers of The Freudian School of Melbourne, p 137 Melbourne, Australia, 1980.

44 Desde Aristóteles y pasando por Freud se sabe que el deseo nunca podría ser un confort.

45 Como hoy lo sabemos, hasta fines de 1963 Lacan mantiene cierta esperanza en ser parte de la I.P.A.

*Este artículo es parte de un libro en preparación llamadoWinnicott avec Khan

La voz y el significante

Sergio Waxman

Referiré la presencia de la **voz**, **objeto a** (2), en un caso clínico, donde la voz, en vez de cumplir la función áfona de sostén del significante (3), lo entorpece y eclipsa.

El *miedo inminente a morirse* predomina en Lucía, junto a una larga lista de padecimientos que *no sabe explicar*: se siente como vacía, el mundo le parece distante, cree que está muerta con los ojos abiertos, habla con los demás pero suponiendo que ella ya no está. Nada le interesa en el mundo, se pasa el día pensando en enfermedades, solo mira en la televisión programas de medicina. Le señala al analista cómo le tiemblan las manos. *No se lo desea a nadie.* Un médico le dijo *usted no tiene nada*, y le diagnosticó hipocondría, derivándola a una psicóloga. Refiere ansiedad, inquietud, y *teme que en cualquier momento le pase algo*. No disfruta de reuniones, entretenimientos, viajes, cine, paseos. Supone que los demás la ven con *mal semblante*, y pregunta a todos y a cada uno si está demacrada (4). Su familia le reprocha que no piensa más que en ella, y lo admite, más aun, tiene miedo de no querer a nadie.

Lucía relaciona esta descripción con un recuerdo, el del *sufrimiento de sus padres* cuando niña: siempre escuchaba las quejas de su madre, que lloraba por todo. Afirma: *ellos sufrían como sufro yo.* Pero más aun *observaba a su papá*, que iba y venía como un loco por la casa, de acá para allá, quejándose de fuertes dolores de cabeza, exclamaba que no quería vivir más, sus palabras eran (5): ***me quiero morir.***

Lucía no puede precisar la época en que empezó todo, le contaron que era una niña rara, diferente a sus hermanas. Pero fue mucho después, cuando mueren sus padres, que le surge un miedo particular a la muerte: el de no superar la edad en que ellos murieron. En esa época se ponía *muy nerviosa,* porque se acordaba *de todo lo ocurrido cuando niña, de cómo sufrían sus padres*.

Habla de su vida actual, sale muy poco, salvo para concurrir a una iglesia evangélica, a dos cuadras de su casa. Le hace bien ir: *el sermón del pastor es lo único que la alivia.* Su marido está enfermo, padece los comienzos de un enfisema pulmonar. Se contradice: me quedo para cuidarlo, pero reconoce que no se interesa por su enfermedad, y comenta: mis problemas no me permiten pensar en él.

La característica saliente de sus narraciones consiste en repetir como un calco en cada entrevista iguales pormenores que la sesión anterior, y describe con lujo de detalles todo lo que sufre. Este psicoanálisis lleva mas de un año y no avanza, en los anteriores le pasó igual, y ya van unos cuantos, ella es la primera que lo advierte: su relato gira siempre alrededor de lo mismo.

Pero a la vez, en algunos tramos prometedores, la paciente abre una vía posible al dispositivo analítico, aportando sueños y asociaciones, estos momentos parecen propiciar la entrada a un psicoanálisis. En un sueño: *está comiendo en el cementerio* y le dice a la madre *"por favor no me quiero morir".* En otro, en medio de *témpanos de hielo*, asocia que no puede gozar, y se hunde. Otro sueño la lleva a un recuerdo: de niña creía que alguien se escondía a sus espaldas y la asustaba, pero ella se daba vuelta y no había nadie, se pregunta quién estaría atrás.

El momento clave en el análisis ocurre cuando de pronto Lucía ***establece una secuencia clara entre su miedo inminente, actual, a morirse, y la frase que siempre repetía su padre cuando era niña: «me quiero morir».*** *Intervengo aquí y* ***señalo el enlace****. La analizante ya lo venía refiriendo, pero esta vez se aunaba la espontaneidad a la oportunidad, ningún elemento yoico, explicativo, enturbiaba los términos. Pese a la entidad del fragmento, al contexto, y a la puntualidad de mi intervención, no ocurre* ***ninguna respuesta asociativa*** *-para mi sorpresa, pues lo acababa de referir. Su única respuesta, como si no me hubiera escuchado, consiste en reiterar la enumeración de sus dolencias, punto fijo, real, que retorna una y otra vez como un imán. Descubro así, en esta encrucijada muy precisa, que remite por cierto al nudo de sus malestares, el advenimiento de una* ***detención discursiva,*** *que da lugar a un* ***impasse****. Sólo asociará, de modo certero pero inútil, que en la iglesia ya le habían dicho que* ***ella sufre como sufría su papá***: algo había escuchado*. Paradójicamente confirmo, guiado por la pobreza del resultado, la exactitud ineficaz de mi intervención, establecida en el nivel de las identificaciones.*

Podemos entonces situar, a partir de la introducción por Jacques Lacan del *objeto a*, la voz del padre, voz áfona, voz del Otro en lo real, que Lucía obedece pero no registra en lo simbólico, y que encarna en su cuerpo mortificado y su discurso sufriente. La sujeto *oye* la voz pero no las palabras, aunque las repite en lo real. Lucía *percibe lo inaudible: la voz (objeto a)*, que como tal no suena -al contrario del significante- pero resuena en la sujeto más que la palabra. ***La voz, así, devalúa al significante, en lugar de ser su soporte*.** En el espacio entre dos significantes, *el objeto obstruye el nexo entre un primer significante y el que le sigue*, que el analista, justamente, le señala, pero se torna infructuoso (6). Lucía no escucha aquello que parece articular: ***sufre el miedo a morirse*** *(porque)* ***su padre anunciaba que se quería morir****. Lo real es inaudible,* al menos en la neurosis; en la psicosis lo real de la voz atrona. Lucía, interrumpido el desplazamiento proposicional, no consigue advertir lo que sin embargo pronuncia, diríase que, en posición de sacrificio, se entrega al Otro, a su objeto, la voz, apropiándose de su dolor. Comprobamos que los tres registros se anudan: el cuerpo y el discurso de la sujeto, debatidos en una encrucijada simbólico-imaginaria (sufrir y morir como el padre), hacen eco en lo real al sufrimiento del Otro. (7)

La serie correlativa de la muerte (con los ojos abiertos pero muerta, palidez, sensaciones, temblores, pensamientos funestos, enfermedades, presagios), no empalma con la secuencia discursiva, fracasa en estos tramos el trasvase de metáfora y metonima, el objeto tapona la articulación significante. Por ello, lo que resta es un dis/curso monolítico, reificado. Lucía registra una sola voz -solo voz, un solo de voz- que la abandona a la perpetuación estereotipada de su padecimiento, no advierte los significantes que refiere y que el analista le reembolsa; no son tales. La voz la *signa*. *Sufre de la voz del Otro (que redobla)*, voz en/mascarada –pues parece propia- con efectos de repetición en lo real, voz *signada* por el dolor del Otro. Es esto lo que se define en el momento revelador del análisis: *no le es posible otorgar valor significante a las palabras que emite, aunque las recibe, anilladas, del analista.* Desmembrada la articulación significante, cae el valor lingüístico (psicoanalítico) (8), que determina que el significante rige el discurso por su condición negativa -*el significante no es* sino lo que los otros significantes no son-, y queda en Lucía sin efecto el valor de las palabras. La paciente no escucha lo que sin embargo repite, no logra simbolizar lo real del Otro, por el contrario, se identifica a su voz. Sumergida en lo real del significante, las palabras se opacan, pierden eficacia, cae el enlace entre significantes, que debería prestar el valor relativo de cada elemento.

La voz funciona así en el registro invocante –real- pero no convocable -simbólico-, invoca al Otro pero no lo convoca al nivel de la palabra (9). La sujeto queda sujetada al Otro pero en lo real; el goce del Otro la vapulea. El *a* contamina la carretera principal, impidiendo el acceso al Otro simbólico. Lucía no queda habilitada por el significante para escucharse y alcanzar la mención clave que remite al goce y mortificación del Otro, salvo en lo real: ***es ella quien teme morirse*** *-tal como el padre se quería morir-* con lo que paga el precio de haberse aferrado a la voz, que se adueñó de la sujeto. Lucía supone que la voz del Otro es su propia voz, cruce que no puede simbolizar.

En la posición que corresponde al Otro simbólico, ***sólo la palabra del pastor de la congregación la pacifica*** -pero este nivel no se presenta en el fragmento central por hallarse sustraído al engarce del discurso. El significante de la transferencia cursa por un flanco, el de los sueños, sin prosperar ni permitir un psicoanálisis, pese a los atisbos que parecían encaminarlo. La transferencia con el analista, su pertinencia en lo simbólico, hubiera dado lugar a que los síntomas se reformularan como síntomas analíticos.

Junto a esta dimensión esclavizadora de la voz, se verifica una segunda, donde el Otro real le tiende un nuevo cerco: el ***objeto mirada*** se suma al servicio de la **voz**: era ante la mirada fascinada, petrificada de la niña, que el padre se retorcía de dolor, *eso la miraba*. Condición transitiva y pasiva donde la mirada vacía del Otro la supedita; la mirada pesa en la sujeto: *"Se dice que algo los atañe -los mira- cuando algo requiere vuestra atención... acerca del lugar aquí de la mirada...lo que sucede la realiza". (10)*. Si emprendiéramos la construcción del ***fantasma fundamental*** en Lucía, ubicaríamos el ***objeto mirada como un componente central***. No se trata de la visión, que capta las imágenes del mundo, articuladas por el lenguaje, sino de la mirada, que afaniza a la sujeto, atrapada por el objeto, y marginada de los significantes. Lucía (es) goza(da) allí mismo donde su padre exclamaba que se quería morir, mientras iba y venía por la casa, y permanece congelada, eternizada, en aquellas escenas de la infancia (11). ***El objeto mirada confluye con el objeto voz*** para impedir el curso significante, lo enturbia, fracturando la dialéctica deseante: de hecho la paciente no consigue interesarse en nada; *el deseo se desdibuja porque se desvanece la dimensión sujeto*, por ausencia de significantes que la representen.

La paciente da cuenta de un automatismo que no es de la palabra sino de la voz, no *automathon* sino *tyché*, repetición en lo real, registro que da forma al texto: calcado, idéntico a sí mismo, resistente al significante; la modulación propia de la vía significante quedó subsumida por lo real (12). Se juega en Lucía un goce sin mediación del significante fálico, la paciente permanece atareada en (gozar) el goce del Otro, y no cuenta con el recurso propio de la neurosis, en que merced a la instancia fálica, es posible un goce negociado y regulado por el deseo (13).

En este caso, *como* en las psicosis, ***las que llegan a la sujeto no son palabras sino voces*.** Pero mientras *el psicótico delata que la voz es del Otro, en Lucía, como ocurre en la neurosis, se vela esta condición, suponiendo la paciente que aquello con lo que se debate es su propia voz.* **En las psicosis la palabra transparenta la voz, y la voz se torna audible, cobrando preeminencia sobre el significante**. *"...no hay más que tomar el texto de Schreber para captar la función de la voz como tal, en la alucinación la voz no es sensorial pero no es irreal, inclusive hay movimientos fonatorios, aunque no se necesita esto para fundamentarlo"* (14). **En las neurosis la voz tampoco se puede no oír, pero se trata de una voz áfona en cuanto predomina el significante**. La voz sustenta al significante, pero en Lucía este aspecto finalmente fracasa, no cumpliendo el rol de soporte de la palabra. Además, en la psicosis la voz no ha sido extraída del campo del Otro; en Lucía –muy por el contrario- la voz -como *objeto* del Otro- se ha enquistado en su metonimia inacabable impregnada de queja. El diagnóstico diferencial descarta -después de no pocas dudas- la posibilidad de psicosis: la voz que acosa a Lucía no es impuesta ni acusadora, ni le resulta ajena, sino que reina la voz del Otro no identificada como tal, pese a referirla. Tampoco se verifica certeza: la analizante se cuestiona e interroga, aunque le resulte inútil, circular. No hay autorreferencia, sino algo muy diferente y que no se confunde: en posición de sujeto de estructura neurótica que ha demandado ya varios tratamientos, no consigue articular ninguna otra palabra fuera de lo que concierne a su padecer, no existen en el mundo problemas más allá de lo que le acontece.

Diríase, como una *broma lógica*, que Lucía por fin tomaría en cuenta la intervención del analista si éste, *en lugar de palabra, poseyera solo voz;* de hecho el neurótico puede quedar encandilado escuchando la voz del analista, o de algún otro a quien ama, un líder, y no atender por momentos a la palabra ni entenderla. Sabemos que a la enamorada sub/yugada le alcanza con la voz y la mirada que *la tocan*, *la implican*. (14ª). En realidad, el caso abrió a la pregunta sobre el diagnóstico diferencial cuando Lucía dio testimonio *del envés del neurótico*, *quien por estructura escucha la palabra y no percibe la presencia de la voz*, *a tal punto el hablante se encuentra tallado por el significante*, *no reconociendo que una pérdida hace de soporte al discurso*. Por esto Lucía, al acusar la presencia de la voz, dice no poder explicar qué le pasa: la palabra allí no opera, está en menos; el caso prueba que la distinción entre voz y significante es discernible solo si se descubre el velo que cubre lo real, que en este caso no se descorre para abrir a la palabra, ni es simbolizado: obtura.

En suma, el *impasse* analítico *se causa* porque *el objeto voz es al mismo tiempo omnipresente e inaccesible.* Lacan define su *objeto a* ubicándolo en los bordes, en las partes anestésicas del cuerpo: voz, mirada, seno, excremento (15). Lucía señala sus manos que le tiemblan, o menciona que algo no consigue transmitir... ¿qué?, y trata de encontrar adjetivos que expliquen *la palabra más allá de la voz*. La voz no es de Lucía, y tampoco está fuera de ella, el objeto opera como una herencia que no le pertenece, pero que la grava con vigor, reafirmando el objeto su condición parásita: la paciente asegura que *no puede pensar en otra cosa*, realizó una captura muda en el campo del Otro y quedó capturada. Sólo escucha lo in/audible (in/audicho).

En estas condiciones la voz define el estatuto del objeto, calibrado en el caso que nos ocupa a nivel de la identificación primaria, ubicable antes de la *besetzung*, donde ya se despliega la articulación significante, que en el modo temporal lógico retrospectivo determina, a posteriori, la investidura (16). La sujeción de la sujeto a la voz áfona descubierta en un punto revelador del análisis, debe distinguirse de la identificación freudiana al rasgo, donde predomina el significante; en el caso Lucía la primacía le corresponde al objeto; el rasgo se empalma a lo real. *Es el objeto voz, y no el rasgo significante, que la identifica al padre; y este nivel de identificación, signado por el objeto, resulta la causa del impasse*; plus de goce, voz en exceso que impide que curse un psicoanálisis. *Se conoce en otros casos el obstáculo que la inflación imaginaria opone al accionar significante en un análisis*, mientras que en Lucía la dificultad analítica no deriva de lo imaginario sino de lo real; el inconsciente incisiona *sin decirse*, *actúa en lo real*, y no deja espacio a la sub/versión del psicoanálisis, que pretende la responsabilidad de la analizante (y también, por qué no, su culpa, para que se desprenda de la apuesta masoquista en relación al duelo por los padres, uno de los ejes de su problemática, que no corresponde aquí abordar). Se requiere ubicarla como responsable de aquello que justamente la mantiene sujetada, su inconsciente, responsabilidad paradojal e indefectible de

un sujeto en análisis respecto a síntomas, olvidos, lapsus -comprobándose esta posición de responsabilidad en el instante en que deviene la respuesta asociativa. En Lucía este compromiso no se instala, apenas una vaga conciencia de culpa en cuanto todos le dicen que solo piensa en ella misma, y le proponen que se ocupe un poco de los demás. Sin embargo no es el imaginario narcisista el eje conceptual que obtura lo simbólico.

En este psicoanálisis, además, se malogra la dialéctica retroactuante del discurso en cuanto a la neurosis infantil, que Lucía refiere en su relato pero sin consecuencias analíticas; el tiempo lógico resulta impracticable, no ocurre en verdad la rememoración. Es que en un psicoanálisis el pasado no es inmóvil, dado de una vez y para siempre; se trata por cierto de un tiempo que dejó marca, pero la inscripción de las huellas mnémicas freudianas no es cronológica ni literal. Un psicoanálisis implica una operación de lectura que rectifica la escritura del pasado en el marco del discurso como referente: en Lucía el significante que le hace pregunta existe, pero no enlaza con el significante siguiente, que lleve saber a la verdad, no se constituye una y otra vez el par de significantes que representen a la sujeto; sino que se trata de un significante amo atrapado en lo real, pero atrapado afuera, congelado en un agujero del discurso.

En la hipocondría que la paciente refiere en sus menores detalles -con la fijeza emblemática del diagnóstico médico que originó su primera derivación a una psicóloga- también la voz invalida al significante, y estipula para la sujeto la dimensión oclusiva del Otro. El cuerpo ancla entre lo imaginario y lo real. Lo real, como lo imposible del lenguaje, cancela el comercio asociativo: fracasa el desplazamiento metonímico, y la ausencia de retroacción petrifica el valor de los elementos de lenguaje que podrían adquirir condición metáforica. La extracción del objeto parece una quimera en este intento de psicoanálisis, justamente por no constatarse urdimbre y text/ura de la palabra. La hiancia -el espacio inasociado- es dicha en lo impronunciable: *no sé cómo explicarle lo que me pasa, ¿usted me entiende?* Pero no es el deseo del Otro ni el nivel significante lo que se juega en la detención asociativa sino un real del Otro: su objeto (17).

Lucía, a los 52 años, sigue visitando psicólogos a los que pregunta si la entienden y psiquiatras que le cambian los psicofármacos.

NOTAS

(1) Este trabajo, más tarde ampliado, fue presentado en el Seminario Anual "La voz y la mirada en la clínica psicoanalítica" dictado por la Dra. Marta Gerez Ambertín, en Buenos Aires, en 1998.

(2) "...el a resulta de una operación lógica efectuada no in vivo, no sobre lo viviente mismo, no en el sentido confuso que guarda para nosotros el término cuerpo... es el seno, el escíbalo (excremento), la mirada, la voz, esas piezas separables, sin embargo profundamente religadas al cuerpo, he ahí de lo que se trata en el objeto a." Jacques Lacan - Seminario 14 – La lógica del fantasma - Clase 1, del 16/11/66.

(3) "...el significante, es decir lo que se modula en la voz..." Seminario 23 - El Sinthoma - Clase 11 - 11/5/76.

"...el discurso necesita este soporte de la voz, no se trata de la sonoridad." Jacques Lacan -Seminario 13, - El objeto del psicoanálisis - Clase 14 - 20/4/66.

"La voz se define por otra cosa que por registrarse en un disco y en una banda magnética, de la que tantos disfrutan, esto no tiene nada que ver." Jacques Lacan – Seminario 21 – Los desengañados se engañan (o Los nombres del padre) Clase 11 - 9/4/74.

(4) "...es necesario vaciar el cuerpo de goce para convertirlo en cuerpo libidinal". Semin. 1998. M. Gerez.

(5) "Lo oído está para Lacan entre lo primero que se instituye en la subjetividad". Semin. 1998. M. Gerez.

(6) A diferencia del juego del carretel freudiano, acá se cancela el ida y vuelta de los dos significantes. En el Fort-Da, es para asegurarse el retorno de la madre que el niño la hace irse. En lo real, la madre se ausenta, en el juego esto se simboliza. El goce de echar el carretel consiste en jugar a que ella se va, y está especificado a posteriori por el retorno. El juego torna soportable el goce. *La ausencia de la madre, de no simbolizarse, implicaría en el sujeto un goce del Otro difícil de soportar.* Distancia entre goce fálico y goce del Otro. O entre simbólico y real. El niño, por gracia del juego, protagoniza los movimientos de la madre, les pone límite significante, Lucía en cambio permanece atrapada en el Otro.

(7) "...no se tiene una idea adecuada de lo que puede ser una voz más allá de su fenómeno (...) que permite en mi discurso formularlo como lo que es pequeño objeto a caído del Otro..." Jacques Lacan – Seminario 12 - Problemas cruciales del psicoanálisis - Clase 6 – 20/1/65.

"(...) Es en tanto que yo soy a, que mi deseo es el deseo del Otro, y por allí pasa toda la dialéctica de mi relación con el Otro, de alienación, y nos permite el otro modo de la relación, el de la separación de algo donde yo me instauro como caído, como reducido al rol de jirón (...) es allí

por donde pasa la verdadera naturaleza de mi relación con el Otro, de su deseo, ése que he sido para el deseo del Otro." Jacques Lacan - Seminario 12 - Problemas cruciales del psicoanálisis - clase 18 - 6/6/65.

"Estos objetos (de la succión, la excreción, la mirada, la voz) son reclamados como sustitutos del Otro y convertidos en causa del deseo". Jacques Lacan - Seminario 20 - Clase 10 - 15/5/73.

"...hay algo en la voz que está más especificado topológicamente, a saber, que en ninguna parte el sujeto está más interesado en el Otro que por ese objeto a." Jacques Lacan - Seminario 16 – De otro al Otro - Clase 16 - 26/3/69

(8) Me interesa introducir un retorno a conceptos saussureanos que permitieron a Lacan establecer sus desarrollos primeros. Uno de los muchos, notable, es el de valor linguistico, que a los psicoanalistas nos falta aprovechar:

"Como la palabra forma parte de un sistema, está revestida, *no sólo de una significación, sino también, y sobre todo, de un valor, lo cual es cosa muy diferente*." "Curso de Lingüística General" p. 196, Editorial Losada, 1959.

"...un término sólo adquiere su valor porque se opone al que le precede o al que le sigue... " idem p. 208.

"...sería creer que se puede comenzar por los términos y construir el sistema haciendo la suma, mientras que, por el contrario, hay que partir de la totalidad solidaria para obtener por análisis los elementos que encierra." Idem. p.194.

"...ni siquiera de la palabra que significa 'sol' se puede fijar inmediatamente el valor si no se considera lo que la rodea..." Idem. p.197.

Como vemos, la obra de De Saussure mantiene una vigencia que debe apreciarse y se ha dejado de lado. "...la lengua no puede ser otra cosa que un sistema de valores puros..." Idem. p.191.

"Cuando se dice que los valores corresponden a conceptos, se sobreentiende que son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los otros términos del sistema. Su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son" - Idem. p.199.

"Si la parte conceptual del valor está constituída únicamente por sus conexiones y diferencias con los otros términos de la lengua, otro tanto se puede decir de su parte material. Lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir esas palabras de todas las demás, pues ellas son las que llevan a la significación. " Idem. p. 200. Igual que para el significante (aspecto material), los "fonemas son ante todo entidades opositivas, relativas y negativas". p. 201.

"...el valor de un término puede modificarse sin tocar ni a su sentido ni a su sonido, con sólo el hecho de que tal otro término vecino haya sufrido una modificación." Idem - p. 203.

Estas citas representan solo una parte de lo que es posible encontrar en la obra del lingüista suizo-francés a poco que se emprende ***una lectura, con fines no linguisticos sino psicoanalíticos, de su obra***.

(9) "En toda invocación, la voz está en causa, como Demanda al Otro, o como mandato superyoico, la invocación quiere tener un lugar en el Otro." Seminario M. Gerez Ambertin 1998.

(10) J. Lacan. Intervenciones y Textos. Homenaje a Margurite Duras – p. 69.

(11) Aun antes de la formulación del concepto de *objeto a* , Lacan dice que el yo "sólo puede identificarse con su unidad en la fascinación, en la inmovilidad fundamental con la cual viene a corresponder a la mirada bajo la que está capturado, la mirada ciega." Y agrega: "Otra imagen es la de la serpiente y el pájaro, fascinado por la mirada. La fascinación es absolutamente esencial al fenómeno de constitución del yo." J. Lacan - Seminario 2 - El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica - Clase 4 - 8/12/54.

Cuando luego desarrolla el concepto de *objeto a*, dice: "¿...qué sucede en la hipnosis? Que en el espejo del Otro el sujeto es capaz de leer todo... lo especularizable. No por nada el espejo... y hasta la mirada del hipnotizador son los instrumentos de la hipnosis. Lo único que no se ve en la hipnosis es, precisamente... la mirada del hipnotizador, que es la causa de la hipnosis." J. Lacan - Seminario 10 - La angustia - Clase 8 - 16/1/63.

Pero entonces ya es otro el concepto *mirada*: "... se nos presenta... como tope de nuestra experiencia, a saber, la falta constitutiva de la angustia de castración." " El ojo y la mirada, ésa es para nosotros la esquizia en la cual se manifiesta la pulsión a nivel del campo escópico", "...es un objeto a (...) evanescente..." que "...deja al sujeto en la ignorancia de lo que está más allá de la apariencia." J. Lacan - Seminario 11 - Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis - Clase 4 - 19/2/64.

Ya no es la fascinación imaginaria, es un "...objeto desconocido..." y subraya "...la ilusión de la conciencia de verse-verse, en la que se elide la mirada." "Si la mirada es entonces este envés de la conciencia, ¿cómo intentar imaginarla?" Idem - Clase 7 - 26/2/64.

"La mirada es el objeto a en el campo de lo visible", "...la mirada opera en una suerte de descendimiento... de deseo... En él el sujeto no está del todo, es manejado a control remoto. Modificando la fórmula que doy del deseo -*el deseo del hombre es el deseo del Otro*- diré que se trata de una especie de *deseo al Otro*... " Idem - Clase 9 – 11/3/64. Es decir, "...dimensión de deseo al Otro, de abertura, de aspiración por el Otro..." J. Lacan – Seminario 13 - Clase 20 - 1/6/66.

M. Gerez, en el Seminario-1998, recuerda que "...en la psicosis la mirada tapa la visión. Los autistas son pura mirada, no pueden ver." Por lo tanto, si al niño autista el *objeto mirada* lo enceguece, impidiéndole ver las imágenes, pese a que la vista, el órgano del ojo, no está afectado, comprobamos entonces que, *al no cumplir la mirada la función de sustentar la visión, el deseo al Otro queda obturado*. La autora ejemplifica el rol de la pulsión escópica en la psicosis: "...el delirio de observación da cuenta de la mirada del Otro..." "...las alucinaciones visuales son pura mirada". Y a nivel de la pulsión invocante, refiere: "Dick testimonia que es pura voz, al punto que no puede hablar. Resultaría necesario en estos casos desprenderse del objeto, y que el significante lleve el objeto a minúscula a los bordes. Por ello, ***en la neurosis, para escuchar la palabra tenemos que enmascarar la voz."***

(12) "...la modulación produce las diferencias, si no hay modulación no se entiende". Idem. M. Gerez.

(13) "...todo el problema descansa en las relaciones del deseo y del goce." J. Lacan - Seminario13 – Clase 22 - 15/6/66.

(14) Idem – Clase 14 - 20-4-66.

(14ª) Ya cerrado este trabajo, encontré un ejemplo paradigmático: «Hitler asumió la jefatura del gobierno... En las escuelas alemanas ganaron protagonismo los retratos del nuevo líder y era obligatoria la transmisión diaria de sus discursos. "A pesar de su larga duración y de que no comprendíamos muy bien lo que decía, nunca nos aburrimos con ellos y nunca dejó de fascinarnos y conmovernos el sonido de su voz. Aprendimos a venerarlo" ». El que cuenta es un niño. La voz (que atrapa) es una palabra vaciada. *Destined to Witness*, autobiografía de Hans Jürgen Massaquoi, citado por revista Viva, del 18/11/01

(15) "...tomados en las fronteras, funcionan a nivel de los bordes del cuerpo, los conocemos bien en la dialéctica de la neurosis." J. Lacan – Seminario 14 – Clase 14 – 15/3/67

(16) "Ahora bien, como quiera que se plasme después la resistencia del carácter frente a los influjos de investiduras de objeto resignadas, los efectos de las primeras identificaciones, las producidas a la edad más temprana, serán universales y duraderos. Esto nos reconduce a la génesis del ideal del yo, pues tras este se esconde la identificación primera, y de mayor valencia, del individuo: la identificación con el padre de la prehistoria personal. A primera vista, no parece el resultado ni el desenlace de una investidura de objeto: es una identificación directa y no mediada, y más temprana que cualquier investidura de objeto." Sigmund Freud - El yo y el ello. T. XIX - III - Amorrortu-1979.

Lacan dirá que: "Dick ni siquiera puede lograr el primer tipo de identificación, lo cual sería un esbozo de simbolismo." "...no hay para él ni otro ni yo..." "Sin embargo, no se trata de una realidad totalmente deshumanizada. A su nivel, ella significa. Ya está simbolizada pues puede dársele un sentido. Pero como ella es ante todo movimiento de ida y vuelta, no se trata más que de una simbolización anticipada, inmovilizada, y de una sola y única identificación primaria que tiene nombre: lo vacío, lo negro. (...) El sujeto no tiene contacto si no es con esa hiancia". J. Lacan – Seminario 1 – Los escritos técnicos de Freud - Clase 6 – 17/2/54.

(17) "Si el deseo del sujeto se funda en el deseo del Otro, este deseo como tal se manifiesta a nivel de la voz. La voz no es solamente el objeto causal, sino el instrumento donde se manifiesta el deseo del Otro. Este término es perfectamente coherente y constituyente, si puedo decirlo, del punto culminante en relación a los dos sentidos de la demanda, sea al Otro, sea viniendo del Otro". Lacan – Seminario 13 – Clase 20 – 1/6/66

Intervenciones en la clínica-discursos del cuerpo

David Szyniak

Todas las cosas son palabras del
idioma en que alguien o algo, noche y día
escribe esa infinita algarabía
que es la historia del mundo. En su tropel
pasan Cartago y Roma, yo, tú, él,
mi vida que no entiendo, esta agonía
de ser enigma, azar, criptografía
y toda la discordia de babel
Jorge Luis Borges

CUESTIONES DE LA CLÍNICA:

En este trabajo centraré mi interés en el análisis del dispositivo psicoanalítico clínico clásico, tal cuál se conoce muchas veces hasta caricaturescamente, relación paciente - analista a partir de la regla básica de asociación libre / interpretación.

Este dispositivo institucionalizado a través de los años por las sociedades psicoanalíticas tradicionales fue puesto en cuestionamiento por la práctica del propio Freud cuando analizada a Catalina en las escalinatas de la montaña o a un niño a través de los relatos (cartas) de su padre. A fuer de sinceridad debemos admitir que cualquier psicoanalista hace en una sesión mucho mas que interpretar, ¿qué analista no ha contado un chiste o ha hecho una recomendación a su paciente en la propia sesión ?.

Puntuaciones, señalamientos, construcciones, escansión son las diversas categorías con las que nombramos las intervenciones del analista. Partiendo de esta práctica, ¿no deberíamos interrogarnos por la lógica de la misma en los diversos tiempos de la cura? Interrogante obturado por la ritualización de una práctica que impulsada por ciertas instituciones Psicoanalíticas cambian libertad y complejidad por un orden cerrado y tranquilizador. Aunque al costo de no poder dar cuenta de los cambiantes desafíos de nuestra época. 2

Ubicar diversos psicoanálisis nos brinda la posibilidad de discrimina r, dentro de la historia del Psicoanálisis la tensión entre lo hegemónico (la ritualización) y lo creativo. Basculación que tiene sus antecedentes en figuras históricas como Ferenczi o Grodeck, sus diversos desarrollos en Bion; Winnicott o Kohut y su realidad presente en las formulaciones de Lacan y su práctica.

Es cierto que el dispositivo clínico 3 psicoanalítico, ha sido reformulado diversas veces por autores que en su afán de incidir en los límites del tiempo de la cura psicoanalítica o aún llevados por diversos "fracasos" en los análisis han retornado a posiciones pre-freudianos creyendo superarlas.

Como las exploro en un libro reciente 3 la temática de lo corporal ha ganado un amplio espacio en el campo de las patologías que casi sin palabras llegan a solicitar nuestra ayuda. Anorexia y Bulimia, Adicciones, Síndrome de fatiga crónica, Depresiones, Sindrome de Pánico, Trastornos Psicosomáticos con sus singularidades parecen multiplicarse a diario. Signos que se muestran en el cuerpo, diversos a los síntomas, a las inhibiciones o a las diversas formas de angustias que nos legara la teoría Freudiana. ¿Ropaje de época de las mismas estructuras?, ¿cambios en la clásica tripartición neurosis, perversión, psicosis?

Interrogantes que conmocionan los saberes heredados e impulsan a llevar la teoría y la lógica de la práctica a sus límites para encontrar ahí los atisbos de nuevas producciones.

En el legado Freudiano nos interrogan sus límites cuando en "Análisis terminable e interminable" nos propone dos escollos insalvables: la angustia de castración en los hombres y la envidia al pene en las mujeres. Formas corporales que Freud nos susurra fueron dejadas de lado por sus desarrollos, lo

económico, lo energético, no tuvo el mismo esfuerzo que lo tópico y lo dinámico nos recuerda el fundador del psicoanálisis.

Freud reinventa "lo corporal" pero no lo desarrolla. Tensión en la teoría que Lacan retoma a su estilo con la creación del "objeto a". Es este mismo autor quien en la fase final de su obra revaloriza el registro de lo real. ¿Energía y real serán maneras de nombrar algo de lo inasible?

¿Y ESA MELODÍA?

A merced del cuerpo.....
había quedado reducida a su miedo,
a la rabia de sus entrañas,
al miedo del agua que oía caer.....
Milan Kundera

Carlos me consulta por su desgano y apatía. Es un hombre alto que promedia los cincuenta años. No cree que un nuevo análisis lo pueda ayudar sin embargo ha llegado a estas entrevistas. No es su primera experiencia. De las anteriores se encuentra defraudado.

Sobre el final de la primera entrevista me comenta que hace seis meses le encontraron un cáncer de pulmón, que fue sorpresivo. Que ahora los médicos le dijeron "que está todo bien", que él salió contento y fortalecido de la operación repentina, que ahora tiene tres cuartos de pulmón menos. Que fue de un día para el otro sin señales previas, solo ese día "la sangre". ¡Ah si en los últimos treinta y cinco años me fume todo!. Ahora dejó el cigarrillo. Su voz resonaba vacía; metálica; uniforme.

Continuaron las entrevistas. El "efecto entusiasmo" de la salida de la operación/corte declina rápidamente. En las siguientes entrevistas sitúa su desgano y apatía por decepciones reiteradas con su trabajo y su ex mujer. Ha transitado los últimos años de su vida cambiando de empleo. Al poco tiempo de instalado en uno de ellos una pelea sin atenuantes con su jefe, lo coloca de vuelta en la búsqueda. Las entrevistas orillan el decir de su jefe actual quien promete reubicarlo en un puesto mejor. Al pasar relata que se ha casado hace dos años. Su mujer busca un hijo, él accede, pero no sabe si lo desea. Rebeldía y Sumisión se alternan en una tendencia declinante.

Situemos nuevamente el recorte clínico en relación a mis interrogantes ¿Son posibles las Intervenciones Corporales en Psicoanálisis? ¿En qué momento del tratamiento? Estamos en un primer período de entrevistas ¿Cómo situar lo transferencial?

El cuerpo de Carlos ha dado un grito. Sabemos de las "dificultades transferenciales" que presenta el "Fenómeno Psicosomático". El recorte nos demuestra una combinatoria, a la manera de "un collagge", síntomas y signos, formaciones de objeto "a" y formaciones del inconsciente que hacen parte de este cuadro. No es mi intención en este texto discutir las diversas posiciones del "Fenómeno Psicosomático". Siendo una inscripción directa, ¿podemos pensar que una marca no significante (o sea por la vía simbólica) produzca una lesión? ¿Podemos suponerlo como algo incrustado en el Cuerpo por no haber pasado por el Inconsciente?4 Desilusión amarga la de Carlos que deja en Otro LAS DECISIONES DE SU VIDA hasta explotar en cólera que se disipa como una lluvia de verano. Cólera separadora; a condición de ubicar de que separación se trata. "Estoy cansado". Parece condenado a repetir.

Sus relatos alternan episodios de pelea feroz con un desconocido por una infracción de tránsito sin importancia o las ganas de no hacer nada "quedarme tirado en la cama". Esta semana hice tal cosa y tal otra recita como repitiendo los mandados encomendados. "Estoy cansado" repite al comienzo de una nueva entrevista y comienza a enumerar las cosas que hizo. Mi distracción, atención flotante conceptualizarán algunos, me ubica silencioso mirando hacia otro lado. La larga enumeración de mandados realizados en la semana; rellena el aire que comienza a teñirse de una melodía "in crescendo". Sus ojos que muchas veces aparecían fijados en mí habían tomado un tinte rojizo casi colérico. El sonido resuena como una increpación, mi silencio como distraído es respondido con un violento incremento en la vibración del tono de su voz, cuando finaliza parece "mas cansado".

Pienso en alguna condición básica para proponer a este paciente un análisis. Problemáticas que se disipan en la ausencia de una rectificación subjetiva.

La omnipresente mirada del "Otro", lo convoca a un goce excesivo. Lógica de las Intervenciones que por su operación permita una primera instalación de un "esbozo de rectificación subjetiva".

Repetición de una escena que se había comenzado a configurar en las entrevistas anteriores. Mi distracción, la sustracción ocasional de mi mirada se dio concomitante con el incremento, casi diría con la exacerbación de un cuadro, que había quedado petrificado en su desarrollo. Tal vez fuese mi "propia prisa" en encontrar en Carlos esa rectificación subjetiva, implicación mas allá de la queja por lo que el "Otro" le hace, o mi propia mirada escrutadora que operaba a la manera de un semejante, o ambas que congelaban el acontecimiento.

La posición analista posibilita la producción de un intervalo, juego de la presencia-ausencia como una terceridad ordenadora. Le propongo volver a contarme lo mismo con los ojos cerrados tarareando melodía e intensidad pero sin palabras. Sorprendido acepta la invitación, la entonación suena parecida, en el camino se dibuja una sonrisa que se va delineando con mayor nitidez.

"Parece que le estoy contestando a mi vieja". "No hiciste lo suficiente". "Siempre safas". "Siempre perdes el tiempo y no te dedicas lo necesario". "Ay donde llegarías si te dedicaras".

"Tu debes" palabra privada de todo sentido: los sonidos de un canto materno resuenan, pulsión parcial como eco en el cuerpo, Carlos hace ruido para intentar separarse de la melodía del Otro primordial. "Está cansado" de esta melodía. Así es como recuerda a su padre muerto hace veinticinco años. La experiencia de la voz del Otro en el análisis es también experiencia del sujeto dividido ¿el acontecimiento producido en la transferencia abrirá nuevas discursividades? ¿Interrogantes que permitirán su entrada en análisis?

La voz se separa de la respiración porque la voz no se fuma, nos dice J. Bergés 5 aclarando que en su nacimiento la voz es un objeto que está dos veces separado del cuerpo. Se separa de la respiración, de esa respiración que reverbera luego en la escucha y se separa del aparato bucal donde resuena la voz. Carlos habla como eco del decir del Otro, pero en clave de negación. Detenerse en la posibilidad de escucha de la enunciación, que no es sólo código significante sino que también son ritmos, melodías, sonidos, entonaciones; abre el campo al retorno de una melodía inconclusa. Intervalo entre voz y escucha como lento desmontaje de la pulsión invocante. Prisa pulsional que en su empuje busca su fin para recomenzar. La voz es también goce local. Demanda de lo pulsional que nace en el Otro. Su "desgano", duelo incompletado es una creación en un mal lugar. Impotencia de ocupar lugares paternos por no soportar lo imposible del lugar.

Discurso que se anuda en hebras, intervención por la hebra corporal. Las Polifonías de lo desconocido, lo no reconocido, lo renegado requieren operatorias diversas a aquella de la interpretación. Lo "no sabido" operando en la cuerda entre lo real y lo imaginario anudado a lo simbólico. ¿Será pasar el goce congelado en el cuerpo a formaciones del Inconsciente? ¿Cuál es el valor clínico de estas percepciones?

LO CORPORAL

Hablamos de cuerpo
como adjetivo no como sustantivo
Emanuel Levinas

Propongo pensar la práctica y la lógica de "intervenciones corporales", que a la manera de otras formas de intervención puedan resultar "eficaces" en diversos momentos de un tratamiento y en determinadas estructuras clínicas.

Como lo proponía en el trabajo presentado en la reunión de Convergencia; pienso las Intervenciones Corporales como una manera de "saber hacer" allí donde lo inefable, lo repetitivo, no es producto del avance de nuestro trabajo sino un momento de detención.

"Fijación del analizante" a una manera de situarse en su distribución libidinal, ya sea que ésta lo esteriotipe, lo sintomatice, lo inhiba o lo mortifique en signos que no se deshacen con6 las asociaciones libres y el "equívoco" de nuestra interpretación. La noción de lo "corporal" alude así a una manera de concebir los cuerpos donde los ritmos del movimiento, gestos repetitivos, maneras de escuchar, melodías del hablar, estilos de percepción, formas de silencio, pulsaciones de la respiración, etcétera, no deben ser pensadas como signos de un código a descifrar. Sino más bien, que para nosotros como analistas, conforman parte de un discurso, una manera de anudamiento, formas de ligadura que aún a veces, sin palabras nos proponen variantes del lazo social. Reafirmo entonces, que las formas de "intervención corporal" no son sin anudamiento significante, aunque no se restringen a éste. No creo estar presentando ninguna novedad a nuestro oficio, sino más bien puntuando la posibilidad de sensibilizarnos a un cierto tipo de "Intervenciones" que nos permitan avanzar en el "Saber Hacer" de nuestra práctica.

Freud abandona algunas de estas experiencias para dar paso al dispositivo básico con el cuál se conoce el psicoanálisis, a veces hasta caricaturescamente: asociación libre-interpretaciones, dejando lo abreactivo catártico del lado del trabajo transferenci al, no obstante esta formulación en "Nuevos caminos de la terapia Psicoanalítica". Freud nos aclara paulatinamente "va cobrando certidumbre, de que las variadas formas de enfermedad que tratamos no pueden tramitarse mediante una misma técnica". 7

Sostengo así una tesis de base, lo corporal no es el organismo. Intuición a la que contradictoriamente Freud había arribado; pero que encuentra nuevos desarrollos en la última parte de la obra de Lacan y su aplicación del nudo Borromeo. Sin embargo tal vez sea en el Arte donde el concepto de lo corporal encuentra su potencia y su límite.

¿Qué es lo que se revela como escencial cuando todos los sueños sociales, políticos, e (inclusive) los religiosos se terminan totalmente para el hombre? se pregunta Milan Kundera introduciéndonos en la obra del pintor Francis Bacon.

"El cuerpo", responde Bacon. Pero los cuadros del pintor nos devuelven el horror.

El cuerpo humano tiene un carácter accidental; figuras con ojos en las rodillas o con tres manos. ¿No es acaso este cuerpo accidental e impredecible alejado de la fisiología el que nos propone Freud con su noción de cuerpo erógeno, cuerpo libidinal?

En el tercer momento de su enseñanza, J. Lacan nos propone una dirección: "ceñir lo real". "La praxis del analista no reside en interpretar lo inconsciente pues debe tocar un pedazo de real"8, nos dice R. Harari, intentando puntualizar la dirección en este tercer momento.

Lacan también nos advierte en RSI hablando de sus tres registros: "imaginario de cuerpo, lo que se cogita. No hay que creer que yo ponga el acento sobre lo simbólico, lo que se cogita es de alguna manera retenido por lo imaginario como enraizado en el cuerpo"9.

¿Son posibles las intervenciones corporales en la clínica psicoanalítica? Si lo fueran, ¿cuáles serían su lógica y su estatuto? Interrogantes fecundos a condición de soportar nuestra práctica aun fuera de las ritualizaciones tranquilizadoras que han servido más como bunker de corporación que como crisol de formas creativas. ¿Sería posible sumar este tipo de intervenciones a otras diversas como cuando como analistas contamos un chiste, recomendamos una película o un libro o proponemos un corte de goce pulsional?

Lo intraducible del cuerpo muchas veces nos invita a que seamos traductores o sea traidores. Traicionar la ritualización es una manera de mantenernos fieles a este deseo imposible, el de ser analistas.

Notas

2 Consultar I. Vegh "Las intervenciones del analista", seminario dictado en la Escuela Freudiana de Bs. As en 1990.

3 Ver "Discursos del Cuerpo Intervenciones en la Clínica" de Lugar Editorial. Cap. III, IV y V.

4Ver Haydee Heinrich "Cuando la neurosis no es de transferencia" cap. IV. Homo Sapiens (1996). Rosario

5 Ver E. Levin "La infancia en escena" Nueva Visión Bs.as. Pag 70. 1996.

6 Ver David Szyniak "No basta con palabras ¿Intervenciones corporales en la clínica?". Ed.CEB. Serie Estudios N°5

7 Ver S. Freud "Nuevos caminos de la terapia en psicoanálisis".Vol. XVII. Pág.161.Amorrortu Editores.Bs.as

8 Ver R. Harari ¿Cómo se llama James Joice?.A partir de"El sinthoma"de Lacan. Amorrortu Editores. Bs. As. 1995. pág. 258

9 Ver J. Lacan, seminario XXII RSI. Publicado por EFBA. Pág. 136

Los sueños y los soñantes

Mariela Weskamp

Los invito a que me acompañen e imaginen distintas voces que, seguramente, de una u otra forma habrán escuchado al pasar, y que nos dicen del sueño de distintos modos:

Quizá en un taxi:

> *-"Ud que es psicóloga, ¿qué quiere decir soñar con serpientes?"*

Tal vez en un casino:

> *-"Voy a jugarle al 43, lo soñé anoche".*

De relatos familiares:

> *-"Mi tía asegura haber visto en sueños a todos sus hijos en el primer mes de gestación. Por eso en el momento de nacer ya los conocía y sabía su sexo."*
>
> *- " A mi abuela la visita su abuelo en sueños y siempre le avisa lo que va a pasar"*

Posiblemente en algún bar de Buenos Aires:

> *-"Anoche tuve un sueño extrañísimo, lo tengo que llevar a análisis".*

En realidad, fue la voz de Borges quien me sugirió el tema de este trabajo, al escucharlo decir: *"los sueños son la forma estética más antigua de todas*. *Parece que los hombres siempre han soñado"*. [1]

Agrega que en otros tiempos **no se distinguían los sueños de la vigilia** y que ésto mismo ocurre con los niños, quienes tampoco distinguen bien los sueños de la vigilia.

Borges recuerda cuando le preguntó a un sobrino qué había soñado y el niño le contó: *"yo soñé que me había perdido en un bosque y ví una casita de madera, entonces fui a la casita, la puerta se abrió y saliste vos".* En ese momento interrumpió el relato y le preguntó intrigado, *"¿Qué estabas haciendo vos en esa casita?"*

Los sueños son su relato, relato que es en relación a la posición subjetiva del soñante pues es la lectura que el soñante hace de esta escritura jeroglífica cuando se lo cuenta a otro. El relato está dirigido a otro.

Cómo lo cuenta, a quién se lo cuenta y para qué, depende de la posición del soñante. Posición que se puede ubicar en relación a: esquemas culturales, tiempos de constitución subjetiva y tiempos de análisis.

La actitud frente al sueño varía según la cultura que habite al soñante. Se podría pensar inclusive que el modo de interpretar la experiencia podría variar el modo de la experiencia misma.

Para hablar de occidente, lo más cercano a nosotros, me remitiré a la actitud que tuvieron los griegos, durante un tiempo, frente a la experiencia onírica.

Siguiendo a Dodds parece que, por el lenguaje que utilizaron los griegos al describir sueños de todas clases, el soñante aparece como el receptor pasivo de una visión objetiva.

De hecho, los poetas homéricos no hablaban de **tener** un sueño sino siempre de **ver** un sueño.

Se decía del sueño no sólo que visitaba al soñador sino que se colocaba sobre él.

El **sueño** aparecía como **objetivo**, visionario, como algo que no dependía del que sueña.

Era algo que se imponía desde afuera y no lo implicaba.

Según Dodds, la distinción fundamental que los griegos hacían en relación a los sueños era separarlos en significativos y no significativos.

Los significativos eran de varios tipos:

-El sueño simbólico, una especie de acertijo a interpretar.

-El *Hórama* o visión, representación previa de un acontecimiento futuro.

-Y el *Khrematismòs* u oráculo en donde un personaje importante para el soñador revelaba lo que iba a suceder o lo que debía o no hacerse. Este personaje podía ser un antepasado o un Dios.

Entre los griegos, como en muchas otras culturas, se empleaban técnicas, como la incubación, el ayuno, la automutilación o el aislamiento, para provocar estos sueños divinos.

Estos sueños podían ser vistos mientras se dormía, en la vigilia o en un estado intermedio. Como cuando Arístides experimenta la presencia del dios y dice: "*Era como si se le tocara, una impresión de que estaba allí en persona, uno estaba entre el sueño y la vigilia, quería abrir los ojos pero temía que el dios se retirara, escuchaba cosas como en sueños, otras como en la vida de vigila. ¿Qué ser humano podría expresar con palabras esta experiencia? Pero cualquiera que haya pasado por ella compartirá mi conocimiento y reconocerá este estado de espíritu."*

El sueño portaba un mensaje del Otro y el soñante se prestaba para recibirlo. La función del soñante era transmitir el mensaje, y éste no lo implicaba en absoluto.

Pareciera que quien puso al sueño en un lugar más cercano a como lo pensamos fue Heráclito, con su observación de que, en el sueño, cada uno de nosotros se retira a un mundo propio.

A partir de fines siglo V vieron en el sueño significativo una prueba de las facultades innatas del alma, que ésta podía ejercitar cuando el sueño las liberaba del cuerpo -concepción que tendría que ver con la influencia órfica en la cultura griega-. Aparece el interés por interpretar el sueño simbólico particular, *oneirkritiké:* técnica de desciframiento que depende de la clave de cada "Libro de Sueños".

Podría decirse que, a mayor consistencia del Otro, menor implicación subjetiva. Tiempos de la relación del sujeto al Otro que encontramos tanto en el siglo IV como en el año 2001.

Pasemos ahora a **Freud**, quien revela el secreto de los sueños y el método de la interpretación a partir de su propio testimonio.

En la 8ª Conferencia nos dice que estudia los sueños de niños menores de cinco años porque nos pueden enseñar sobre la esencia del sueño.

Encuentra que lo característico de ellos es que no aparece aún la desfiguración onírica, que es lo que hace que el sueño resulte ajeno e incomprensible. Por lo tanto no es necesario traducirlos, ya que en ellos coinciden lo manifiesto y lo latente y no es preciso recurrir a la asociación libre para sacar a luz lo inconsciente.

Al no haber trabajo de censura sobre el deseo, éste no se enmascara, y el sueño es el cumplimiento directo, sin desfiguración, de un deseo.

La diferencia con los sueños de los adultos es que para comprenderlos **no es necesario indagar al niño**. Sí es importante saber algo de su vida, ya que alguna experiencia vivida el día anterior nos ayuda a explicar el sueño.

Esto marcaría una distinción en relación a la temporalidad: en el sueño del niño se realiza un deseo actual en tanto que, en el adulto, está en juego lo actual y el retorno de lo reprimido.

Me parece importante tomar en cuenta esto que dice Freud: no es necesario el relato del niño para la comprensión del sueño. De estos datos del día anterior, podemos enterarnos **a través de los padres.**

De eso se trata, cuando **Lacan** nos habla del sueño de Anna Freud, para hacer una distinción entre los sueños de los niños, y los sueños de los adultos.

Señala que, en éste, se revela un primer estado del deseo en el sueño, ya que el mismo se dice sin deformación.

Recordemos que conocemos este sueño a través del relato de su padre, el mismo Freud, que escucha a Anna hablando mientras duerme.

La niña tiene diecinueve meses y dice "Anna Freud, fresas, frambuesas, bollos, papillas" .

Nombra todo aquello que se le había prohibido comer el día anterior, demanda enérgicamente al otro lo que le fue negado, y en esta serie metonímica se trasluce su deseo.

Los objetos aparecen todos juntos, yuxtapuestos, en posición de equivalencia.

Éste es el fenómeno esencial. La metonímia es inicial y hace posible la metáfora, pero la metáfora es de grado distinto. La metáfora es posible como efecto de la represión.

El niño pequeño no construye aún metáforas ni las comprende. Por eso su deseo es transparente para los otros, se muestra sin veladuras.

La frase comienza con el nombre de la persona: Anna Freud. Estamos en el plano de la nominación ya que, un sujeto se anuncia, y enuncia su serie. Articulación que denota un primer tiempo de la operatoria de la represión.

El sujeto humano, cuando comienza a apropiarse de la palabra, se implica en este acto, se cuenta. Pero en estos tiempos iniciales no puede diferenciar ese yo sujeto del enunciado, del yo sujeto de la enunciación.

Esto sucede porque aún no tiene lo que le hace falta. El sujeto se cuenta pero no puede descontarse. El yo de la enunciación no es aún sujeto de un proceso de enunciado.

Aquí Anna se nombra como es nombrada; el Otro habla por su boca.

Lacan se pregunta: "¿Hay algo más primitivo como expresión directa de un deseo, que lo que Freud cuenta sobre su hijita menor, Anna?".

La forma que toma el deseo en este sueño infantil es diferente a la forma del deseo del sueño en el adulto, que aparece como más complicada para la interpretación.

Esto ocurre porque la represión no operó aún, borrando al sujeto a nivel del proceso de la enunciación.

¿Qué es necesario que suceda para que pueda producirse la represión?

Como toda palabra es discurso del Otro, el lugar donde este discurso se sostiene inicialmente es en los padres. Por eso el niño, en un inicio, cree que sus pensamientos se transparentan, no sospecha que no puedan saber sobre ellos.

En algún momento descubre que el adulto no sabe todo. Se abre la dimensión del no saber.

Tiempo en el que se descree de la magia de los magos, se esconderán algunas cartas, se podrá mentir.

Salida a la fantasía, al sueño, escondites posibles para el deseo.

El niño se las tiene que ver con lo que es prohibido, dicho que no. Descubre que la verdad del deseo no puede decirse porque ofende la verdad de la ley y entonces la censura.

Pero también se da cuenta de que el dicho que no, si es dicho es dicho. El "yo no digo" es la frase en la que el sujeto se constituye. Diciendo que no se dice, se dice, y ésta es la propiedad más radical del significante.

Quién no reconoce el placer en la voz de algún niño dicendo: "papá ¿no es cierto que no se puede decir *boludo*?"

Luego el sueño dirá lo que no debería ser dicho y entonces el deseo del sueño es la marca de una represión.

Para Lacan, lo que caracteriza el deseo del sueño en el niño, en estos tiempos, es que *"algo no está todavía terminado, precipitado por la estructura, algo no está todavía distinguido en la estructura....."* [2]

Creo que lo que señala como lo no distinguido aún, es el fantasma, que sostiene al deseo y que no precipitó aún sellando la estructura

No es casual que sepamos de este sueño "transparente" a través del padre de Anna. Freud **sabe** sobre el deseo de su hija que aparece desnudo para sus oídos. Está doblememte implicado en su escucha, sabe de la prohibición ejercida, y este sueño le presta la letra necesaria para avanzar en su teoría.

Es a través de su palabra que la escuchamos, no hay relato del soñante. Pero, ¿podría ser de otro modo en este tiempo del sujeto?

Durante un tiempo el niño está tomado en esta alternancia de ser hablado, apropiarse de la palabra y decir algo en su nombre.

Alternancia que los niños pequeños cuando dicen de sus sueños dejan entrever, y me permiten escuchar en la clínica tiempos de la relación del sujeto al Otro.

Momentos en los que no hay una clara distinción entre el sueño de la vigilia.

Tiempos en los que no hay desfiguración onírica.

Otros en los que sí la hay, hay metáfora y se cuenta el sueño como lo soñado mientras se dormía.

Algunas veces el niño se pregunta sobre el material de sus sueños, pero generalmente no lo hace, el sueño no aparece como un enigma a ser descifrado. Si lo cuentan es porque molesta, y piden que "se los saque". No se preguntan qué dice el sueño de sí mismos. No hay interrogación sobre el relato.

Muchos niños, al invitarlos a hablar sobre sus sueños, los dividen en lindos y feos. Los lindos no aparecen como muy importantes, como dignos de ser relatados, a veces son simplemente una continuación de la fantasía diurna.

Los feos tienen en general la forma de la pesadilla. Pesadillas que aparecen durante un tiempo muy largo de la niñez y que podrían pensarse como un tiempo de respuesta a la pregunta sobre el deseo del Otro: ¿qué quiere el Otro de mí?

Angustia ante la presencia del objeto que se es para el Otro. Angustia que emerge porque este lugar se interroga. Señal de un corte en relación a que hay un goce a perder y un deseo por venir.

Un paciente que tenía una madre voraz, voracidad que su enorme cuerpo denotaba, soñaba reiteradamente que una *ballena* se lo comía. Sueño que contaba con mucha angustia.

Lo que a mí me resultaba obvio de este desplazamiento metonímico, a él no lo implicaba en absoluto, él no podía pensar nada en relación a esa ballena y lo único que me pedía es que le *"saque esos sueños feos"* que lo molestaban.

Esto sucedía en un tiempo del tratamiento en el que se vislumbraba un avance en la separación de su madre en la que estaba preso.

Creo que este tiempo de no implicación tiene que ver con avatares transferenciales y con tiempos del análisis pero también, y esto es lo que me interesa destacar, con tiempos de la constitución subjetiva en donde implicarse en el sueño no es posible aún por estructura. Porque hay algo que no está terminado todavía, precipitado en la estructura.

Invito a Juan, que tiene cuatro años, a hablar sobre sus sueños.

- Me dice: *"Sueño con solapas".* Pregunto qué son las solapas. Como respuesta toma un lapiz y un papel y las dibuja (hace algo que **a mí** me parece un fantasma).

Al interrogarlo no puede decir absolutamente nada.

Yo tampoco digo.

Solamente si el soñante hablara, **"solapas"** sería un jeroglífico a descifrar. Si pusiera "solapas" en un discurso tendría valor de letra, de lo contrario el contenido de este sueño es imposible de interpretar. Es el discurso lo que permite que el contenido manifiesto se inscriba como letra.

La lectura es función del sujeto. Si las solapas son solapas y punto, no hay lectura posible, no hay descifrado posible.

Podríamos decir inclusive que no hay realización de deseos si no hay relato e interpretación del sueño. Retomando el clásico sueño de Anna: ¿qué deseo está en juego?, ¿el de Anna?, ¿el de Freud?

-Tiempo después recibo un llamado de la mamá de Juan. Ella está embarazada de una nena. El niño le dijo que el bebé va a tener dos cabezas y, como ella le adjudica poderes adivinatorios, está terriblemente angustiada, debe repetir la ecografía. Su hijo debe saber. Me cuenta que él últimamente tiene pesadillas y que sólo se duerme si es con ella en la cama grande. Ella le explica que esos monstruos no existen en la realidad sino en sus sueños pero no logra calmarlo. Me pide ayuda, no pueden sacarlo de la cama.

Llega el niño. Me dice que quiere que su hermano sea varón. Además que *"es dos cabezas"*

No quiere hablar más, me pide jugar a la Oca.

Iniciamos el juego y me avisa con toda seguridad qué número me va a salir en los dados.

"dos".

(Rogué que el azar no me jugara una mala pasada).

Cae en cinco

Digo*: "te equivocaste, no se puede adivinar lo que va a pasar".*

Entonces me dice que quiere contarme algo, tiene sueños.

- Sueños de los malos, otros gigantes.

-¿Por qué tenés esos sueños?

-Porque sí.

-¿Qué hacés?

-Le digo a mi mamá y a mi papá.

-¿Qué hacen?

-Me cuentan el sueño que yo soñé.

-¿Cómo saben?

-Saben.

-¿Con qué soñás?

-Monstruos que hacen cosas malas, como un monstruo nene. Es gigantoske, pega.

-Me parece que tenés miedo de un monstruo nene, por eso decís de las dos cabezas".

-Sí.

-¿Existen los monstruos?

-No, en las películas, (dice mi mamá). También existen un poquito acá después se van. Aparecen cuando duermen mi mamá y mi papá. Existen en mi casa cuando yo cierro los ojos. Cuando se despiertan los papás ya no existen más.

-¿Existen o los soñás?

-Existen.

-¿Los ves en la casa, en tu pieza o sólo los ves cuando soñas?

-Los veo soñando. Existen en mi casa, se van cuando viene un grande. Están sólo cuando duermo. Si están durmiendo se llevan a las personas, si no están durmiendo no las llevan. Cuando abro los ojos los veo y los patio fuerte y les sale sangre.

Me cuenta que duerme en la cama de la mamá y que el papá se queja porque le queda un lugar chiquito, tan chiquito que casi se está por caer.

El supone aún que el Otro sabe, que conoce sus pensamientos. Los monstruos aparecen cuando sueñan los padres, al tiempo que, cuando cierran los ojos, se puede soñar.

Algo de la represión no operó aún y por eso, si sus padres se duermen, aparecen los monstruos y los monstruos están en sus sueños y también en el despertar.

Pareciera que, cuando la metáfora no opera aún con toda su eficacia, no hay una clara distinción entre los registros, todos se funden en un gozoso abrazo.

Porque: ¿Quién sueña con monstruos?, ¿quién le teme a los monstruos?, ¿quién no sabe qué hacer para sacar al monstruo de la cama compartida?

Distinción entre los registros que, más allá de cada historia, dependen siempre de tiempos para encontrar su diferencia.

¿No es esto acaso lo que le sucede al sobrino de Borges?

Cómo intervenir a partir del relato de un sueño depende de la posición del soñante, del analizante en nuestro caso. La interpretación de un sueño, vía significante, será eficaz cuando el analizante pueda encontrarse representado por esta formación del inconsciente.

Cuando la palabra no se hace propia, cuando se está capturado en fantasmas ajenos, el relato de los padres se entrama con el relato del niño para la lectura del sueño. Red en la cual los relatos se entremezclan, se cruzan, como si hubiera una continuidad en el discurso que es sólo uno.

A la espera de un fantasma propio al sujeto, el relato se puebla de otros fantasmas y escuchar a los padres precipita la interpretación. Interpretación que deja caer al niño de este lugar en el que está retenido y le abre otras puertas para salir a jugar, a fantasear, a soñar.

Para finalizar, y ya que Borges habla de su sobrino, traigo al mío que parece estar vislumbrando la experiencia del inconsciente. Casi como un regalo para mi trabajo, días antes de cumplir cuatro años, estaba sentado en el auto, y mirando al cielo con gran concentración me dijo: *"¿viste tía Meme?, uno no elige lo que sueña, lo que toca, toca".*

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

Notas

1 Borges, Jorge Luis: "Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires". Ed. Agalma

2 Lacan, Jacques: "El deseo y su interpretaciòn". Clase 03/12/1958. Inèdito

BIBLIOGRAFIA

Lacan, Jacques: "El deseo y su interpretaciòn". Inédito.

Dodds, E.R.: "Los griegos y lo irracional". Ed. Alianza

Borges, Jorge Luis: "Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires". Ed. Agalma

Freud, Sigmund:" 8º Conferencia. Sueños de niños (1915-1916). Ed. Amorrortu

Freud, Sigmund:" 29ª Conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños". Ed. Amorrortu

La vida de lucha de Clodomira Thompkinsons

Gustavo Etkin

Clodomira me procura porque es una super médica – la Dra. Thompkisons – pero quiere saber quien es Clodomira.

Porque Clodomira sufre.

Sufre, por ejemplo, cuando vuelve muy mal de la pequeña ciudad del interior donde vive su família, que va a visitar una vez por año, en Semana Santa. Sufre porque todos son pobres, desgraciados y, fundamentalmente, ignorantes. Ahí llega con el auto lleno de regalos y con dinero. Y todos esperando su llegada. Sufre por ellos, por verlos asi, carentes. Ella dá lo que les trajo y, como siempre, vuelve arrasada, triste. A veces, cuando me habla de eso, llora.

Respecto a su família, dice que es una *mutante*. Una mutante que vino solita para la capital, estudió, entró en la facultad. Se recibió de médica.

Dice que la madre no le daba bola a los hijos, que hubo *falta de madre*. Que al padre lo llama *coentro*, aquel condimento adicional del cual se puede prescindir. El casamiento entre ellos fué *por conveniência.....sin afecto.* Pero cuando se recibió de médica, ella realizo el sueño de su padre.

Es una mutante, também, porque – a diferencia de su família interiorana – tiene un gran saber. Está siempre actualizada leyendo revistas como *Veja, Isto É*, y periódicos. E además de medicina sabe psicoanálisis e filosofia, por lo que una vez me informa que Carlos Marx era *un filósofo ruso.*

Tiene alrededor de 40 años (no está segura de la edad por *un problema que sucedió en el Registro Civil)* pero, después de aclararme que la edad biológica es diferente de la edad cronológica, afirma con certeza que por su edad biológica ella es joven. Y continuará siempre joven porque sabe como cuidarse.

La causa de su sufrimiento no es solo la carencia de su família. Es, también, haber pasado 11 años con aquel que llama *el otro analista*. Se autorecrimina, por eso, como *masoquista*, lo que durante mucho tiempo fué una de sus principales quejas. El *otro analista* la llamaba de *histérica*, le decia que lo queria seducir, que no servia, que estaba equivocada. Le discutia y la cuestionaba. Y también, muchas veces, la hacia esperar mientras se quedaba hablando y riendo con las secretarias. Con él era una lucha constante.

Se fueron delimitando dos áreas de quejas repetidas: la de las *secretarias* y la de la *academia de gimnasia*

La academia, dice, es *un lugar de guerra, de lucha*. Ahí casi todas las mujeres la envidian. No la saludan ni conversan con ella. Le cierran la cara. Porque ella es la mejor. La que mejor hace los ejercícios. Una vez sentió una *sensación de triunfo* cuando el profesor la hizo pasar al frente para mostrar a las otras como se debian hacer los movimentos. Envidian no solo su capacidad para ejecutarlos sinó también su belleza. Es en la academia que una paciente mía le habla de mí.

Con las secretarias la queja es otra: son todas – siempre – *incompetentes*. Por eso se ve obligada a *hacer todo*. Ocuparse de todo. Porque ella es una empresa. –*"Yo creé una cosa que funciona: la empresa"*. Registrada como empresa, tiene muchos convenios. Y también tiene que hacer todo, ocuparse de todo, porque está siempre llena de pacientes. Trabaja mucho, desde la mañana a la noche. Apenas tiene tiempo para almorzar. Continuamente llegan pacientes procurándola, porque ella es muy buena médica. Y asi, con el consultório constantemente lleno de pacientes, no tiene descanso. Por eso habitualmente llega a la sesión quejándose de que está *agotada.*

A veces comenta que, para ella, la vida – no solo en la academia – es una guerra, una *lucha continua,* pero de la que sale siempre victoriosa.

Una vez colocó sus cuadros en el corredor del edificio donde está su consultório. Todos, obviamente, muy buenos. El encargado se lo prohibe. Ella dice que es envidia, como en la academia, porque todos os consultórios están vacios, pero el de ella está siempre lleno.

A los ocho años trabajó como moza de recados en un prostibulo. Veia esas mujeres que parecian felizes, sempre sonrientes. Tiene, en su casa, una colección de corsets de ellas. Comenta con indiferencia: - *Tal vez me gustaria ser una prostituta como ellas.*

Cuando decidió que no podia continuar virgen, solo tuvo una relación sexual, por la que pagó a un hombre que se ofrecia en un anúncio del diario. Fué *doloroso y desagradable..* No lo llamó nuevamente porque se dió cuenta que *queria aprovecharse* de ella. Antes, en un congreso, quando estaba en el auto de un médico por el cual sentia *deseo* y se presento la possibilidade de coger, comenzó a llorar de miedo y no pasó nada. Es que el contacto afectivo con los otros le dá miedo. Entre ella y los demás *hay un abismo*.

Es asi que hay dos lugares de trabajo y lucha: la academia y su consultório/empresa. En ambos muestra – y demuestra – que ella es la mejor. En la academia ostentando su belleza y juventud biológica, no cronológica (de vez em quando me informa que son edades diferentes) y saliendo victoriosa en la ejecución de todos los ejercícios. En el consultório, no solo siendo muy buscada por mucha gente como excelente médica, sinó también mostrando a las secretárias como ella siempre tiene que hacer todo - y siempre bien hecho – por la incompetencia de ellas.

Afirma, cada tanto, que la medicina la salvo de la *esquizofrenia*, de la *psicosis*. De ser una *serial killer*. Con el tiempo, dice que tiene dos objetivos en su vida: escribir un libro (que no duda será muy bueno porque ella es una gran escritora) y viajar a Paris.

Al principio me fué fácil recordar las tres alternativas de Freud para la sexualidade femenina. La actitud femenina normal, que toma al padre como objeto, la auto afirmación de su masculinidad amenazada y la que – obviamente – parecia corresponder a las quejas de Clodomira: la renuncia a la sexualidad en general. Asi, Clodomira oscilaria entre una incansable y desafiante posición activa, y la des-sexualização. Posición histérica donde - siempre elogiada - es *procurada e desejada por sua beleza e seu saber*.

Sin embargo, estaba equivocado. Habia algo extraño en el habla de ella y en la forma como escuchaba mis pocas tentativas de intervención.

Siempre llega con su blanco uniforme de médica. Solo una vez, en las primeras entrevistas, vino con ropa de calle, y pollera muy corta. Fué cuando me dijo que el *otro analista* le decía que *estaba queriendo seducirlo.* En la entrevista siguiente se levanto de repente de la silla, y se dirigió al divan. A partir de entonces queda sentada en él, apoyada contra la pared, y mirando siempre para otro lado mientras habla. Su discurso es una extensa holofrase. No hay cortes ni dudas, ni momentos de silencio entre una palabra y otra. Una vez, referiéndose a él, lo llamó de *relatório*. Me cuesta trabajo entrar. Lo hago a veces repitiendo una palavra que habló poco antes, em voz mas alta para conseguir que me escute. O, diretamente, llamándola primero por su nombre.

Se irrita cuando hago algun juego de palabras. O cuando nombré una actuación: no vió una puerta de vidrio en el gimnasio y la quebró con el rostro, que quedó herido. Solo dije –"quebro la cara", 1 a lo que ella reacionó agresivamente: - "*No entiendo lo que, ustedes los psicoanalistas están queriendo decir"*, para aclararme, a continuación, que el accidente fué por los *"malos fluídos y la envidia contra ella en esa academia"*.

Afirma, cada tanto, que *nada es casual.* Que todo, cualquier detalle, hasta lo más ínfimo, tiene un sentido. Por eso, para encontrar el sentido de lo que le acontece, dice que hará *regresión a vidas pasadas.*

Uma vez que me limité a repetir una palabra que yá había dicho, pero en otro contexto, me perguntó irritada: -*"¿Por qué está diciendo eso?"*. Le respondi que era una palabra que ella dijo un poco antes. Entonces me aclaro, agresiva: -*"Pero ahora estoy hablando de otra cosa"*. Y nuevamente comentó respecto a lo que –"*ustedes los analistas estan queriendo que la gente piense"*. Le dije que yo solamente trabajo con lo que ella habla. Me respondió: -*"Entonces, déjeme hablar"*. Tenía razón. Es lo que hice. Mis

intervenciones pasaron a ser mínimas, en general, repetir lo que poco antes ella misma habia enfatizado y, sobretodo, dentro del mismo contexto semántico.

Con el tiempo pasó a llamar al *relatório* de *confesión*. Y cuando *confiesa* a veces llora. Es cuando dice que precisa *afecto* y *sexo*. Comienza a referirse a situaciones en las que, al princípio, tiene certeza que un hombre la desea, gusta de ella. Despues se aleja o no actua como ella espera. Entonces llora y dice que sabe que *"intimida a los hombres porque la ven tan bonita y con todo ese saber que tiene".* Por eso es que, con miedo de ella, de diferentes maneras, terminan alejándose.

Pienso que también tiene razón cuando dice que "*la medicina me salvó de la psicosis".* Aunque prefiero, al respecto, no decir que la medicina la *estabilizó* – psicológica, tranquilizante y ajustada palabra - pero si que la **delimitó** en la organización de sus inconmovibles certezas. O sea, que le permite una inserción social de sua estrutura paranóica.

Pero entonces, me pregunto dos cosas:

- ¿Cual es la transferencia que tiene conmigo, si el saber es siempre de ella, o sea, por qué – y a quién – viene a hacer primero su *relatório* y – despues – su *confesión?*
- ¿Que seria, para ella, el fin de análisis?

Respecto a la primera pregunta, la respuesta podria estar en la modalidad, la forma en que acepta mis pocas intervenciones; que le prueban, demuestran, que su palabra queda. Es recordada. Se transforma en letra en mi memória. Sobretodo, las palabras que expresan sus certezas. Mi memória, asi, es una hoja de papel donde las vuelve a encontrar. No me supone un saber. El saber, es ella que lo tiene en las palabras con las que confirma su certeza de que la causa de la falta que siente (de afecto, de sexo) no es por lo que no tiene, sinó por el exceso y perfección de lo que tiene.

Respecto a la segunda, no se que responder. Tal vez, otra manera de organizar sus certezas por la que no precise de mí para recordarlas. Que me pueda metaforizar, substituir como una hoja de papel por otra. Que le permita quejarse menos, escribir un libro y hasta ¿ir a Paris?

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

Notas

1 "Quebrar la cara", dicho popular brasileño, metáfora de tropezar sorpresivamente con algo evidente que hiere el narcisimo y cuestiona alguna certeza.

La urgencia del analista

Alberto Demirdyan

En primer término quiero puntualizar que se trata de un tema que bien podríamos incluir dentro del campo de la investigación clínica, en referencia al sentido de la conceptualización de la experiencia que requiere. Lo imposible de representar del momento de la urgencia llama a una escritura particular que quiebre el sentido de un terreno sembrado por el practicismo, demasiado experiencial, en donde solemos chocar con lo inefable, lo imposible de trasmitir. Logicizar esa escritura contribuye al campo investigativo y viene al lugar del momento de comprender faltante o en suspenso que a priori encontramos en muchas de las situaciones que no sin cierto arbitrio denominamos de urgencia. El intento escritural es para que justamente no quede en eso, en una mera acumulación de un anecdotario de guardia, ni se transforme en algo metafísico. En eso radicaría el riesgo y en razón de eso por ejemplo el *pase* de guardia comparte con el *pase* analítico en un punto la misma preocupación: testimoniar algo de la experiencia para que esta no sea mistificada, abriendo el camino a transformar esa instancia burocratizada, la del pase de guardia, en un acto creativo. Este lugar del testigo aparece como fundamental a la hora de dejar *pasar*. Función pasante de una experiencia que de otro modo tiende a amontonarse religiosamente.

El prestigio, así como la experiencia, cuando se sacralizan como "saber acumulado", pueden ser desafiantes blancos, muy tentadores para la precipitación de un acting-out o de un pasaje al acto, en un intento de horadar esa ofrecida compacidad narcisista-especular que solemos por momentos erigir como escudo a lo no-sabido de ese encuentro con lo real. Suelen totalizar nuestra posición dificultando o rellenando el vacío necesario para "hacer lugar" a la prisa del otro.

Es así como en su exacto revés de lo que solemos definir habitualmente como urgencia subjetiva, sea la propia prisa, cuando no la angustia quien precipite o extienda los márgenes de la urgencia del otro, definida como la irrupción de un goce irrefrenable.

Tampoco se trata de emblematizar lo contrario, es decir el no-saber. Sería como salir de una trampa pasional para entrar en otra igualmente problemática para nuestra posición.

El "hacer"analítico con el que Lacan caracterizaba a la práctica del analista y refería al acto puede ser riquísimo mientras no se lo emblematice. Puede tener un sesgo positivo como negativo.

La urgencia en términos muy sencillos es una noción relativa al sufrimiento subjetivo. Algo irrumpe y pide ser inscripto o lo que es igual, enmarcado de alguna manera, cesando así de no escribirse. Es decir que implica la inscripción de algo que una vez inscripto permita suponer que eso era posible. Por ejemplo, el trabajo de guardia en gran medida "es" esa espera que en su latencia recorta en el espacio y en el tiempo una superficie disponible para que algo se inscriba contingentemente. Latencia que participa por supuesto de las mismas pulsaciones del sujeto, y que como tal puede o no dar acogida a lo que irrumpe a veces sorpresivamente, y a veces con la tensión suficiente de un tiempo previo de gestación que permite alguna anticipación, algún cálculo previo.

Es que la práctica de la urgencia está vinculada al manejo de lo real del tiempo y del intervalo que funda la temporalidad.

La pesadilla, ligada al despertar freudiano, es un momento de conmoción de la pantalla del mundo. Es típica de ese momento puntual del despertar. Nadie aguanta mucho tiempo en ese estado del despertar. En sus primeras notas semiológicas, la Psiquiatría, y esto está en todos los manuales, interroga por la consabida orientación témporo-espacial.

La urgencia torna atemporal a un sujeto, su propia historia queda colapsada ya que la misma está fundada en la temporalidad. Por eso muchas veces recurrimos a artificios para que ese tiempo que emplaza la realidad del sujeto se inscriba de alguna manera. ¿Qué hacemos cuando un elemento de lo real irrumpe trastocando la escena que sostiene al sujeto en el mundo? ¿Qué hacemos cuando algo hace estallar la trama simbólica que lo vela, eclipsando al sujeto?

Eclipse del sujeto que corresponde a un tiempo de vacilación fantasmática en donde ese mismo sujeto no puede reconocerse.

Ahora, ¿cómo se genera un espacio y un tiempo para salir de ese eclipsamiento?

Doy un ejemplo: Soy consultado por una paciente que me es enviada por su analista preocupada por un decir que se detiene, para que evaluara la posibilidad de una medicación.

El temor inducido por pesadillas sin fin que la aquejaban, conjuntamente con un estado de sonambulismo agitado, sin angustia pero sí con mucha desesperación, la aterrorizaban dejándola al borde de un anunciado pasaje al acto desde el umbral de la ventana del 5º piso del departamento donde vivía.

Soy enterado en la entrevista del consumo abusivo de alcohol por las noches desde hace bastante tiempo atrás. La proximidad de un viaje al exterior por varios meses impone además un apremio mayor y un trabajo contra reloj.

La aceleración temporal desenmarcaba aún mas lo pulsional, que liberado conducía peligrosamente al sujeto a una orilla mortal.

La tregua que fue necesario establecer a su sufrimiento llegó con la propuesta de algunas pautas de acotamiento del consumo que aceptó conjuntamente con la prescripción de una medicación ansiolítica destinada a disminuir la desesperación concomitante que la tenía perpleja, con grandes dificultades para hablar y muy puntualmente para fechar acontecimientos significativos relacionados a pérdidas abruptas recientes y pasadas. Hubo que optar por el establecimiento de una abstinencia reglada dado el virulento retorno pulsional que la dejaba en el punto pesadillezco de arrojarse por la ventana para así matar al objeto que la atormentaba.

Casi de inmediato de tomadas estas medidas se interrumpen las pesadillas que recibidas con asombro por parte de ambos permiten realizar una primera conexión entre las mismas y el consumo de alcohol como inscripción supletoria. En su lugar emerge la angustia que como respuesta del sujeto indicaba que algo de lo real del goce fue conmovido y que a su vez en cascada trastocaba el circuito adictivo-pulsional. Algo de ese goce compacto de corte inhibitorio que estaqueaba como un palo en la rueda (del duelo) comienza a ceder en la medida que va quedando afuera esa pata de lo real que se había "colado" y que no alcanzado por la palabra, martirizaba al sujeto.

Las vacilaciones calculadas a modo de intervención permitieron al medicador la distancia apropiada al No-superyoico que como riesgo recaía sobre su posición. Estas difíciles maniobras clínicas se desarrollaron sin perder de vista el horizonte de su análisis, aunque hubo que crear una nueva relación transferencial que permitiera intervenir súbitamente sobre la pulsión que no cesaba de retornar injuriante.

Lo que surgió de inmediato permitió recortar la escena adictiva y situar en este caso al fármaco no rellenando, como habitualmente se señala, sino posibilitando el vacío necesario para la emergencia de la angustia balizadora del sujeto. El No en este caso fue un No subjetivante dejando las cosas, en este camino de la pesadilla a la angustia, con chances para un nuevo tiempo en su análisis.

Otras veces y muy especialmente en la guardia hospitalaria, con el mismo fin de fabricar tiempo, ponemos a alguien "en remojo" como solemos decir, a la espera de permeabilizar la coraza atemporal de lo actual, de lo presente sin historia. A veces, como ya vimos, los psicofármacos nos ayudan a eso. Ahí es donde en muchas ocasiones, luego de tanta agitación, locura, alucinación o delirio, ya no se acuerdan de nosotros, ni de qué pasó. A veces algo del pudor retorna y la amnesia protectora posterior nos señala que la pesadilla finalizó, para dar lugar al sueño. Trabajo de reanudamiento donde algo de la representación del mundo se recuperó.

La escena se reinstaló porque una pérdida de goce operó, dejando algo fuera del cuerpo.

Para Aristóteles, que lo plantea en su Física, el concepto de Tiempo es inseparable del de movimiento y se puede leer así: "El Tiempo (Cronós) es la medida (Falo) del movimiento (Kinesos), según un antes y un después".

Es decir que sin el concurso del eje cronológico todo tiende a la entropía (0). Máximo movimiento, máxima entropía. Por ejemplo: la así llamada excitación psicomotriz, la manía, la ansiedad extrema, son nombres de lo que Lacan llamó en el cuadro del Seminario de La angustia, *Turbación*; desagregación máxima con inquietud y desasosiego. Como uno de los nombres del afecto, la turbación es el saldo de una operación sin resto, entrópica, es decir con retención del objeto, que demanda ser refrenada ya que busca al acting-out, que Lacan ubica en el mismo cuadro en el casillero de al lado, en un intento de solución al tormento que esto representa para el sujeto.

El acting-out no cursa con angustia pero sí con extrañamiento y/o despersonalización. Allí el sujeto no se reconoce en lo que dice.

Es en vano que en tales circunstancias intentemos interrogar a quien por otro lado no se ha formulado la pregunta. Es bastante típica la situación de alguien que irrumpe en forma escandalosa en una sala de guardia. Ese estruendoso llamado al Otro es para que desprenda algo. En esos momentos el analista para no quedar en el lugar de completitud tiene que estar dispuesto a soportar la pregunta de alguien que como dijimos, no se reconoce en lo que dice.

Si en esas difíciles circunstancias apelamos a una operatoria imaginaria y nos ponemos a la par, diciéndole a alguien que no está en condiciones de responder ahora cuando la transferencia no es posible aún, prestando nuestra presencia y acompañando con un semblante de conversación que sin duda nos incluye, abre las chances para que un mínimo engarce con el semejante colapsado del entorno se instituya. Son muchos los analistas que en esta misma dirección privilegian las condiciones del diálogo analítico como generador del vacío imprescindible que siempre debe quedar de nuestro lado.

Ante la ausencia de conflicto, pregunta, no hay posibilidad de implicación subjetiva, y si uno fuerza la interrogación redobla el avasallamiento de un sujeto que se presenta sin el soporte de los recursos fantasmáticos que le permitirían localizarse en alguna escansión para poder desde allí reconocerse en alguna letra que lo determine.

Es cierto que a veces alguna situación nos encuentra mal parados, cansados o agobiados, muy armados por algo que nos embaraza momentáneamente absolutizando nuestra posición. En tales circunstancias es nuestra propia angustia la que convoca precipitadamente al sujeto dejándonos **out** de la posición de ofrecer o donar ese vacío, esa falta, ese objeto que descomplete el integrismo del Otro. Otras veces como bien lo señala Pablo Kovalovsky, en el marco de una comunicación personal a partir de la lectura del Seminario del Envés, alguien queda atado a una estructura de saber y queriendo apresurar la lectura produce un forzamiento tal que no deja lugar a lo contingente mostrando la cara hostil de una nueva presentación del amo moderno que reclama superyoicamente: ¡*Hay que saber*!, sin que importe qué cálculo estructural previo realicemos. Con el agregado, siguiendo la misma comunicación, que esta precipitación no sólo se da en la extensión del psicoanálisis, como versión de un imperativo de saber que tapona la transmisión, sino que también en la intensión misma de la cura. Por ejemplo, concibiendo a la misma como exaltación de lo simbólico y no en una topología temporalizada en los tres registros que no excluya la contingencia.

Nadie que se precie está exento del error de cálculo y de cierto efecto de precipitación de su propia urgencia. Pero por ejemplo pidiéndole al otro que responda desde ese lugar imposible podemos ahondar el problema. Aún con la mejor voluntad lacaniana, podemos "psiquiatrizar" la situación por ponernos en la impostura del que arrasó al otro, sin tener en cuenta que no tiene elementos que le permitan responder.

Estas últimas circunstancias señaladas son las que nos autorizan a enunciar la hipótesis de que sin duda **el analista forma parte del concepto mismo de Urgencia**, habida cuenta que esta allí desdoblado: como sujeto, duplicidad que como objeto produce el acto.

De los muchos ejemplos de la guardia hospitalaria recuerdo aquel de una paciente cuyo llanto desesperado escuché largamente una noche y que marcó el comienzo de lo real de una transferencia cuya

masividad no tardó en desplegarse. Lo apremiante de esa demanda precipitó mi propia urgencia, absolutizando de ese modo mi posición que desembocó en una expulsión cuyos efectos no tardaron en retornarme.

El escándalo que armó días después en otro sector del hospital, hizo que volviera traída en esa ocasión por dos colegas de ese Servicio para que me hiciera cargo, ya que mencionaba con insistencia mi nombre.

Mi reacción espontánea de fastidio arrancó de sus manos una receta que antes había extendido por pedido de ella que decía que con eso bien podía haberse suicidado.

Hice un bollo con la receta y la pateé en el pasillo de la guardia sin saber que a partir de allí todo cambiaría.

Yo que no había querido prestarme a soportar esa transferencia que intuía problemática, recibí contingentemente la urgencia de quien clamaba inscribir algo. Recién allí, haciendo un bollito de la receta y pateándola, pude ofrecer el lugar posible para que esa inscripción ocurriera. Seguidamente me hizo el honor de tomarme por testigo de su testimonio, estableciéndose un largo vínculo terapéutico que me incluyó como destinatario de decenas de cartas con trazas de su vida que a modo de colage solicitaban, según sus palabras, la escritura de su Historia Clínica para que a posteriori pueda cerrarse con un Alta.

Evidentemente la paciente no quería recetas, mas bien el recetado era yo. Su intento desesperado y elocuente de reintroducir la necesaria dimensión tercera no encontraba alojamiento. Resultaba imposible la escritura de la urgencia en una superficie no vaciada por temor a ser aspirado por lo real de la transferencia. Captura responsable del desalojo psiquiatrizante denunciado por la paciente que no cesaba de interrogar mi lugar.

El acto en este caso fue el deponer del lado del analista el lugar del Otro con mayúscula. Dejar caer, patear el bollito de papel de nuestra propia urgencia, para que la urgencia del otro se escriba.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

Psicoanálisis y arte

Presentación

Norma Ferrari, Julio Ortega Bobadilla

En el currículo soñado por Freud para los analistas del futuro, se encontraba en primerísimo lugar, el capítulo de conocer a fondo la historia del arte entre otras habilidades que debieran ser desarrolladas para enfrentar la tarea de interpretación de las formaciones del inconsciente. Los autores de los artículos que consisten esta sección se han tomado en serio esta propuesta y nos ofrecen una visión de diferentes fenómenos culturales a los cuales les han corrido el escaneo psicoanalítico.

Rosa López (en **La experiencia como arte: el artista Jorge Bonino**) analiza al artista Jorge Bonino y su experiencia escénica para brindarnos un relato vibrante de su atormentada vida y de la búsqueda de claridad poética que constituyó su estrella.

Taciana de Melo Mafra (en **Scherazade: uma metáfora do tempo em psicanálise**) aborda el tema de la temporalidad uniendo de manera sugestiva en su análisis, las figuras de Scherazade y de Antígona en una propuesta que examina al tiempo desde una perspectiva de significación ligada específicamente a la experiencia humana.

Daniel Gerber (en **Creación y sublimación**)se sirve de Nietzsche y Lacan para mostrarnos cómo en el lugar de la creación artística se encuentran, a un mismo tiempo, la dignidad de la Cosa y el vacío horrendo de la Nada tomada por su orilla, en una frontera que en el extremo de la paradoja, produce lo sublime del arte, aquello que rompe toda categoría y frontera de eso que llamamos belleza. En la incompletud, en la falta, ubica las coordenadas de la creación. En la diferencia entre el instinto y la pulsión, las condiciones de la sublimación.

Paulo Roberto Medeiros (en **A referencia de Jorge Luis Borges à literatura Brasileira**) realiza una labor meticulosa tratando de rastrear en la literatura brasileira el significante de Borges y los efectos de su espectro en otros artistas.

Osvaldo Couso (en **Formulaciones de lo ignorado**) se aventura a un trabajo de borde en los terrenos dónde el significante y el cuerpo habitualmente ligados y fáciles de rastrear en la clínica, se encuentran anclados de manera difícil. Su artículo, refiere al más allá de la palabra, que se vehiculiza por la vía del sonido y de la voz. Transita las vías de la neurosis y de la psicosis sobre un eje que atiende a lo que en el cuerpo responde al tono y a lo que en el sujeto responde a la emisión de la voz, por fuera de la palabra que otorga significación, esto es, el puro grito, el puro alarido pre-simbólico. Su análisis del fenómeno musical es interesante y despertará en el lector muchas preguntas porque se mueve en un territorio difícil en el que no es fácil reconocer más al significante pero sí observar sin mucho esfuerzo la significación producida por este fenómeno del que los analistas se ocupan poco.

Clara Cruglak (en **Bleu, la textura del objeto perdido**) ensaya una mirada lacaniana al más bello de los filmes de una trilogía debida al ojo de Kieslowski y destinada a describir la caída de los valores de la Modernidad utilizando la guía de colores proporcionada por la bandera de la revolución francesa. En este artículo más del lado del psicoanálisis que del cine, nos enteramos del sentido de la pérdida *(del objeto y de la Cosa, perfilando cada una de las singularidades de esas pérdidas)* y la asimilación de la divina Binoche de lo inaceptable, a fin de poder reconstruir sobre las ruinas de sí misma.

Victoria Eugenia Diaz Facio-Lince (en **El lenguaje y la muerte**)**,** realiza un lectura particular del fort-da, de Freud, como ingreso al orden simbólico, en la medida en que lo presenta como un punto donde surge la admisión de la muerte del otro y la del propio ser para la muerte (heideggeriano). Esto le permite pasar a trabajar la relación de lo humano con la muerte (por la vía del lenguaje) en una articulación entre psicoanálisis y existencialismo, desde la que anuda el comentario de un cuento de Borges, "El Inmortal", donde se relatan las consecuencias siniestras de la inexistencia de la muerte (la inmortalidad), como una des-significación del mundo de lo humano y el desvanecimiento de toda posibilidad deseante.

Elena Rangel Hinojosa, en "**El vértigo del orgasmo negro**", se apoya en la novela "Le navire night" ("El navío noche") de Marguerite Duras para indagar lo que podrían considerarse una sexualidad donde no se hace el esfuerzo por encontrar el nombre del padre, donde el participante "*no se vale de identidad alguna".*

El recorrido por los personajes de la novela de Marguerite Duras, asi como por textos de Jacques Lacan ("La tercera") y Jean Allouch ("El sexo del amo") culmina en una referencia a Foucault, quien sugeriría que esta sexualidad navío-noche, *"no es la verdadera, pero es la VERDAD".*

Todos los trabajos están escritos en un tono de Mi bemol conmovedor que no olvida el cuidado por la figura para transmitir el fondo de la cuestión. El sentido analítico viaja en ellos en el mismo tren que la poesía y los lectores salimos del todo beneficiados con este empeño. Esperamos que nuestros amigos de Acheronta los disfruten tanto como nosotros al leerlos y discutirlos

La experiencia como arte: el artista Jorge Bonino

Rosa López

El arte de Jorge Bonino dio lugar a varias cosas. Dio lugar a la novela, al ensayo, al testimonio de quienes fueron público, amigos, de quienes se ubican como discípulos.

La pregunta que guía este trabajo es en qué circunstancias se genera este tipo de respuestas, en qué nos podría convocar Jorge Bonino hoy y qué enseñanza puede extraer el psicoanalista de ello.

1 - El artista testimonia

La leyenda de Jorge Bonino forma parte de *¡Cavernícolas!* de Héctor Libertella con la cual el autor se apropia de Bonino para la ficción. Una cosa muy singular, que no deja de llamar la atención : Bonino entra a la ficción a través de Libertella varios años antes de su muerte.

La *leyenda de Jorge Bonino* de Libertella se abre con los *Datos biográficos* que, presentados por lo tanto de una manera incierta, constituyen el primer capítulo de una leyenda construida por Libertella con el "se dice": Afirma que en el 65 Bonino había comenzado casualmente a hacer teatro, que en el 69 viaja a Europa, que tres meses más tarde regresaba desnudo a Villa María y se hace docente y que en 1977 volvió al teatro. En 1979 lo describe uniéndose a cuatro adolescentes en un conjunto de rock.

"A fines de ese año, según distintas versiones, vivía sin pronunciar palabra en un hospital rural cerca de Villa María, en la provincia natal de Córdoba; o bien muerto estaba y ya enterrado en el pequeño cementerio de su pueblo. O había desaparecido calladamente del mapa. No sé. Lo único cierto es que, desde entonces, nunca más se oyó nada de él." 2

La *realidad* es que Bonino se recibió de arquitecto en 1964, trabajó como ayudante de cátedra hasta el golpe militar de 1966. Trabajó también en la Municipalidad de Córdoba como paisajista. En 1965 estrena una obra que tituló *Bonino aclara ciertas dudas* en Córdoba, luego va con ese espectáculo a Buenos Aires al Instituto Torcuatto Di Tella y posteriormente viaja a EE.UU (1967). Finalmente vivió algunos años en Europa. En 1976 está en *Los teatros de San Telmo* acompañado por Ricardo Mol en guitarra con una nueva puesta: *Bonino trata de actuar, pero no tanto.*

La *realidad* también es que en abril de 1990 Bonino se suicida después de alrededor de tres años de internación, en el Hospital Emilio Vidal Abal de la ciudad de Oliva en Córdoba; que había tenido otras internaciones, la primera en París (de alrededor de siete meses) de donde es trasladado en 1971 a Córdoba. En Villa María trabaja como profesor de teatro con los niños del Colegio Rivadavia.

Tuvo otras internaciones –por lo menos dos- en el Hospital Neuropsiquiátrico Provincial de la ciudad de Córdoba, una en 1980 y otra en 1982 hasta el 9 de septiembre, ambas de pocos meses de duración. De acuerdo a los testimonios en septiembre de 1982 es también cuando fallece su madre, con quien vivía y mantenía una relación muy estrecha y es desde entonces que no vuelve a actuar.

¿Por qué escribe Hector Libertella *la leyenda de Jorge Bonino* y cómo la escribe? El mismo autor especifica que es para completar el trabajo de Bonino, ¿el trabajo que él hizo con Bonino en 1976? ¿ el trabajo de Bonino? ¿Ambos?

En su segundo capítulo *Introducción a Bonino* dice que necesita cada vez más las fechas para proseguir: a principios de 1976 –otro golpe militar, el 24 de marzo, más sanguinario que el anterior signa este año-, consigue entrevistar a Bonino. Libertella tenía la ardua tarea de encontrarle un título que aún no tenía, que no podía hallar. Ocho años más tarde, 1984, -las fechas no están de solo estar- diccionario en mano, da con la palabra leyenda: vida de santos, narración de hechos fabulosos, cuentos y mentiras de viejas y por fin, leer.

La *leyenda* se desgrana entonces, con un álbum de fotos y un diccionario, que nos recuerda a *Alicia a través del espejo* de la mano de Lewis Caroll: "cuando yo uso una palabra, esa palabra significa

exactamente lo que yo decido que signifiqué", diría Humpty Dumpty. Con fanatismo nos copia los sonidos, como él se figura que hablaba en escena: una escritura en espejo surge entonces que dice:

Si en tu método está mi ruido, este ruido serás tú mismo, y esta misma la estupidez de tu generación, ¡pedazo de boludo!. 3

El habla de Bonino se espacializa de esta particular manera en Libertella, entrecruzándose con el tiempo, su tiempo: él mismo con su espejo escondido varios años. Pero el lector también puede encontrarse, espejo en mano a través de esta escritura, atrapado por la cola. Reemplaza por fin la grabadora por un álbum de fotos, que en lugar de registrar sonidos registraba escenas del viaje por Europa.

Si te lo cuento en tu idioma, mi viaje no te dirá nada"

Sin embargo, contamos con una entrevista "en nuestro idioma" o que así parece. Es un reportaje de Tamara Kamenszain publicado en *La Opinión*, el 21 de marzo de 1976 – como vemos, esas fechas insisten- como *testimonio de Jorge Bonino* – ¿de qué testimonia entonces Bonino?- en la que también hay algo de leyenda. No figura allí ninguna internación psiquiátrica, pero nos deja un manifestación interesante de su trabajo con los niños en el Colegio Rivadavia:

"Pude entender que en mi espectáculo –con toda esa parodia de que le enseño a la gente a hablar, a escribir- había ido desarrollando una especie de método con el que los niños hacen verdadera comunión. Porque dibujar, cantar, bailar es una cosa que pueden hacer todos y no sólo algunos. Con ellos reviví".

Jorge Bonino juega. Juega en los límites del lenguaje vaciándolo. Comienza en un deletreo y sigue con una vocalización que termina en música, mostrando ese vacío, que está en el lenguaje.

¿Qué es lo que propone Jorge Bonino? Un juego de niños. Sus palabras muestran que la palabra dice nada, entra allí como elemento de un ritmo, algo que suena, como un tarrito que se golpea con otro o una lata a la que se martilla. Bonino jugaba con los sonidos de las palabras como un niño. "Los chicos y la gente sencilla se divierte mucho con estos juguetes hechos de palabras" dice María Elena Walsh en *El zoo loco* hablando del *limerick*, "el *limerick* es una forma graciosa para los chicos que empiezan a hablar, a utilizar el idioma, porque lo primero que hacen cuando dominan tres o cuatro palabras, es jugar con ellas y descubrir muy entusiasmados que hay rimas y sonidos que les causan gracia, como si fuera el sonido de los instrumentos" 4

Bonino no sólo jugó cuando niño con los niños, sirviéndose de las palabras que recibía, por ejemplo, de esos pastores ingleses de su Villa María natal, que hablaban extrañamente una lengua mixturada de castellano e inglés. Jugaba a imitar reproduciendo cuidadosamente la música, la entonación de lo que decían, sin el menor cuidado del sentido de las palabras. Ese público privilegiado, el de los niños lo tuvo y lo buscó toda su vida., porque es el que más puede gozar quizá con ese juego de decir sin decir nada. ¿Bonino fue toda su vida un músico? Puede ser.

En otra obra, *Ensayos o pruebas sobre una red hermética* Héctor Libertella se pregunta por la locura cuando habla de Bonino: "¿los locos son herméticos? ¿no habrá sido la antigua escritura hermética (la egipcia)5 un modo político de organizarse para pasar un mensaje clandestino y sobrevivir?" 6.

La pregunta de este texto nos viene quizá dirigida desde el anterior, o al menos desde el arte de Bonino. La relación entre la verticalidad del estilo y la horizontalidad de la lengua, forma una cruz que lleva a cuestas la literatura. "El escritor mantiene con mano firme de artesano el barrote vertical, haciendo fuerte punto de tensión y palanca con el horizontal", dice Libertella. La locura sólo remite al estilo. Afirma entonces que Bonino "pide ser leído desde los bordes".

Cito:

> "Comediante, orador, cómico de la lengua, profesor de la nada, el decir teatralizado de Bonino viene a resumir el título de uno de sus espectáculos: *Asfixiones o enunciados*. Bonino emplea una forma de lenguaje que explícitamente se aparece como idiolecto. Lo inventa, lo pone en obra indiferente a que se entienda o no, y le prepara una escenografía que convoca *toda* a su función

> opuesta: la didáctica. Sobre un pizarrón este profesor intenta enseñar la modalidad y uso de distintas lenguas, o sobre un mapa trata de hacer un recorrido por el mundo para comunicar, de la manera más clara posible, la génesis de ciertos conflictos raciales, qué es la política internacional, de cuál modo nace la música en cada país, quién sabe el destino de la botánica en su camino bajo la tierra. ¿Cómo asumir, en fin, la propia instancia utópica de alguien que se disfraza de profesor para enseñar, con una lengua imposible, lo que no es sino uno de los límites del sentido puesto, específicamente, en obra de teatro?".
>
> (...) "Jorge Bonino es síntoma o es revelación de esta especie de alienación lingüística? Aplastado por una crítica que no entendía los ecos de idiolecto de su mensaje oral, él decide poner en escena una obra cuya materia prima sea el castellano. Pero un castellano que no comunique con las costumbres de consumo. (...) Así retoma su función de profesor, enseñando raramente el abecedario, descomponiendo palabras o interrumpiendo y sofocando enunciados de manera que el efecto final sea idéntico al de sus obras anteriores: producir un mensaje a partir del reconocimiento de una lengua dada, pero allí donde se construye por las fallas de su comunicación. 7"

El escritor Daniel Salzano expresa en un artículo, que cuenta con la impronta de la actualidad, algo que también expresa al mismo tiempo esta actualidad teñida de otro tiempo:

> "Un año antes de morir en el interior de un cajón de manzanas, en Oliva, y a lo largo de un día en que era feriado y había poca gente, Bonino te dibujó en una servilleta el plano de su situación: sólo podía comunicarse con las plantas y con los seres humanos menores de siete años." 8

Es cierto que cada quien queda atrapado y atraído en algo en lo que la propia implicación aparece como marca de una experiencia espacializada y temporalizada a través de ello en una ahora particular. A poco de emprender la búsqueda, encuentro que Bonino estrenó en 1965 *Bonino aclara ciertas dudas* en la Facultad de Arquitectura. Siete años más tarde, en ese mismo lugar, se estrenó *Huelga en el salar*, una experiencia teatral de un grupo chispeante o chispero, de la que forme parte en ese momento.

Eran épocas de un Canto Popular que se transformó en 1976 en lamento y que artistas cordobeses de distintos modos de expresión contribuyeron a forjar, entre ellos, los que intentaban sostener una expresión teatral distinta.

Hace unos tres o cuatro años atrás en momentos en que mi propio trabajo me volvió a conectar con artistas del medio, comenzó a sonar como un estribillo pegajoso y sin sentido, a través de testimonios más inciertos aún: Jorge Bonino maestro inigualable y a la vez inenarrable. Siempre lo mismo: surgía una sonrisa acompañando una mirada perdida como buscando recuerdos que no se decían más que con ese estilo: gesticulaciones disparatadas y una ráfaga de palabras incomprensible.

> "Fue un creador inusitado que generaba la adhesión de miles de personas. A mí me interesa ese mundo del gesto y de la palabra sin sentido. El logró significar cosa que a través de la palabra conocida no se podían decir." 9

Uno de los interesantes decires acerca de Bonino lo constituye sin duda la novela de Antonio Marimón *Aquí llega el sol*, en la que Bonino es uno de sus personajes. La acción transcurre en una casa para locos. Bonino aparece en escena entre los locos que allí habitan, llevando dos pancartas adheridas a su pecho y espalda que dejan leer dos comentarios sobre su teatro. En una de ellas decía:

> " En el Di Tella, Bonino era un perfecto profesor de lenguas. Colocaba un pizarrón al medio de la escena, se ponía la tiza y el guardapolvo y empezaba a enseñarle al público las disciplinas más extrañas con un lenguaje no reconocible, una especie de mezcla de todas las lenguas y entonaciones del mundo. Jamás en mi vida he visto una cosa parecida: el encanto del teatro en estado salvaje, el cuerpo, la voz, el lenguaje llevados a otra dimensión". 10

Uno no sabe muy bien que hace Bonino en esta novela, salvo que efectivamente Bonino hizo su última experiencia límite en una casa de locos, su última actuación. Pero tampoco se sabe que hace ahí el escritor protagonista principal de la trama sino sumarse al desconcierto que causa la vida y la manera

particular de planteárselo cada uno de estos personajes. Bonino aparece y desaparece de la escena. Promediando la misma irrumpe con su lenguaje extraño y descolocante. Con ese idioma, "catarata de sonidos exenta de sistema" 11, Juan Carlos Maldonado, el personaje del escritor dice en la pluma de Marimón:

> "Y Juan Carlos Maldonado recordaba a sus interlocutores, sílaba por sílaba estos sonidos, aunque en ocasiones sostenía que su sola escucha, como la imposibilidad simultánea de representarlos fuera de esa voz fugaz, perecedera, misteriosa, lo inhibieron por años de imaginar poemas: no hay línea de poema alguno equiparable, afirmaba entonces, creamé, gustaba agregar, que lo que nació y murió con esa voz no volverá a existir" 12.

Cuando decimos que no sabemos bien que hace Bonino en la novela de Marimón; para qué necesita Libertella que Bonino pase a formar parte de su *Cavernícola*, es en realidad un interrogante que también nos hemos hecho en otras oportunidades y referidas a otros artistas: ¿Qué hace Lautréamont convertido en *el sudamericano* en *El otro cielo* de Julio Cortazar, O Fijman como Samuel Tesler en *Adán Buenosayres* y *Megafón o la guerra* de Leopoldo Marechal? De la misma forma cuando el poeta se transforma en crítico literario o simplemente crítico ¿qué dice? Artaud, Blanchot, Pellegrini; Zito Lema, Yourcenar, Darío, ¿por qué toman la palabra?

Es interesante que tanto Aldo Pellegrini, Manuel Serrat, Marguerite Yourcenar, y Maurice Blanchot tienen la necesidad antes de zambullirse en la crítica de hablar de ella.

Blanchot hace un prefacio a *Lautréamont y Sade* que se titula *¿Qué sucede con la crítica?* Dice en algunos de sus párrafos:

> "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. No sólo no se impone, atenta a no reemplazar aquello de lo cual habla, sino que no se perfecciona y realiza, hasta que desaparece. 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.
>
> Tomando todo en consideración, resulta un diálogo extraño el de la palabra crítica y el de la palabra "creadora"
>
> La Crítica no hace pues sino representar y proseguir hacia fuera lo que, desde adentro, como afirmación desgarrada, como inquietud infinita, como conflicto (o bajo otras formas), no ha cesado de estar presente a manera de una reserva viviente de vacío (...)
>
> (...) La crítica no es ya el juicio exterior que valora la obra literaria y se pronuncia, después, sobre su valor. Se ha vuelto inseparable de su intimidad, pertenece al movimiento por el cual ésta regresa a sí misma, es su propia búsqueda y la experiencia de su posibilidad" 13

Blanchot condensa en este prólogo lo que a nuestro criterio marcan la crítica de Serrat, Pellegrini o Yourcenar.

Cuando Marguerite Yourcenar vocifera en su *Mishima o la visión del vacío 14* que en Mishima sus partículas japonesas han ascendido para convertirlo en testigo y mártir de un Japón heroico, nos recuerda que siempre la realidad central hay que buscarla en las obras que es en las que el artista ha querido o se ha visto forzado a expresarse. Por lo tanto la muerte premeditada de Mishima es en Yourcenar una de sus obras, pero aclarando al mismo tiempo que algunas de ellas como *Patrotismo* o *Caballos desbocados* explican el final de este escritor, mientras que su muerte sólo autentifica las obras pero no la explican. Se coloca en la misma línea de Foucault cuando dice: "La obra es más que la obra: el sujeto que escribe forma parte de la obra".

O cuando Aldo Pellegrini en su prólogo a Van Gogh el suicidado por la sociedad titulado *Antonin Artaud el enemigo de la sociedad 15*, dice sobre Artaud que sus textos no son más literatura, que la desplazan y que su pensamiento en ebullición solo puede ser seguido identificándose al máximo con él, acompañándolo en

sus sinuosidades. No hay más que la inmersión en el texto, propone, despojándose de todo para encontrarse con una escritura que es experiencia vital, destructiva de su carácter de signos codificados, aventurándose a un lenguaje sin léxico.

O Manuel Serrat que prologa *Los Cantos de Maldoror* bajo este título *El Hermano de la Sanguijuela – a guisa de contribución al asesinato de la palabra 16* - abriendo la artillería diciendo que el crítico de los *Cantos* necesita antes que nada hacer una crítica de la crítica, replanteándose al mismo tiempo su función frente a la obra, porque éstos son un "efectivo catalizador para esa inevitable tendencia al suicidio de todo comentario literario". Propone como los otros críticos de los que nos hemos servido, zambullirse en el curso devorador de esta lava líquida agregando que la poesía es "palabra que huye". Y aclara que cuando se trata de verbo en su alquimia y no de palabra-signo, "la palabra poética termina en aullido o en silencio", citando a Octavio Paz. La lectura es para él, también un acto de creación íntima.

Ese es el lugar del crítico, en lugar de juez o clínico. ¿Qué tienen en común Lautréamont, Artaud, Fijman, Mishima? Una concepción de la existencia como experiencia límite. Una pregunta por el ser del hombre. ¿En que este decir toma a sus críticos poetas?

Hay una pregunta que recorre a todos estos críticos. Manuel Serrat por ejemplo la dice así:

> "¿Quién se atreverá a señalar la línea que separa el genio de la locura, la psicosis de la "sed insaciable de infinito"?.
>
> Van Gogh estaba loco, claro, se suicidó en un manicomio sin haber vendido – a lo largo de toda su vida- más que una sola pintura, ¡y a su propio hermano!
>
> (...) Manicomio o Universidad, clínica mental o biblioteca, todo es el mismo *ghetto*, y, desde el exterior, a cubierto de las peligrosas irradiaciones del Verbo, protegidos por rejas o por metodología, médicos y estudiosos se inclinan sobre el monstruo, por fin mudo, por fin inmóvil...Y dictaminan". 17

De más está decir que el escrito de Artaud sobre Van Gogh, de Vicente Zito Lema y Pellegrini sobre Fijman, de Libertella y Marimón sobre Bonino, está atravesado por esta pregunta y su respuesta está teñida por el mismo color de las palabras de Serrat.

El hacer del artista personaje de su obra es parte de la lectura creativa realizada tomada del mismo estilo. Creo que lo extraído de la letra de Marimón por ejemplo, es fiel representante de lo que ocurre. Como dice Serrat acerca de la obra teatral que compuso: "poseídos – en su caso por Maldoror- hicimos resonar, ese grito escapado de las entrañas de un poeta" 18.

¿Dice esto algo al psicoanalisis?

Sin lugar a dudas. Porque en el terreno psicoanalítico se ha hecho más de una vez uso del artista para ilustrar la teoría en lugar de "zambullirse" en su lava y poder hacer "resonar" su grito, que es lo que verdaderamente enseña al psicoanalista, es la posición que sin duda le cabe en la arena de un psicoanálisis.

2 – Bonino con el Di Tella

La *leyenda de Jorge Bonino* de Libertella se compone de un montón de piezas de un puzzle que tiene el aspecto, al mejor estilo de los 60-70 de un afiche infernal o de un *collage*. Ese *collage* es supuestamente el relato de Bonino. Bonino recorre con nosotros y para nosotros unas cuantas fotos que conducen distintas leyendas. Una de ellas hace aparecer, con su significado quizá de aparecido, nada más ni nada menos que a Alberto Greco, *nuestra viva réplica*, 19dice allí Bonino, que se había suicidado lanzándose al vacío en España en el año 1965 y que tuvo una influencia notable en los cultores del Instituto Di Tella.

> "Si el que posa soy yo, es un profesor de castellano tan acostumbrado al peligro que ya puede actuar en toga como en malla de equilibrista, pues a esas alturas no importa mucho el *quién* vive, sino cómo lo hace.Y como abajo en la arena ¡Chito!, que es su único sostén, alza los ojos y lo mira

> con el corazón en la boca abierta, nada mejor para Bonino que cerrar ahora la propia y caer en la red silenciosa de su amigo, donde ambos se darán un intervalo antes de cambiar de papel." 20

Muchos consideran el suicidio de Greco como el último suceso, acontecimiento, *happening* que dejara a la posteridad. Libertella hace jugar a Greco el papel de un empresario greco-romano, jugando al mejor estilo de Caroll, en Roma haciendo actuar a Bonino de equilibrista.

Jorge Bonino es llevado a Buenos Aires por el entusiasmo de la bailarina Marilú Marini para que se presentara en el Instituto Torcuatto Di Tella. ¿Por qué pensaba ella que Jorge Bonino debía participar del Di Tella? ¿Qué sucedía allí en esos años?

Según Jorge Romero Brest 21, director del Centro de Artes Visuales, el Instituto y la Fundación habían sido creadas el 22 de junio de 1958. Funcionaba entonces en el Museo hasta que en 1963 adquiere local propio en la calle Florida, hasta su cierre definitivo en 1970. Allí desarrollaron sus actividades el Centro de Artes dirigido por Enrique Oteiza, el Centro de Artes Visuales, por Romero Brest, el de Experimentación Audiovisual dirigido por Roberto Villanueva y el Latinoamericano de Altos Estudios Musicales con Alberto Ginastera.

Pasaron por el Di Tella Marta Minujin, Romulo Macció, Ernesto Deyra, Jorge de la Vega, Antonio Seguí, Roberto Plate, Oscar Boni, Oscar Masotta, por el lado del CAV; Griselda Gambaro, I- Musiciste que después se convirtieron en Les Luthiers, las bailarinas Graciela Martinez y Marilú Marini entre otra, Norman Briski, Alfredo Rodriguez Arias, Nacha Guevara, Jorge Bonino, Poni Micharvegas, Alberto Ure, entre otros en el CEA.

En el Di Tella, "superponiéndose, los límites entre una y otra disciplina se borraban" 22. El arte fue "las artes". Se hablaba de artes plásticas, escénicas y sonoras y no de música, teatro o pintura.

Los testimonios hablan permanentemente de un "clima" en el Di Tella que hacía que lo artístico se diera naturalmente. "Creo que hay que verlo como un trabajo coral de conjunto" 23, sostiene el director Alfredo Rodriguez Arias.

Oscar Masotta, fue participante activo de lo que constituyó 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 y que comprendió todos los géneros en que el arte se expresa.

El libro titulado *Happening 24* de 1967 de Oscar Masotta es una manifestación de lo que ocurrió en el Di Tella, y de qué pusieron en juego en ese marco las "artes" de las que Bonino fue uno de sus más importantes exponentes.

Masotta, uno de los fundadores de la *Escuela freudiana de Buenos Aires*, luego llamada de la Argentina, la primera que adhiere a la *école freudienne de Paris* fundada por Lacan, había pronunciado una conferencia en el Instituto Torcuato Di Tella sobre *Arte pop y semántica* y había realizado la Primera Bienal Mundial de la Historieta en la última etapa del Di Tella.25

Él mismo prologa *Happening* y aporta dos artículos: Los medios de comunicación de masas y la categoría de "discontínuo" en la estética contemporánea y Yo cometí un happening.

En este libro, 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 y de manera privilegiada, 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. 26

Desde el prólogo mismo, plantea que la reconstrucción por medio del lenguaje, de los acontecimientos, es siempre sospechosa.

Masotta da un lugar destacado a Alberto Greco y Marta Minujin.

Greco, que había nacido en nuestro país en 1931, se suicidó en España en 1965. Después de participar activamente en la explosión del informalismo en la Argentina, en 1962 llena la ciudad con afiches en los que se leía: "Alberto Greco el pintor más grande de América", y en 1963 embadurna paredes y monumentos de Roma con esta otra leyenda: "¡Greco, qué grande sos!". En 1963 programa en Italia su "Cristo 63": se presenta desnudo en escena y las autoridades policiales y municipales lo conminan a abandonar el país en 48 horas. En 1964 regresa a Buenos Aires para ejecutar su "Vivo Dito" (...) ante las puertas de la galería Bonino, en la calle Maipú. En el interior del local, en la primera sala, se hallaban instalados dos limpiabotas; en la segunda, Edgardo Giménez y Delia Puzzovio, aguardaban enmascarados su llegada. Greco llega ataviado con una chaqueta de almirante, una banda roja cruzándole el pecho y sombrero de alas anchas y plumas coloreadas. Lee entonces un manifiesto más o menos ininteligible, e, inmediatamente, sobre paneles de tela que hacen de fondo, contra el que se habían instalado a los lustrabotas, traza la silueta de éstos con pintura azul. Se traslada entonces a la plaza San Martín, y, bajo el monumento, hace que el bailarín Antonio Gades, acompañado por un guitarrista, ejecute un fandanguillo; dibuja también su silueta.

Continúa Masotta con los "microsucesos, en los que había el mismo clima de fanfarronada y de exotismo intencionalmente banal, con símbolos de la cultura masiva, jingles –Bonino pone marchas militares y jingles también en sus presentaciones- creando un clima burlón: dos enormes afiches de la naranja Crush, Marilú Marini bailando *Sherezadha*, mezclado todo con elementos "pop" Rodriguez Arias aparece vestido de monja mientras se escucha un sermón grabado y es acariciado por dos manos que salen a través de un cortinado. El público asiste a todo esto pasando por unos laberintos, recorriendo un túnel de cartón, caminando sobre almohadones de goma, apartando cortinas de celofán y muñecos plásticos, pasando también por una gruta de papel maché. Hay crímenes simbólicos, alegorías exageradas, comida y cotillón.

El llamado *Poster Pannel* es un afiche con el rostro de sus tres realizadores Puzzovio, Squirru y Gimenez con la leyenda: "¿Por qué somos tan geniales?", mofa al sensacionalismo contemporáneo. Todo este clima burlón está en el origen, dice Masotta de los *camp* que es a la vez un disfraz burlón y extravagante y una inversión constante de los valores, propia de los grupos homosexuales de Estados Unidos. Esta palabra fue tomada en nuestro país para definir una categoría estética.

En el artículo *Los medios de comunicación de masas y la categoría de "discontinuo" en la estética contemporánea"* agrega que el *happening* tiene que ver con el redescubrimiento del *ready made*, por lo tanto con Duchamp. Por ejemplo *El Batacazo* de Marta Minujin que utiliza hule, acrílico, neón, hierro, madera, gomaespuma. El espectador se convierte en participante porque tiene que recorrer los momentos espaciales interiores de la imagen, a vivir con el cuerpo, desde adentro convirtiéndose en ese momento en objeto.

> "Si usted entra en *El Batacazo* – dice Masotta – pierde su "personalidad", su "carácter", para convertirse en elemento de un abigarrado conjunto donde se combinan, junto a su cuerpo, jugadores de rugby de vinilo y moscas. (...) Y mientras usted camina encima de un objeto ícono de un cuerpo real, el otro [que está afuera] camina con los ojos sobre su propio cuerpo real. 27

El superrealismo que caracteriza a estos acontecimientos, no tiene que ver con el surrealismo, es el arte que toma en cuenta y contesta las nuevas realidades sociales: supermercado, supercomunicación, supersofisticación, supersaturación de los mercados de consumo. El Magritte de *Esto no es una pipa*, es lo único del surrealismo que se encuentra para ellos, en la línea de la discontinuidad.

Al poner de relieve la categoría de discontinuo, Masotta acentúa en esta estética su carácter perturbador. Los cuadros de Rauschemberg por ejemplo son tomados por él como "huellas", pero de otra cosa: de algo que ha sido borrado. Y lo que en ellos ha sido borrado es la relación de discontinuidad entre el contexto imaginario de la obra y su contexto real. (...) no es ya (...)la relación entre los significantes y los significados en el interior de la imagen, sino ese interior mismo: la idea de contexto imaginario como un campo cerrado cuya estructura y cuya función permitirían una lectura continua del sentido. 28

Con respecto a la idea tradicional de teatro el *happening* perturba por un lado el contexto, lo lingüístico, paralingüístico y lo gestual también están perturbados y se quiebra así la relación convencional entre contexto real e imaginario.

Este "género de actividad artística que comienza por ampliar la extensión misma de la noción de obra", este "arte de lo inmediato" que subraya Masotta al que Bonino pertenece nos involucra y nos interroga.

Una patinada de palabra a palabra

Hay en todos ellos, en Bonino y en los destacados por Masotta una concepción particular de obra, que nos hace pensar en la que Foucault trabaja en ¿Qué es un autor?, llevada a sus últimas consecuencias, a la vez que está implicado el *ready made* de Duchamp. Hablando por ejemplo del pintor Le Parc Masotta comenta que entrar en una muestra de este artista es "Encontrarse con uno mismo y con los "objetos", con esas máquinas sencillas que desdibujan un medio dónde el invitado de piedra es el fantasma sin nombre del artista" 29

Esta concepción de obra hace poner en primer plano la noción de experiencia entendida como búsqueda, se elimina el concepto de intuición en la construcción de la obra. La experiencia resalta la ignorancia del resultado, hay una estructura mínima que produce un acontecimiento, en el que intervienen el público y el artista sin privilegio de lugares.

Octavio Paz hace hincapié en que la obra abierta es el camino del arte moderno donde se fusionan vida y arte, utilizando los nuevos medios de comunicación, como el grabador, cuyas posibilidades compara en cierta forma con el monólogo interior al decir que Butor hacía libros como si fuese grabadora y este nuevo arte hacen emisiones de grabadoras como si fuesen libros. Devuelve todo el poder a la palabra oral, como en la magia, la religión, el erotismo, la fiesta.

El *happening* abarca precisamente desde el aspecto de ceremonia en algunos casos al del sexo explícito del *happening* francés. Alicia Paez lo acerca a la concepción teatral de Antonin Artaud y a nuestro entender, la de Bonino también. Artaud para expresar desde dónde concibe su teatro parte de lo siguiente:

> "Si la confusión es el signo de los tiempo, yo veo en la base de esa confusión una ruptura entre las cosas y las palabras, ideas y signos que las representan.
>
> (...) Todas nuestras ideas acerca de la vida deben reformarse en una época en que nada adhiere ya a la vida. Y de esta penosa escisión nace la venganza de las cosas; la poesía que no se encuentra ya en nosotros y que no logramos descubrir otra vez en las cosas resurge, de improviso, por el lado malo de las cosas: nunca se habrán visto tantos crímenes, cuya extravagancia gratuita se explica sólo por nuestra impotencia para poseer la vida." 30

Decimos que podemos acercar por ello el arte de Bonino a lo que Artaud propone: un teatro que se valga de todos los lenguajes: gestos, sonidos, palabras, gritos. Hundir las raíces del teatro en la gratuidad de los actos que realizan las personas en situaciones de peste. Las que describe crudamente para dar una idea aproximada de lo que pretende de su teatro:

> Los sobrevivientes se exasperan, el hijo hasta entonces sumiso y virtuoso mata a su padre; el continente sodomiza a sus allegados. El lujurioso se convierte en puro. El avaro arroja a puñados su oro por las ventanas. El héroe guerrero incendia la ciudad que salvó en otro tiempo arriesgando la vida. El elegante se adorna y va a pasearse por los osarios. Ni la idea de una ausencia de sanciones, ni la de una muerte inminente bastan para motivar actos tan gratuitamente absurdos en gente que no creía que la muerte pudiera terminar nada. ¿Cómo explicar esa oleada de fiebre erótica en los enfermos curados, que en lugar de huir se quedan en la ciudad tratando de arrancar una voluptuosidad criminal a los moribundos o aun a los muertos semiaplastados bajo la pila de cadáveres donde los metió la casualidad? 31

Perdida de sí, vacío de sí, estigma del actor en Artaud, en Bonino, "penetrado íntegramente por sentimientos que no lo benefician" como el apestado., El teatro como provocador de las más siniestras alteraciones no sólo en el actor sino en su público. Una verdadera obra de teatro simplemente perturba, lleva a todos los que participan del hecho teatral a un exceso.

> "Y cuando creemos haber llegado al paroxismo del horror, de la sangre, de las leyes escarnecidas, de la poesía consagrada a la rebelión, nos vemos obligados a ir todavía más lejos en un vértigo interminable" 32, dice Artaud.

Colocamos a Bonino en la vía de Artaud en el sentido en que éste propone volver a los orígenes del teatro, a lo dionisiaco que lo marca como culto de rituales orgiástico que dieron origen al drama griego, las bacantes y sus estado de éxtasis, con gritos frenéticos, en el que el cuerpo era la materia principal.

> "Podemos decir ahora que tal verdadera libertad es oscura, y se confunde infaliblemente con la libertad del sexo, que es también oscura, aunque no sepamos muy bien por qué. Pues hace mucho tiempo que el Eros platónico, el sentido genésico, la libertad de la vida, desaparecieron bajo el barniz sombrío de la *libido*, que hoy se identifica con todo lo sucio, abyecto, infamante del hecho de vivir y de precipitarse hacia la vida con un vigor natural e impuro, y una fuerza siempre renovada." 33

El sostener que el teatro debe tener el carácter de fiesta, ceremonia, encantamiento del teatro medieval o el teatro nô japonés, como también fue señalado por Foucault, el loco aparecía como profeta ingenuo, profiriendo la verdad, porque efectivamente, Foucault se ubicó en todo su trabajo y nos condujo en esta misma línea aprendiendo a su turno, lo que el artista tenía para darle en el sentido en que ha tomado lo que del lado del arte y también de la locura le ha servido para interrogarse sobre la verdad a través de la experiencia.

En la entrevista de Watanabe y Shimizu de 1970, planteaba que la elección original que fue antaño la filosofía, ya no lo es actualmente, esa elección que abarca en el saber humano, las actividades, la percepción y la sensibilidad. Actualmente esto es realizado por no filósofos como Freud, por literatos y artistas en general. El artista se ocupa de la exclusión del loco a partir del siglo XIX.

> "Esto es justamente lo que me atrae de Horderlin, Sade, Mallarmé o también de Raimond Roussel y Artaud: el mundo de la locura que había sido separado a partir del siglo XVII, este mundo festivo de la locura ha irrumpido repentinamente en la literatura." 34

El arte de Bonino concibe la experiencia como algo en la que uno mismo sale transformado, la obra se hace y se transforma al mismo tiempo que el sujeto. Nos hemos permitido seguir el camino de nuestros interrogantes de la manera en que Foucault muestra como Bataille Klossowsky, Nietzsche, Blanchot con sus experiencias personales le han permitido seguir el camino de sus interrogantes, desde un punto de la vida que esté lo más cerca posible de lo invivible. Con una experiencia que evidentemente permite que otros al menos la puedan reatravesar.

El teatro concebido como experiencia límite, con un lenguaje llevado a sus mismos límites al plantear lo específico del teatro todo lo que no puede expresarse con palabras, la palabra entrando como sonorización o entonación dentro de la escena, porque el lenguaje del teatro se dirige a los sentidos y es independiente de la palabra.

En el testimonio de *La Opinión* refiriéndose a su último espectáculo Bonino dice:

> "Pretendo que el público se enfrente a la evidencia de un hombre comiendo, que sienta la extrañeza de ver lo que significa tener un hueco en el que se introducen alimentos (como una carbonera a la que se carga con calorías para que pueda funcionar)" 35

Libertella nos pasea como Bonino por el vacío insondable de ser humanos. Nos pasea con Bonino, a través de él en forma de escrito.

> "En los camarines se había programado un gran festejo. Pero estaban tan llenos de gente asustada, fumando y fumando, que en algo evocaban las cámaras de gas de esta otra foto conocida por todos. De manera que llegar allí y desmayarse fue lo más natural.
>
> Varios de los presentes avanzaron entonces en ayuda de los dos caídos, con frases socorridas que, según dice el diccionario, son las más apropiadas para una situación de apura: "¡Pobres! Está claro que no pueden controlar su lenguaje." "Lo que para nosotros es natural o innato a ellos los anonada". "Fue un shock afásico, a todas luces." "Con este problema se nace." "Habrá que enviarlos urgente a un médico", y otras. Sólo un aguzado guardián de uniforme sospechó algo distinto:
>
> -Investiguen ya mismo su nacionalidad. Porque al decir verdad hablan muy raro. " 36

El shock afásico también acompañó a otros antes de callar definitivamente como Antonin Artaud, Vincent Van Gogh, Oscar Masotta o Jacobo Fijman.

En la novela de Marimón, Maldonado trata de poner en palabras el recuerdo del habla de Bonino, cascada de letras sin sentido, acompañadas de explicaciones, figuraciones, que no alcanzan:

> "Bonino estaba enfrascado en proferir sus verbos, y lo hacía con la misma fonación cavada de toda la charla, aunque impostando para aquella circunstancia las acentuaciones. Las impostaba infinitesimalmente, como si cierta unidad rítmica, o la onda de una conformación verbal sin límites, propia de un habla que era principio mudo – mudo porque se decía desde la no-palabra – hubiera tomado dureza, sustancia de aire y de membranas vibrando como remolinos. Las impostaba, sí, acaso para poner algo de su voluntad a esa marea creada en su garganta, que era él, pero ya no le pertenecía, pues estaba convertida en estado poético, en don de sonidos puros hechos a las nubes, en núcleo mágico que crecía fugaz bajo los márgenes de la juntura entre las formas y la nada; lejos, muy lejos del ser del habla, y del ser reglado de los símbolos. Su no-verbo era el espejo fidedigno de la nada que es también el verbo; espejo de la nada del ser, espejo de la nada de la nada, arrullo pulverizado del habla diurna o nocturna." 37

Quizá por eso hablar del teatro, de la obra de Bonino, para el que no lo vivió es tan difícil, como también es difícil que podamos reírnos o emocionarnos con lo que escuchamos en un grabador. El teatro de Bonino se coloca en la línea del teatro que propone Artaud, un teatro de gestos, de sonoridades, de entonaciones que se apoyan en el espacio, y en la importancia y el juego del tiempo, del instante.

> "Hacer metafísica con el lenguaje hablado es hacer que el lenguaje exprese lo que no expresa comúnmente, es emplearlo de un modo nuevo, excepcional y desacostumbrado, es devolverle la capacidad de producir un estremecimiento físico, es dividirlo y distribuirlo activamente en el espacio, es usar las entonaciones de una manera absolutamente concreta y restituirles el poder de desgarrar y de manifestar realmente algo, es volverse contra el lenguaje y sus fuentes bajamente utilitarias (...)" 38

En este sentido, cuando decimos que podemos dejarnos enseñar por este camino señalado por Jorge Bonino, nos ubicamos en el punto mismo en el que Lacan nos convoca, cuando dice:

> Freud sólo valoró en el primer tiempo de su obra, en esa primera etapa que llega hasta 1914, antes de la primera guerra- en su *Traumdeutung*, en su *Psicopatología de la vida cotidiana* y muy particularmente en su *Chiste*. Valoró lo siguiente, y lo sorprendente es que no lo haya palpado, que a su hipótesis del *Unbewusstsein* (...) la nombró mal. 39

l`Unbewusst ¿qué denomina así? Y ahora ¿cómo traduzco esto? Por mi parte lo he traducido por una especie de homofonía (...) después de todo es un método de traducir como cualquier otro. Supongan que alguien, que tenga lo que se llama una oreja francesa, escucha la palabra *Umbewusst* –pregunta: ¿No hizo eso Joyce en su Finnegans wake con esa oreja celtinglesa?- repetida ochenta veces. Si eso no machaca (las orejas) no antes, la traducirá por *Une bévué*. 40

> *L´une-bévue* por el que he traducido el *Unbewusst,* que quiere decir en alemán inconsciente. Pero traducido por *l´une-bévue*, eso quiere decir muy otra cosa –un escollo, un tropiezo, una patinada de palabra a palabra. Es precisamente de eso que se trata.(...) 41

El psicoanalista debe estar, siguiendo entonces a Lacan "inspirado por algo del orden de la poesía" para intervenir en tanto que psicoanalista. Algo del orden de la poesía, lectura operatoria, maniobra, artificio, no fundado en la noción de lo bello sino en el chiste.

Entonces "inspirado por algo del orden de la poesía", sí, como el arte de Bonino, del que proponía Artaud, un arte peligroso, que, pasando de un color a un grito, a un movimiento, a un gesto, apunte a la incertidumbre, a la angustia. Una acción extrema llevada a sus últimos límites. Que utilice la sutileza del humor, con su poder disociador, tanto física como anárquica de la risa. Un arte anárquico que cuestione todas las relaciones entre objeto y objeto y entre forma y significado. Un arte que "muela" los sonidos de las palabras.

Un arte que se vale de una sonorización constante, sonidos, ruidos y gritos escogidos por su claridad vibratoria, repetición de sílabas rítmicamente, modulación, utilización de la luz que no sólo ilumina sino que transmite y sugestiona. Todo esto mediante el empleo de disonancias saltando de un sentido a otro, de un color a un sonido, de una palabra a una luz, de un descolocante ademán a un sonido tenue o estrepitoso.

Notas

1 Trabajo presentado el día 3-11-1999 bajo el título: *Bonino: la experiencia tiene una estructura de ficción* en el marco de las Jornadas Jorge Bonino organizadas por la Fundación Jorge Bonino en Córdoba.

2 Libertella Hector ¡*Cavernícolas*! Abbat Editores Buenos Aires 1985

3 Op cit.

4 María Elena Walsh el idioma de la infancia. Entrevista publicada en La Voz del Interior julio 1999

5 Los libros herméticos son una recopilación de tratados y diálogos metafísicos que datan desde mediados del siglo I a.C. al siglo IV d.C., y se supone son las revelaciones de Thot, el dios egipcio de la sabiduría. La mayor parte están escritos en griego y en latín, y tratan de alquimia, astrología y magia negra, exponiendo creencias e ideas que predominaron durante la primera época del Imperio Romano. Los 17 tratados del *Corpus Hermeticum* hablan de cuestiones teológicas y filosóficas, siendo su tema central la regeneración y deificación de la humanidad a través del conocimiento del único Dios trascendente.

6 Libertela Hector: *Ensayos o pruebas sobre una red hermética* Grupo Editor Latinoaméricano. Argentina. 1990

7 Op. Cit

8 Salzano Daniel *Bonino* Diario La Voz del Interior 4-12-98

9 Graciela Mengarelli. Actriz La Voz del Interior 9-5-1999

10 Marimón Antonio *Aquí llega el sol* Méjico 1998

11 ibid op. Cit.

12 Ibid pag. 53

13 Blanchot M. *Lautréamont y Sade* Fondo de Cultura Económica Méjico 1990 pag 7-14

14 Yourcenar Marguerite *Mishima o la visión del vacío* Biblioteca de Bolsillo 1997 Barcelona

15 Pellegrini Aldo Antonin *Artaud el enemigo de la sociedad* en Antonin Artaud *Van Gogh el suicidado de la sociedad* Editorial Argonauta 1994 Buenos Aires

16 Serrat Manuel *El hermano de la sanguijuela - a guisa de contribución al asesinato de la palabra* en El Conde de Lautréamont *Los Cantos de Maldoror* Catedra Letras Universales Madrid 1988

17 Ibid p 67

18 Serrat Manuel Op. Cit

19 Libertella Hector *La leyenda de Jorge Bonino* op. cit

20 ibid p.74

21 Cf. Romero Brest Jorge *Arte visual en el Di Tella* Editorial Emecé 1992

22 Clarín 17-5-98

23 Radar pag. 8

24 Oscar Masotta y otros: *Happening* Editorial Jorge Alvarez S. A. Bs. As. 1967. Mi agradecimiento a Manuel Hernandez por este material.

25 Cf. Romero Brest Jorge *Arte Visual en el Di Tella*

26 Ibid p. 61

27 ibid p.109

28 Ibid p. 59

29 Ibid pag 106

30 Artaud, Antonin *El teatro y su doble* Editorial Sudamericana Buenos Aires 1979 p. 7-9

31 ibid pag.24

32 ibid pag. 29

33 ibid pag. 31

34 Foucault M. *Entre filosofía y literatura* Editorial Paidos 1999 p.374

35 Op. cit

36 ibid p. 89

37 Ibid pag. 70-71

38 Artaud. A Op Cit pag. 46

39 Lacan J. *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma* 4 de octubre 1975 en *Intervenciones y textos* Ed. Manantial 1988

40 *Clouthures Mathemes* Jornadas de la ecole freudienne de Paris 2 de noviembre 1976 Lettres de l´Ècole freudienne de París, 21,1977

41 Lacan J. Seminario XXIV inédito Sesión del 10-5-77

Scherazade: uma metáfora do tempo em psicanálise

Taciana de Melo Mafra

Quero iniciar a minha fala sublinhando um trecho de Borges em "As Mil e Uma Noites", referindo-se à beleza do título do compêndio de lendas árabes: *"Creio que ela reside no fato de a palavra "mil" ser, para nós, quase um sinônimo de "infinito". Dizer " mil noites" é dizer infinitas noites, as muitas noites, as inumeráveis noites. Dizer "mil e uma noites" é acrescentar uma ao infinito".*

O tempo é uma questão com a qual todo analista se vê confrontado, não sendo possível ignorar as dificuldades que ele coloca à experiência clínica. Desde os primórdios das descobertas freudianas encontramos o registro das inquietações com a noção do tempo, de maneira especial na atenção dada por Freud a contagem do tempo ou a localização do tempo na cena traumática.

Das depreensões freudianas a respeito do tempo há uma máxima de onde partirei para tratar do tempo em Psicanálise: *"O inconsciente é atemporal".*

Quando nos detemos, rapidamente, na articulação filosófica e científica do conceito de tempo, encontramos dificuldades para acompanhar imediatamente a que postulado Freud se contrapunha quando afirma ser o inconsciente atemporal, ou seja, a que tempo se refere o que é negado pelo prefixo. Vejamos, então, de que forma é possível estabelecer o princípio da atemporalidade freudiana.

Quando Freud trata, nas "Conferências introdutórias", dos caminhos da formação dos sintomas, ele recorre à noção de passado: *"Retornemos agora aos sintomas. Estes criam, portanto, um substituto, da satisfação frustrada, realizando uma regressão da libido a épocas de desenvolvimento anteriores, regressão a que necessariamente se vincula um retorno a estádios anteriores de escolha objetal ou de organização. Descobrimos, há algum tempo, que os neuróticos estão ancorados em algum ponto do seu passado; agora sabemos que esse ponto é um período do seu passado, no qual sua libido não se privava de satisfação, no qual eram felizes. Buscam na história de sua vida, até encontrarem um período dessa ordem, ainda que tenham de retroceder tanto, que atinjam a época em que eram bebês de colo — tal como dela se lembram ou a imaginam, a partir de indícios posteriores. De algum modo, o sintoma repete essa forma infantil de satisfação, deformada pela censura que surge no conflito, via de regra transformada em uma sensação de sofrimento e mesclada com elementos provenientes da causa precipitante da doença" 1.*

Acompanhando Freud nesse parágrafo sobre uma formação do inconsciente, como pensar a atemporalidade?

Talvez um outro trecho da Conferência XVIII nos aponte uma vereda para situar a questão: *"Ambas as pacientes dão-nos a impressão de se terem 'fixado' em uma determinada parte de seu passado, como se não conseguissem libertar-se dela, e estivessem, por essa razão, alienadas do presente e do futuro. Assim, elas permaneceram enclausuradas em sua doença, da mesma forma como, em épocas anteriores, as pessoas se retiravam para dentro de um mosteiro, a fim de ali suportarem a carga de suas vidas desditosas". 2*

O problema para Freud não parece ser ignorar a dimensão do tempo cronológico, e sim, de estabelecer um certo movimento que contém como princípio da marcação, não a sucessão absoluta e invariável do evento, como asseverava a filosofia clássica e, mais especificamente, Kant, mas sim, uma tomada do tempo que se dá a partir de um referente, *o representante da formação inconsciente*. Dessa maneira a "realidade psíquica" preside a referência da marcação do tempo próprio do inconsciente.

Ora, isso é muito próximo da relativização feita por Einstein sobre o tempo que é retomado por Bergson e Heidegger. Ocorre que Freud é contemporâneo do primeiro e do segundo e antecede, historicamente, o terceiro, o que, sem dúvidas, elimina a possibilidade de que estivesse ele se contrapondo a essas últimas noções sobre o tempo em sua subversão que tem o nome de atemporalidade (*Zeitlosigkeit*).

Se o tempo inconsciente não é cronometrável do mesmo modo que é possível demarcar no registro da consciência, isso não nos permite, por si só, afirmar que a atemporalidade de que nos fala Freud, seja apenas da ordem de uma oposição a essa marcação.

O conceito de atemporalidade no alemão, *Zeitlosigkeit*, tem o sentido de algo que não é fixável no tempo, o que seria, por exemplo, como dizer que Hegel é atemporal por sua imperecibilidade na sucessão do tempo.

De certa forma, isso se aplica às características do inconsciente, mas não deixa de conter uma referência ao tempo, tal como é conceituado pela filosofia, pela metafísica ou mesmo pela ciência.

O termo cronologia vindo do grego contém uma significação relativa ao estudo do tempo. De que maneira, portanto, estaria o inconsciente colocado, segundo uma lógica temporal, numa posição que anula a cronologia? Ou melhor, ¿como dizer que o inconsciente é regido numa atemporalidade que se esclarece simplesmente ao dizer que ele possui um tempo não cronológico?

Lacan irá se debruçar sobre esse problema, estatuindo um tempo lógico. Para tratar e encaminhar a questão escreverá um texto magistral intitulado "O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada". Nesse texto, o qual chamará de "meu pequeno sofisma", irá demonstrar como se coloca a lógica do tempo na assunção do sujeito e, sobretudo, afirma em *"A posição do inconsciente"* que: "a transferência é uma relação essencialmente ligada ao tempo e seu manejo" 3.

Mas é preciso lembrar que desde o estádio do espelho Lacan nos apresenta um certo modo muito especial de tratar a questão do tempo, privilegiando a topologia como via de acesso para sua articulação.

Portanto, o tempo é tomado por Lacan de forma distinta da acepção freudiana. Certamente que encontramos o cerne dessa diferença no fato de ser o próprio conceito de inconsciente divergente para os dois. Ou seja, para Freud, o inconsciente enquanto constituído por representações recalcadas do Id seria uma massa inscrita num tempo passado ao que é recortado. Esses elementos, no entanto, se condensariam e deslocariam atemporalmente, ou seja, à revelia da ordenação sucessiva da inscrição no tempo cronológico.

Para Lacan as coisas se passam de outra maneira.

O tempo é uma propriedade do pensamento. Só há tempo se é possível contar. Contar e se contar é uma operação própria do humano, logo, do ponto de vista cartesiano, uma propriedade do pensamento. Mas, se estabelecemos com a Psicanálise que existe um sujeito do inconsciente e um pensamento inconsciente, então devemos demonstrar de que forma, para o pensamento consciente e para o pensamento inconsciente, dar-se-á um tempo distinto, se é que podemos dizer que é de um tempo distinto que se trata.

Freud afirmava: *"Os processos do sistema Ics. são atemporais; isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm absolutamente qualquer referência ao tempo. A referência ao tempo vincula-se, mais uma vez, ao trabalho do sistema Cs." 4*

Essa assertiva nos remete imediatamente à diferença da tomada do inconsciente segundo Freud e segundo Lacan. O que torna possível a Freud falar que não há tempo, é a atribuição que ele faz ao inconsciente como se compondo com elementos de uma anterioridade que se comutam segundo leis que o regem. Esses elementos, portanto, estão sujeitos a uma álgebra que define seus resultados ignorando a ordem de suas inscrições no tempo. Sendo assim, as formações do inconsciente podem lançar mão de representações psíquicas que edificarão seus complexos reunindo elementos alheios à ordem do tempo.

Acontece que, como já vimos, desde Einstein o conceito de tempo é relançado quanto a relatividade de sua ordenação: *"De maneira geral pode-se dizer o seguinte: toda descrição física se decompõe em um certo número de afirmações, cada uma das quais está relacionada com a coincidência espaço-temporal de dois eventos A e B. Cada uma destas afirmações é expressa nas coordenadas gaussianas através da coincidência das quatro coordenadas x1, x2, x3, x4. Assim, a descrição do contínuo espaço-temporal por meio de coordenadas gaussianas substitui inteiramente a descrição com auxílio de um corpo de referência,*

sem no entanto, apresentar as falhas deste último método de descrição: ela não depende do caráter euclidiano do contínuo a ser representado" 5.

Sendo assim, que o inconsciente condense e desloque elementos ignorando a ordem da inscrição no tempo, não teria nenhuma incompatibilidade com o conceito de tempo vigente na ciência do tempo de Freud.

Temos então que concluir que o problema do tempo ou da atemporalidade do inconsciente em Freud carece de articulação, mas que deixa uma saída quanto a visada fundamental de que a atemporalidade é relativa a negatividade constitutiva do inconsciente, segundo ele nos apresenta em sua denegação. De modo, que falar em atemporalidade do inconsciente estabelece o mesmo sentido de dizer que no inconsciente não há representação para a posição sexual.

Vejamos como Lacan leva adiante essa articulação.

Se o sujeito do inconsciente, para Lacan, é efeito do advento do simbólico, o problema do tempo fica por ele colocado como um problema entre o ser e o pensar no jogo da identificação, de maneira que a identificação é o que divide esses dois termos.

Desse modo ancoramos no ponto onde se revela toda a problemática do sujeito tal como ele nos propõe pensar demonstrando a complexidade de contar-se para um sujeito e afirmando que essa operação convoca o contar-se três.

Para Lacan o sujeito em sua evanescência, não substantivável, é um sujeito suposto e isso é colocado de forma tão sutil que terá que recolocar a noção de intersubjetividade proposta por ele, anteriormente.

O sujeito não é a pessoa. Isto é o que Lacan assevera até as últimas conseqüências. E essas conseqüências não são poucas. Lacan toma distância da posição de Freud sobre o tempo exatamente por não tomar a diacronia como o caminho para a construção da origem da história. Ele demonstrará de que modo há uma lógica que interpela três sujeitos em três tempos, determinando a asserção do sujeito num tempo constituinte de uma certeza que antecipa o ato de concluir.

Essa estrutura Lacan demonstrará com o máximo rigor no nó borromeu e, como já dito, no seu texto clássico sobre o tempo, onde através da lógica dos jogos modernos, com minúcia, ele formula a operação nos três tempos: "instante do olhar", "tempo para compreender" e "momento de concluir".

No término do jogo dos discos, com o qual nos detém em suas marcações, dirá que "passado o tempo para compreender o momento de concluir é o mesmo de concluir o tempo para compreender". 6

É esse o único sentido do tempo, pois é dessa forma que dá a conhecer aos outros que o sujeito concluiu. Conclusão que se faz numa asserção que atinge a verdade, que, então, é posta em dúvida, mas que não poderia ser aferida sem que houvesse essa primeira certeza.

O desenrolar da afirmação em jogo coloca a problemática de uma verdade que se efetiva num paradoxo lógico que a perfaz, antecipando-se ao erro e "avançando sozinha no ato que gera sua certeza". 7

Essa demonstração lógica elabora uma depreensão ao que Freud afirma em "Psicologia de grupo e análise do ego" 8, a saber, que o verdadeiro ninguém o atinge a não ser através dos outros.

Verdade e tempo são dois termos articulados por Lacan na clínica da Psicanálise, compondo o móbil da transferência. Daí decorre sua inserção na clínica, de uma inovação técnica que abreviava a duração das sessões, pontuando o enunciado do significante, o que lhe valeu muito transtorno e o começo de uma guerra que culminará com o seu afastamento da IPA.

A verdade, tal como formulada na perspectiva analítica, rompe com o pretenso absoluto, e galga o estatuto de uma nova Ética. A verdade da Psicanálise é a verdade do desejo, que se insinua como verdade do sujeito do inconsciente.

Esse sujeito é conduzido pelo significante que é o berço do tempo, como efeito evanescente da britadeira do simbólico. E o que o leva no rumo do sentido é o manancial metonímico entrecortado pela afluência metafórica, que reconduz o sentido. O tempo aí é o tempo da morte simbólica, efetivada por mais um significante, situado na diferença, com a barra do Outro.

É dessa forma que podemos lançar mão da categoria do tempo na clínica a cada vez que nos confrontamos com a questão dos estágios do espelho, dos tempos do Édipo, dos tempos da análise, de começo e de fim de análise, os quais em última instância estão sempre referidos à transferência.

A topologia que assim se configura estabelece uma relação com o tempo situando a dimensão do sujeito e do objeto na experiência analítica. Sendo assim é possível afirmar que o tempo histórico é o trilho do objeto deslocado metonimicamente e recortado pelo significante produzindo a dimensão metafórica pela via do corte mortífero que funda o simbólico a partir do Outro. Na dialética da diacronia e da sincronia é que se dá o corte revelador de uma visão do momento enquanto tal.

É provável que vocês conheçam o começo das "Mil e Uma Noites", todavia não seria demais relembrá-la em outro tempo a guisa de uma nova narrativa.

Havia um Rei amoroso que concernia um lugar especial a sua Rainha. Esta, no entanto, confirmando nossas premiss as da ausência de simetria no terreno amoroso, deixa-o em estado lastimável por uma tremenda traição. Sua vingança estende-se a todas as mulheres, além da esposa infiel, e toma a forma de um propósito sinistro. Persuadido de que não há mulheres recatadas, para livrar-se de infidelidades futuras, ele decide que daí por diante irá desposar uma mulher a cada noite e ordenar seu estrangulamento no dia seguinte.

É quando entra em jogo nossa protagonista. A bela, doce e culta Scherazade, filha de um ministro do sultão, decide oferecer-se como a próxima a deitar-se no leito real. O desespero de seu pai que a amava, apaixonadamente, sem êxito, tenta dissuadi-la do tal propósito, que tinha como intuito salvar as mães daquele reino de tamanho funesto.

Acontece, que a astuta na noite das núpcias mortífera depois de mancomunar-se com a irmã pede ao sultão que lhe atenda o último desejo, que é, precisamente, o de permitir que sua irmã passe aquela última noite no aposento do casal a título de dela despedir-se, já que se tratava de uma irmã ternamente amada. O pedido é concedido e a irmã cumprindo o combinado pede que antes que adormeça Scherazade conte-lhe pela derradeira vez uma de suas belas histórias.

Aí está uma bela metáfora para o tempo em Psicanálise. O Rei, encantado e curioso com o destino da história que acabara de ouvir pede para que Scherazade continue, e então se segue uma segunda noite. O mesmo se repete, e então uma terceira noite e assim sucessivamente, até que faça sentido o titulo ao qual Borges faz a elegia: "As Mil e Uma Noites".

Certamente, que inserida nesse contexto esse breve e pobre relato de tão magnífico compêndio de sabedoria, nos presta o serviço de conferir a plastia para o problema do tempo.

O tempo é essencialmente tempo da narrativa, escandida pela morte simbólica, que renova o sentido no ponto de estofo que produz a significação. Aí está o infinito do significante que só toma seu sentido na articulação da sintaxe autenticada pelo Outro, revelando a dialética imortal/mortal. O objeto a, é apenas causação para adiante. Antecede o sujeito, dividindo-o como está escrito no discurso analítico, é a causa significante futura do sujeito - simbolização.

Resta ainda ir um pouco mais adiante, a partir do que me lembrou meu amigo Zuberman, sublinhando a relação entre tempo, feminino e discurso. Retomemos a metáfora de Scherazade. Não é por acaso que a função que produz o tempo nessa trama é encarnada por uma bela mulher. A posição feminina naquilo que configura de Real em relação à castração é a única posição possível de oferecer-se a um tal lugar. Situada como objeto para o desejo do sultão Scherazade faz intervir no complexo a mirada do objeto que ela sabe não ter, mas que ao mesmo tempo é. Dessa forma, é possível servir de alvo para a mirada de um olhar que busca um gozo impossível destituído pela palavra que o desmonta para remontar instantaneamente no

jogo que articula o significante e o objeto sustentando o sincopado do tempo através da musicalidade do discurso.

Scherazade constrói o tempo diante da contundência da morte, tal como Antígona ela inscreve um nome imortal. Sua narrativa, contudo, faz aflorar o amor constituindo o trilho imaginário por onde se engendra o circuito do sujeito e do objeto.

É da perspectiva do entrelaçamento do tempo com o significante e com o objeto que podemos pensar na afirmação de Lacan feita nos Escritos sobre a conexão essencial entre transferência e tempo.

O desejo do analista toma o lugar na transferência de algo que envolve a direção da cura, tendo que ser mantido como diferença, na medida em que possui uma clara depreensão do tempo, do objeto e do significante. Mas é importante relacionar essa tônica do desejo à sua castração, que permite apontar vazio e morte para reinscrever-se no analisante. O que vem afirmar que a clínica da transferência é uma clínica de e pelo tempo.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

Notas

1 Freud, S. (1976[1916-17]) Os Caminhos da Formação dos Sintomas. Conferência XXIII. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XVI. Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Parte III)*. Rio de Janeiro: Imago, p. 427.

2 Freud, S. (1976[1916-17]) Fixação em Traumas – O Inconsciente. Conferência XVIII. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XVI. Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Parte III)*. Rio de Janeiro: Imago, p. 323.

3 Lacan, J. (1998[1964]) Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. In: *Escritos***.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 858.

4 Freud, S. (1974[1914-16]) O Inconsciente. As Características Especiais do Sistema ICS. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIV. A História do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, p. 214.

5 Einstein, A. (1999) *A Teoria da Relatividade Especial e Geral*. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 80.

6 Lacan, J. Op. Cit.: 206.

7 Lacan, J. Op. Cit.: 211.

8 Cf. Freud, S. (1976[1921]). Psicologia de grupo e análise do ego. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XVIII. Além do princípio de prazer*. Rio de Janeiro: Imago. Nesta obra ele irá tomar coletivo como o sujeito do individual

Creación y sublimación

Daniel Gerber

Yo amo a quen quiere crear por encima de sí mismo y por ello perece
F. Nietzsche

Si el mundo fuese claro no existiría el arte
Camus

Una de las definiciones más precisas de cultura es la que expone Freud en *El porvenir de una ilusión*: "todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal"(1). Agrega que ella "muestra al observador, según es notorio, dos aspectos. Por un lado, abarca todo el saber y poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles"(2).

Estos dos aspectos, saber y poder-hacer y normas para regular los vínculos recíprocos, presuponen la existencia del lenguaje. Este es la condición básica para la producción y transmisión de todo saber, así como para la existencia de leyes, reglas, instituciones. De esta manera, la definición de Freud puede vincularse con la que propone Lévy-Strauss: " Toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos, de entre los cuales figuran en primer plano el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión"(3).

El lenguaje es lo específico de la especie humana. Solamente por él puede existir la representación, el símbolo y, de este modo, la cultura. Por el lenguaje el hombre, a diferencia del animal, se anticipa a su propio devenir elaborando proyectos y no se limita- como el animal- a adaptarse a su medio para sobrevivir: lo modifica, lo transforma, lo altera radicalmente. El lenguaje hace del humano un animal insatisfecho, radicalmente desajustado y en conflicto con su mundo.

Hace dos mil quinientos años Sófocles incluyó en su tragedia *Antígona* un coro que reflexiona sobre lo humano, adelantándose con ést o a muchas de las apreciaciones que a lo largo de la historia se han hecho sobre el fenómeno cultural. Dice: "Muchas son las cosas admirables, pero nada hay más asombroso que el hombre. Este atraviesa el blanquecino mar surcando las olas bramadoras cuando sopla el noto en el invierno, y fatiga a la tierra, madre de los dioses, la tierra inmortal, infatigable, que rotura de año en año con el ir y el venir de los arados arrastrados por caballos. El ingenio del hombre apresa con sus redes el incauto linaje de las aves, las razas de animales salvajes de los campos, y atrapa en sus mallas a los peces de los mares; domina con sus artes las fieras montaraces, y somete al apretado yugo al caballo de velludo cuellos y al toro infatigable que habita en las montañas. Fecundo en recursos, ha aprendido por sí mismo la palabra, el alado pensamiento, los modos de vida ciudadano, y a escapar del rigor de los hielos, mal refugio en la intemperie, y a evitar el azote de las lluvias, De ningún medio carece en su camino para aquello que pueda sucederle. Del Hades solamente no tendrá evasión posible, aunque haya inventado la manera de evitar las dolencias más rebeldes. Poseedor de tan sabios y tan hábiles recursos, como nadie hubiera imaginado, se dirige unas veces a lo malo y otras a lo bueno"(4).

La extensa descripción del trágico griego enumera los rasgos distintivos de la especie humana: la capacidad técnica para controlar las fuerzas naturales poniéndolas a su servicio, la habilidad para cazar o domesticar a la mayoría de los demás seres vivientes, la posesión del lenguaje y el pensamiento, el ingenio para guarecerse de las inclemencias climáticas, la previsión del porvenir, la cura de muchas enfermedades y, finalmente, la posibilidad de usar bien o mal todas esas destrezas, destacando con esto último que –a diferencia del animal para el que nada en sí mismo puede ser objeto de una valoración- para el hombre existe el problema del bien y el mal que designan consecuencias de la presencia de una dimensión inherente al lenguaje que no es la simple satisfacción de la necesidad: el goce. Sin embargo, el rasgo más humano que el coro deja implícito es el asombro que causa lo humano en el hombre mismo, asombro que aparece en un conjunto de matices que van desde la fascinación al terror ante un ser de excepción y que

lleva a concluir que la característica fundamental que nos distingue a los humanos es asombrarnos los unos a los otros.

Varios siglos después de Sófocles, el florentino Giovanni Pico della Mirándola, en su *Discurso sobre la dignidad humana*, escrito en el siglo XV, afirma que esa característica humana distintiva proviene del hecho de ser *algo menos* que el resto de los seres vivos: todo lo que existe tiene su lugar prefijado –por Dios afirma el filósofo humanista- en el orden del universo, excepto el hombre. De ahí que el hombre se mantiene abierto e indeterminado en un universo donde todo tiene su puesto y debe responder exactamente a lo que marca su naturaleza. Por esto, el hombre puede crear, hacer siempre algo diferente en la medida en que lo que tiene que hacer no está determinado de antemano con absoluto rigor.

Tanto Sófocles como Pico della Mirándola anteceden a la reflexión freudiana sobre lo humano. Ambos indican un aspecto fundamental que Freud va a retomar: lo que distingue al hombre no es la condición de ser creado a imagen y semejanza de la supuesta perfección divina sino más bien – comparado con otros seres- su imperfección; no algo con que cuente sino algo que le falta. Su carácter incompleto, de ser en falta, está en la base de su perenne inconformidad que hace de él un innovador, un transformador, un creador.

No hay creación sino a partir de una falta: falta en lo humano una naturaleza determinada por la realidad biológica, falta también un lugar predeterminado en el orden del universo y, por lo tanto, la posibilidad de un ajuste automático con el medio que lo circunda. Así, la relación del ser humano con el mundo carece de la armonía que le permite al animal una perfecta adaptación a su medio. La causa de esta imposibilidad está en el lenguaje cuya existencia abre un abismo entre la palabra y la cosa, entre el ser y la representación. "¿Qué es el hombre –pregunta Nietzsche- sino una disonancia hecha carne?" . El lenguaje es una estructura, es decir, un conjunto de elementos significantes que sólo llegan a significar en la medida en que unos remiten a otros. Esta estructura precede siempre al sujeto que solamente llega a ser tal en tanto el lenguaje incorpora el cuerpo viviente en sus redes para otorgarle el estatuto de sujeto: su identidad, su sexo, su lugar en la cadena de generaciones.

El lenguaje es causa cuyo efecto es el sujeto, hablado antes que hablante, dominado por la palabra que habla en él antes que amo y señor de ésta. El sujeto sólo puede llegar a ser tal en el universo del lenguaje del cual es su criatura: "El hombre habla pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre"(5). Ahora bien, este universo del lenguaje se caracteriza por la ambigüedad: las palabras carecen de un significado único, no son un simple vehículo que transmite información, y en sus encadenamientos dicen siempre más, otra cosa más allá de toda intención y propósito conscientes. La estructura del lenguaje no es algo completo en donde todo puede ser dicho y comprendido, contiene la falta y, por esto mismo, la imposibilidad de que todo pueda decirse. El sujeto está capturado en una estructura abierta a lo nuevo e inédito, una estructura que no sólo incluye lo que se puede decir sino también lo imposible de decir, el vacío, el enigma, como parte de ella misma. En este sentido, a diferencia de un código de señales, en toda lengua existe la posibilidad de transgresión de su propia legalidad, de aparición de la palabra inesperada que rebasa toda intención y toda previsión y produce lo inesperado y sorpresivo. Es el momento en que el hablante es desbordado por la palabra, momento que Freud localizó en el sueño, el acto fallido, el síntoma, el chiste, pero también en la creación poética. Como el sueño o el lapsus, ésta no es resultado de un acto intencional y voluntario sino un efecto significante en el que el sujeto, dominado por el lenguaje, es rebasado por su palabra; un acto que deja una marca en el Otro que puede llamarse obra.

La creación artística se liga también con otro rasgo fundamental del ser humano que es consecuencia del lenguaje: saberse mortal, poseer la certeza de la muerte como lo único seguro en su vida y anticiparse de esta manera al momento de su acaecimiento. Este saber –saber angustioso del que, por otra parte, nada se querrá saber- es la razón de una necesidad de permanecer más allá de los límites físicos de la existencia, de dejar huella transcendiendo el relativamente breve –más allá de su duración efectiva- paso por la vida. La obra, en este sentido, no es el objeto hecho para ser consumido y desaparecer, sino para durar, mucho más allá de la existencia de su creador. Hay entonces una relación estrecha entre creación y muerte en la medida en que sin ésta última como trasfondo la primera sería imposible. La muerte es condición esencial de cualquier creación; no es solamente el punto final, está presente en todo momento y desde el inicio porque el lenguaje hace del cuerpo viviente un sujeto que puede tener una existencia en el mundo simbólico al precio de imponerle una distancia imposible de eliminar con este mundo, una distancia que es vivida como dolor de existir, fondo mortal de donde todo lo que hace vivir brota. Por el símbolo, el hombre no vive inmerso en el medio "como el agua en el agua", según el decir de Georges Bataille en su

Teoría de la Religión; toda posible armonía con el mundo está perdida desde el comienzo mismo, el objeto que podría completarlo para constituir la unidad plena y total falta.

Esta es precisamente la tesis propuesta por Freud en 1905 en *Tres ensayos de teoría sexual*, cuando introduce el concepto de pulsión sexual que distingue del instinto: mientras que éste es un comportamiento predeterminado que se repite conforme a modalidades estereotipadas en cada especie y se caracteriza porque su objeto es siempre el mismo, la pulsión carece de esa fijeza y su objeto es absolutamente variable, nunca determinado de antemano sino definido en función de los avatares de una historia singular. Con este concepto, la idea del tipo de relación que el ser humano tiene con su mundo sufre una subversión radical: lo propio de lo humano es la ausencia del objeto que asegure la satisfacción plena; pero además no hay un estándar idéntico para todos los miembros de la especie que inexorablemente deban cumplir. Las nociones de comportamiento normal y patológico reciben así un cuestionamiento contundente.

A diferencia del instinto, la pulsión carece de un saber inequívoco de lo que conviene para su satisfacción. Por esto, cualquier objeto puede ser –en principio- objeto de la pulsión, lo que significa que ninguno es *el* objeto adecuado, "normal", ajustado a ella. La sexualidad humana, a diferencia de la animal, no tiene un modo de satisfacción preestablecido e idéntico para todos, y al no encontrar el objeto que asegure esa plena satisfacción es una fuerza constante, nunca apaciguada; como lo dice Octavio Paz: "la especie humana padece una insaciable sed sexual y no conoce, como los otros animales, períodos de celo y períodos de reposo. O dicho de otro modo: el hombre es el único ser vivo que no dispone de una regulación fisiológica y automática de su sexualidad"(6).

Lo propio de la sexualidad en el ser humano, como lo señala Freud, es que no posee vías de satisfacción únicas, idénticas para todos y determinadas desde un principio por la constitución orgánica del individuo. Los modos singulares en que se produce el ingreso de cada sujeto en el lenguaje con la consiguiente pérdida de la posibilidad de una satisfacción "total" determinan la singularidad de cada uno en lo que se refiere a su sexualidad. Precisamente este carácter plástico de la pulsión que puede hallar satisfacción en objetos diferentes de lo que comúnmente se llama "la pareja sexual" lleva a Freud a introducir el concepto de sublimación. Con este fundamento Freud propone una definición del concepto: "La pulsión sexual (...) pone a disposición del trabajo cultural unos volúmenes de fuerza enormemente grandes, y esto sin ninguna duda se debe a la peculiaridad, que ella presenta con particular relieve, de poder desplazar su meta sin sufrir un menoscabo esencial en cuanto a intensidad. A esta facultad de permutar la meta sexual originaria por otra, ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella, se le llama la facultad para la *sublimación*"(7).

De esta manera, Freud recurre al concepto de sublimación para explicar diferentes actividades que estarían motivadas por un deseo que no apunta de modo manifiesto a una meta sexual: la creación artística, la investigación intelectual y, en general, todo aquéllo a lo que la sociedad concede un alto valor, como se desprende de la relación entre el término sublimación con el adjetivo sublime. El hombre crea, elabora algo nuevo en diferentes campos como las artes y las ciencias; pero también desarrolla diferentes actividades y produce obras que parecen sin ninguna relación con la vida sexual cuando en realidad tienen una fuente sexual y están impulsadas por energías de la pulsión sexual. La posibilidad siempre vigente de cambio de objeto de la pulsión permite ese pasaje a otra satisfacción que es distinta de la sexual aunque siempre relacionada con ésta última; así, la sublimación "consiste en que la aspiración sexual abandona su meta dirigida al placer parcial o al placer que procura el acto de la procreación, y adopta otra que se relaciona genéticamente con la resignada, pero ya no ella misma sexual, sino que se la debe llamar social"(8). Con este fundamento Freud propone una definición del concepto: "Distinguimos con el nombre de *sublimación* cierta clase de modificación de la meta y cambio de vía del objeto en la que interviene nuestra valoración social"(9). Como se observa, la valoración social de la actividad o la producción es esencial para definir el concepto.

No obstante que esta formulación freudiana se ha convertido en lugar común, varias son las preguntas que abre. En primer lugar la descripción de Freud –pese a lo que él mismo afirma acerca de la pulsión sexual- da a entender que existiría una satisfacción puramente sexual de la pulsión y otras satisfacciones posibles que serían canalizaciones hacia otras metas u objetos no sexuales, es decir, la pulsión tendría en un principio un objeto que le sería "propio" y un modo también "propio" de satisfacción a los que debería renunciar. Pero si esto es así, el concepto mismo de pulsión –cuyas características se han señalado- quedaría invalidado. ¿Cómo resolver esta contradicción? Es necesario recordar lo que el mismo Freud sostiene cuando señala que la pulsión sexual se caracteriza por su incapacidad para procurar la

satisfacción completa: "Muchas veces uno cree discernir que no es sólo la presión de la cultura, sino algo que está en la esencia de la función (sexual) misma, lo que nos deniega la satisfacción plena y nos esfuerza por otros caminos"(10). La sublimación no sería entonces un simple cambio de objeto o de meta de la pulsión sexual, porque lo que define a ésta es precisamente la ausencia de tal objeto o meta connaturales con la consiguiente insatisfacción que esto implica para el sujeto. Es más bien el modo mismo de existencia de la sexualidad en el ser humano, más allá de su dimensión puramente biológica, en tanto es sexualidad sometida al lenguaje y al orden simbólico lo que hace de ella erotismo, tal como lo señala Octavio Paz: "el erotismo no es mera sexualidad animal: es ceremonia, representación. El erotismo es sexualidad transfigurada: metáfora"(11). Ceremonia, representación, metáfora: ¿no son la huella de la presencia de la palabra y el lenguaje para hacer de la sexualidad otra cosa que un instinto orgánico?

El otro aspecto presente en la definición freudiana de la sublimación es la valoración social: las pulsiones se sublimarían en la medida en que su meta se desvía hacia aquello socialmente valorado. Si esto es así existiría entonces la posibilidad de una satisfacción "directa" de la pulsión y la sublimación sería consecuencia de que esa forma de satisfacción estaría prohibida por la sociedad. Ahora bien, ¿cómo pensar en la posibilidad de una satisfacción tal si la pulsión como efecto de la marca del lenguaje sobre el cuerpo nunca tiene satisfacción "directa"? ¿Esto quiere decir que toda satisfacción de la pulsión es sublimación? Si la respuesta es afirmativa habría que considerar que incluso los síntomas se definirían como una sublimación, postura que sería contradictoria con la explicación de la naturaleza de éstos. ¿Cómo establecer entonces una caracterización más precisa de la sublimación?

Para responderlo es necesario tomar en cuenta un aspecto no mencionado hasta el momento en el análisis de la sublimación. Esta no puede definirse solamente por una reorientación de la pulsión hacia un objeto diferente, presuntamente no sexual, porque lo que allí cambia no es solamente el objeto sino la posición misma del sujeto en este mecanismo. La cualidad sublime del objeto o de la actividad no se debe a alguna propiedad de éstos o a la valoración social –es un hecho siempre comprobable que las sociedades han rechazado y rechazan muchas obras de artistas, producciones científicas, manifestaciones eróticas, etc.- sino a la posición del sujeto con respecto al objeto. En este sentido puede citarse la definición de la sublimación aportada por Lacan: "elevar un objeto a la dignidad de la Cosa"(12).

La sublimación implica pues que un objeto es colocado en posición de la Cosa. Esta puede concebirse como ese vacío esencial, la falta, el hueco engendrado por el lenguaje: cuando se dice la Cosa no se hace referencia a un objeto que pueda ser designado o representado. Es más bien el objeto en tanto inalcanzable por ser innombrable, irrepresentable. Las cosas en general se organizan en el mundo conforme a un orden, un sentido, una posición determinada porque son representadas en el plano simbólico. La Cosa es lo imposible de representar, lo indecible más allá de lo simbólico que constituye el núcleo mismo de toda simbolización. De este modo, lo que Freud denomina principio de placer es la ley que regula la satisfacción posible del sujeto manteniéndolo siempre a distancia de la Cosa, haciéndole girar alrededor de ella sin alcanzarla nunca. En este sentido, la Cosa se presenta como el Bien Supremo; pero si el sujeto transgrede el principio de placer en el afán de alcanzar este Bien, la experiencia de forzar esos límites será vivida como dolor y sufrimiento. El sujeto, dice Lacan, "no puede soportar el bien extremo que La Cosa puede brindarle"(13).

La Cosa lo inaccesible por excelencia. Sin embargo, en determinado momento es posible colocar un objeto en su lugar; pero éste no puede ser un objeto cualquiera pues para aproximarse a la Cosa deberá reunir las características de lo inédito, lo novedoso, lo irrepetible. Esto le otorga esa singular belleza e inaccesibilidad que no dependen sino de su función de velo del abismo que se abre más allá de él. La belleza –desde el punto de vista de la sublimación- no se vincula con el sentimiento de agrado o del disfrute placentero. Como lo señala Rilke: "lo bello es el comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar" porque más allá de lo bello está el vacío de lo irrepresentable, la muerte que acecha apenas velada por esas formas que capturan la atención.

La creación bordea entonces el lugar de la nada que es también el de la verdad, verdad que ella dice bajo la forma de una ficción que cierne el contorno del abismo. Crear es hacer desde el lenguaje la experiencia de los límites en una aproximación a la verdad que exige sobreponerse a la angustia aparejada con ésta. Como dice Kafka: "El arte vuela alrededor de la verdad con la decidida intención de no quemarse en ella". Lo sublime del acto creador es esa transposición del umbral de las seguridades confortables que gobiernan la cotidianeidad; para reflexionar en torno a él pueden tomarse las palabras de palabras de Nieztsche:

"He arribado a mi verdad por muchos caminos y de muchas maneras: no he subido por una escala a la altura donde mis ojos miran a lo lejos. Y jamás he preguntado el camino sin violentarme y someter a prueba los caminos mismos. Probando e interrogando, ésa fue toda mi manera de caminar, y naturalmente hay que aprender también a responder a semejantes preguntas.

"He aquí mi gusto: no es un gusto bueno ni malo; pero es mi gusto, y no tengo que ocultarlo ni avergonzarme de él.

"Tal es ahora mi camino, ¿dónde está el vuestro? Eso es lo que yo respondía a los que me preguntaban 'el camino'. Porque el camino... el camino no existe".

REFERENCIAS:

1 S. Freud: *El porvenir de una ilusión.* En *Obras Completas*, Tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 6.

2 Ibíd., p. 6.

3 C. Lévy-Strauss: *Introduction a l'ouvrage de Marcel Mauss.* En *Sociologie et anthropologie.* Paris, P.U.F., 1950.

4 Sófocles: *Antigona.* Buenos Aires, Eudeba, 1983, p. 77.

5 J. Lacan: *Función y campo de la palabra y el lenguaje en el psicoanálisis.* En *Escritos 1.* México, Siglo XXI, 1995, p. 265.

6 O. Paz: *La llama doble.* México, Seix Barral, 1993, p. 16.

7 S. Freud: *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna.* En *Obras Completas*, Tomo IX. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 168.

8 S. Freud: *Conferencias de introducción al psicoanálisis.* En *Obras Completas,* Tomo XVI. Buenos Aires, Amorrortu, 1978, p. 314.

9 S. Freud: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis.* En *Obras Completas*, Tomo XXII. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 89.

10 S. Freud: *El malestar en la cultura.* En *Obras Completas*, Tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 103.

11 O. Paz: Op. Cit., p. 10.

12 J. Lacan: *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse.* Paris, Seuil, 1986, p. 112.

13. J. Lacan: Ibíd., p. 73

A referencia de Jorge Luis Borges à literatura Brasileira

Paulo Roberto Medeiros

Que vínculo é esse que prende tão fortemente os fanáticos ao Conselheiro?
Machado de Assis

Esta oportunidade serviu-me como pretexto para ler e reler toda a obra de Jorge Luis Borges, reconhecendo sua importância no contexto de nossa cultura, numa referência explícita ao valor do trabalho de intercâmbio entre brasileiros e argentinos, sem, naturalmente, deixar de considerar a presença de outras culturas em nosso meio, o meio psicanalítico internacional, apresentando-o àqueles que porventura ainda não o leram.

Por certo formamos no universo cultural internacional uma expressão psicanalítica muito própria, o planeta *psi*, no contexto do planeta literário. Psicanálise também é Cultura, uma manifestação cultural. É sempre bom lembrar, no entanto, que Borges, ironicamente, consideraria, em *O Suborno,* nossa Reunião uma tolice, que ocasiona gastos inúteis, mas que pode convir a um *curriculum*. Acresçamos à sua concepção sobre reuniões como estas, sua visão das *charlatanices da psicanálise*, mencionada em duas ocasiões de seus *Textos Cativos*, e a afirmativa — nos mesmos textos, pelo menos por duas vezes — de serem as teorias de Freud aniquiláveis. Retorna ao tema e, como se não bastasse, ainda parte, pura e simplesmente, para o deboche, no comentário de uma biografia de Heinrich Heine escrita por Louis Untermeyer.

Porém, há uma razão maior: acolher Borges como um *clássico*, no sentido que ele mesmo outorga a tal qualificação, em *Sobre os Clássicos*: *Clássico é aquele livro que uma nação, ou um grupo de nações, ou o longo período decidiram ler como se em suas páginas tudo fosse deliberado, fatal, profundo como o cosmos e passível de interpretações sem fim*. Ou ainda: *Clássico não é um livro (repito) que necessariamente possui estes ou aqueles méritos; é um livro que as gerações de homens, urgidas por razões diversas, lêem com prévio fervor e com uma misteriosa lealdade*. É neste contexto, o de suas próprias palavras, que encontramos Borges. É aceitando sua própria autodefinição: *Sou professor de letras inglesas e americanas e escritor de contos fantásticos 1*, que percorremos seus textos; sem deixar também de lembrar-lhe as palavras *Sou no final do dia o resignado / Que dispõe de modo algo diverso / As palavras da língua castelhana / Para narrar as fábulas que esgotam / O que se chama de literatura*.[2] Em resumo, podemos concluir sobre se Borges é de fato um autor clássico se seus escritos são relidos, se aceitarmos ser característica de um clássico o ser relido.

Nesse contexto, pelo menos dois outros objetivos subjacentes buscam expressão nessa leitura ora apresentada: o primeiro, uma indagação sobre onde os argentinos, em sua cultura – considerando-se ser, segundo o próprio Borges em *O Zahir*, o esnobismo a mais sincera das paixões argentinas - nos colocam enquanto brasileiros e, segundo, como nós mesmos nos apresentamos não só aos argentinos, mas às demais culturas aqui representadas.

Para tanto, então, perguntamo-nos sobre como Jorge Luis Borges nos leu. Nessa perspectiva foi lida toda a obra de Borges publicada no Brasil em quatro volumes pela Editora Globo, suas *Obras completas*. Cabe, sobre esse ponto, a partir do próprio autor, questionar a noção de "obra completa" tanto quanto traduções. Escreveu o próprio Borges, em *As versões homéricas*, que *o conceito de* texto definitivo *não corresponde senão à religião ou ao cansaço*. E lê-lo em outra língua que não na que escreveu conduz-nos à sua própria reflexão sobre o fato em *A Divina Comédia*: *A tradução pode ser, em todo caso, um meio e um estímulo para aproximar o leitor do original; principalmente no caso do espanhol*.

Pelo menos dois motivos devem ser aqui apresentados para a leitura de Borges feita em português e não no espanhol por ele usado, cabendo ainda a indagação se o espanhol de Borges é o mesmo da Argentina. O primeiro motivo, pessoal, evitar aumentar as gafes, já cometidas em diversas ocasiões, ao fazer uso do *portunhol* ou do *espanholês*; o segundo, por considerar ser importante prestigiar traduções, mantendo assim uma posição política favorável a maior intercâmbio cultural por esse viés, o das traduções.

A primeira menção feita pelo autor a escritos em língua portuguesa foi à Literatura Portuguesa, em *Flaubert e seu destino exemplar*, citando a obra de Eça de Queiroz, *O Primo Basílio*, considerando-a,

todavia, uma imitação da técnica de Flaubert, referindo-se, posteriormente, de passagem, a Guerra Junqueiro, em *Textos Cativos*. A referência seguinte, em *Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*, já é sobre a língua portuguesa falada no Brasil, mais especificamente, no Rio Grande do Sul, quando, naquele texto, surge a informação que recebera de um inglês - e, *como tantos ingleses*, escreveu, *padeceu de irrealidade* - sobre a etimologia brasileira da palavra *gaucho* , pronunciada *gaúcho por alguns velhos orientais*. Mesmo assim reserva para a literatura Argentina, em *Sobre The Purple Land*, a exclusividade dos gaúchos devido a uma grande cidade, Buenos Aires, como mãe de insignes literatos gauchescos. Essa cidade, a do personagem Rosas, *será uma das famosas do mundo*; mas o escritor guerrearia pelos ermos da América, em uma terra pobre, de gaúchos pobres, registra em *O Fazedor*. E em *Laprida 1214*, Borges refere-se também aos argentinos como *as pessoas, mormente em Buenos Aires, vivem aceitando aquilo que se chama realidade*.

A língua portuguesa comparece em *A Biblioteca de Babel*, ao referir-se a um *livro tão confuso como os outros*, mas que também poderia haver sido escrito em iídiche. Estamos em 1941. Alguns anos mais tarde confidencia-nos em *Os Borges*: *Bem pouco sei de meus antecessores / Portugueses, os Borges: vaga gente / Que prossegue em minha carne*.

Em *Três versões de Judas*, a primeira – primeira e única, frisemos – referência a um autor genuinamente brasileiro: Euclides da Cunha. Não foi citado o nome do livro, um dos mais famosos de nossa literatura, *Os Sertões*, uma de nossas mais importantes peças literárias. Mas, outro ponto a ser frisado, não passa de uma nota de rodapé. E só. É provável mas não comprovável nos escritos de Borges ser nossa Literatura desconhecida por ele. O fato escritural, constatável, é a redução de uma ampla e reconhecida Literatura Brasileira, a uma nota de rodapé na "obra" de Jorge Luis Borges.

A impressão guardada a partir da leitura desse reconhecido autor argentino é a de que o Brasil é uma vasta extensão territorial, longínqua, como em *Utopia de um homem que está cansado*, ao citar Emílio Oribe: *Em meio à assustadora planície interminável / E perto do Brasil*, limitando-se suas referências mais específicas ao Brasil como uma extensão dos pampas argentinos até o Rio Grande do Sul, local ermo onde alguém poderia haver nascido, como um certo Bandeira em *O Morto*; no mais sendo uma abstração, como numa carta encontrada no fundo de um vestíbulo, enviada do Brasil, como em *Emma Zunz*. Ainda na *Utopia de um homem que está cansado*: *O planeta estava povoado de espectros coletivos, o Canadá, o Brasil, o Congo Suíço e o Mercado Comum.* Fomos, para Borges, espectros coletivos. Uma quimera, talvez.

Sem dúvida, há uma peculiaridade em se tratando de Rio Grande do Sul, onde há uma formação histórica e geográfica, uma constituição social e cultural e uma mescla no uso da língua devido à situação territorial limítrofe. Dificilmente um gaúcho brasileiro conhece a cultura brasileira acima do Rio de Janeiro ou mesmo de São Paulo; menos ainda, supomos, um gaúcho argentino ou uruguaio. Consideremos o fato de Borges receber o Prêmio Interamericano de Literatura, chamado Matarazzo Sobrinho, de São Paulo, em 1970 e proferir palestras naquela cidade em 1984.

Há também o general Glencairn em *O Duelo*, que militara na campanha do Brasil, assim como em *O Informe de Brodie* um certo missionário escocês, não nomeado, *que pregou a fé cristã no centro da África e depois em certas regiões selvagens do Brasil, terra à qual o levara seu conhecimento de português*. O manuscrito misterioso referido em *O informe de Brodie* ainda menciona uma passagem na terra dos Yahoos onde o herói consegue se entender em português com alguns homens negros. Obscura, nebulosa e mítica a paragem da língua portuguesa nos textos de Borges.

Não fica claro se a própria língua portuguesa ou sua variável falada no Brasil recebeu a devida atenção por parte de Borges. Houve um tempo em que a Biblioteca do jornal *La Nación* traduzia parte da literatura brasileira para o espanhol da Argentina, bem como existiram a *Biblioteca de romancistas brasileiros* e a *Biblioteca de autores brasileiros traduzidos ao Espanhol* da editora *Claridad*. O texto mencionado por Borges foi publicado nessa segunda coleção, sendo que ele não nos informa se o leu na língua portuguesa falada no Brasil ou se na tradução para o espanhol.

Um de seus personagens em *O Congresso*, *talvez em alguma tarde ou em alguma noite tenha estado no Brasil, porque a fronteira não era senão uma linha traçada por marcos.* Afinal, *naquele tempo não havia um único argentino cuja Utopia não fosse a cidade de Paris*, escreveu a seguir no mesmo texto. Assim, supomos, se a Utopia se realizasse haveria uma *convergência* de todos os argentinos em Paris, e não no Brasil ou na própria Argentina. De qualquer modo, como em *O Conquistador*, escreveu: *No duro Brasil fui o*

bandeirante. Não nos parece, contudo, que o tenha desbravado, ainda que em *Colônia Del Sacramento*, afirme que *durante a guerra do Brasil um de meus antepassados sitiou esta praça*.

Amenizando um pouco sua relação aparentemente distante de nossa língua e de nossa cultura, o autor não deixou de considerar que pelo menos a palavra *lua* em português lhe era conhecida, ainda que menos feliz que a *luna* do espanhol, em *A Poesia*. Em contrapartida, talvez conhecesse a opinião de Miguel de Unamuno, em *Viagem por terras de Espanha e Portugal*, para o qual a palavra *luar* seria intraduzível, pois não seria a mesma coisa dizer *luz de la luna*. Ou, acresçamos: *moonlight, Clair de lune, chiaro de luna* . Definitivamente, *luar* é sem par, ímpar.

A sua nota de rodapé sobre Euclides da Cunha está em relação a um outro autor, Nils Runeberg, desconhecedor do texto. Borges acentuou a afirmativa de Euclides da Cunha de *que para o heresiarca de Canudos, Antônio Conselheiro, a virtude "era quase uma impiedade*". Poderemos retornar a essa nota de Borges.

Aí está o lido sobre o Brasil e a Literatura Brasileira em duas mil e quinhentas páginas escritas por Borges, de acordo com a versão brasileira do que foi publicado por Emecé Editores, de Barcelona, com o aval de María Kodama.

Assim, retornando à Literatura Brasileira enquanto nota de rodapé para o mais reconhecido escritor argentino, sem dúvida, apesar de só haver uma única referência a um autor brasileiro e a um tema, trata-se, de fato, de uma indicação imprescindível aos que desejarem conhecer algo da maior importância na historiografia brasileira. Há naquela história, ali narrada, a possibilidade de ser identificado um traço unário de união entre aquele personagem, *heresiarca*, em sua condução de uma massa beatificada pela virtude quase impiedosa, e a qualquer movimento de massa, inclusive os conglomerados psicanalíticos, sobretudo diante do fato de nossas instituições se assemelharem mais a igrejinhas fundadas por algum heresiarca do que seguidores de Lacan em sua Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da *École*.

Na época, um outro escritor, Machado de Assis, lançou uma indagação tipicamente psicanalítica: *Que vínculo é esse que prende tão fortemente os fanáticos ao Conselheiro?* Machado de Assis foi o fundador da Academia Brasileira de Letras, e sua indagação foi colocada na mídia na mesma época em que Freud estava a elaborar sua *Onirologia*, antes portanto da *Übertragung* freudiana, d' *A transferência em sua disparidade subjetiva, sua pretensa situação, suas excursões técnicas*, conforme Lacan.

Enfim, o texto citado por Borges merece nossa atenção, podendo ajudar-nos a entender um pouco do que Freud assinalou na *Psicologia das Massas e Análise do Eu* e aplicá-lo em relação a nós mesmos em nossos movimentos de massa, massa de psicanalistas, também sujeitos ao espírito de rebanho característico das massas. No movimento por ele criado, encontramos a adesão de milhares de pessoas, sobretudo mulheres, a serviço de um servo que as servia, um homem santo, homem santo que, a seu modo, fora de qualquer instituição, era, ele próprio, a *Um-stituição*, a instituição do um, tornando-se heresiarca ao procurar seguir, confusamente, certos princípios de Santo Inácio de Loyola, em si mesmos obscurantistas, provavelmente ininteligíveis para sua leitura, leitura feita fora do contexto em que os textos, sagrados ou não, sendo doutrinários, costumam ser lidos, fazendo-se *santhomem* entre a escrituração de outrem e a massa de seguidores vinculada a tal leitura. Ser um santo homem – misógamo e misógino - foi o seu *sinthoma* de homem santo, e, especularmente inverso, proporcional à sua misogamia e misogenia, recebeu a adesão suicida de milhares de seguidores, efetivando assim o fato mais pungente, mais dramático de nossa historiografia.

Ao finalizar este escrito, guardo uma impressão: a imagem dos volumes dos escritos de Borges numa prateleira e, tal como ele ainda menino, maravilho-me, mesmo adulto, *com o fato de que as letras de um livro fechado não se misturassem e se perdessem no decorrer da noite*, como confidenciou em *O Aleph.* De qualquer forma é sempre bom conferi-los, de vez em quando, em algumas manhãs.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

Notas

1 Em Utopia de um Homem que está cansado.

2 Em *The Thing I Am*

Formulaciones de lo ignorado

Osvaldo M. Couso

A veces todo es un pretexto
Para que pueda surgir una nueva forma
(...) el milagro de otra formulación de lo ignorado
(...) para alimentar al mundo
como si fuera la primera vez.

Roberto Juarroz

Sonido y sentido son dos dimensiones del significante que Lacan puntualiza en 1977 (1), y de las que se sirve para repensar la interpretación psicoanalítica. Mucho tiempo antes (2) había propuesto la idea de una alianza, de un *pacto simbólico* entre el sujeto y el Otro, metáfora del inicio mismo de la civilización. La entrega a Moisés de las Tablas de la Ley se acompaña de un sonido, un trueno que se puede pensar como el alarido de muerte del padre terrible, cuyo asesinato es el fin de un tiempo pre-simbólico y el comienzo del mundo de la palabra. El sonido es la huella sonora de ese pasaje. Como si se reprodujera una vez más el asesinato del padre todo-goce, y el sonido fuera el indicador del advenimiento del mundo (simbólico) humano.

Así, la alianza simbólica se puede caracterizar como la articulación entre el sonido y la palabra. Hasta entonces la voz más que hablar tronaba, exigiendo sacrificios para su goce. El pacto simbólico anuda la voz del padre y la Ley. Una vez que ésta impera, la voz que exigía obediencia le es arrancada al Otro. Ya no será la voz del Otro, sino un objeto recortado que pasa a mediar *entre* el Otro y el sujeto, y que éste podrá incorporar y utilizar como un don que le es otorgado y le posibilitará hacer oír *su* palabra.

La voz como objeto da cuenta de la "pérdida del sonido", cuando es puesto definitivamente en relación al significante. Sin embargo, la posibilidad de desprendimiento entre sonido y texto, entre voz y cadena significante, subsiste: la voz puede aparecer como puro sonido, *desprendida* de su anudamiento a la palabra.

Este desprendimiento se encuentra (aunque de manera diferente) tanto en las neurosis como en las psicosis, pero es especialmente notable en estas últimas. Un paciente esquizofrénico me habla cierta vez de una extraña sensación que lo aterroriza: "*un brillo"* que percibe en el cuerpo (en un lugar vagamente ubicado cerca del epigastrio). Luego de mucho tiempo de búsqueda estéril, esa sensación aparece vinculada a una conversación con el padre. Conversación que había sucedido mucho antes, desencadenado en el paciente una crisis de violencia (que tampoco se había logrado, en su momento, esclarecer): indirectamente, el *brillo* abría una puerta a cuestiones que permanecían oscuras. Lo llamativo es que no hay ningún recuerdo de lo dicho en aquella conversación, hecho que contrasta con el recuerdo vívido del tono de voz y de algunos gestos del padre, de los cuales hace en sesión la mímica. Ella es la representación de gestos despectivos, que pueden ser significados posteriormente como rechazo y descalificación.

Cuando el cuerpo hace Uno, es "otrificado" de modo tal que puede alojar una metáfora. A la vez, se anuda un cuerpo real que ec-siste fuera de lo simbólico, impidiendo a éste que el Otro sea portador de un saber absoluto, ya que los cruces de los registros impiden el predominio de uno sobre otro. El fracaso de ambos aspectos hacía que no se tratara de una metáfora asentando en el cuerpo: el brillo era la ininterrogable presentificación de la influencia de un "tono" que la lengua porta, des-articulado del significante. Y la crisis de violencia es la manifestación de un arrasamiento subjetivo, la imposibilidad de resguardarse frente a la descalificación. Pero no es sólo el signo más significativo de la locura sino, también, el único (aunque muy precario) recurso que lo protege de quedar petrificado por ese Otro absoluto: si el "tono de voz " lo transforma en un desecho, la violencia es lo único que separa su ser de quedar ubicado como tal.

El cuerpo es afectado por el "tono de voz", por el sonido desprendido de la palabra, como signo de una significación (en este caso denigratoria) absolutizada. Ese tono vehiculiza el "*carácter inasimilable, no subjetivable"*(3) que una lengua porta.

El anudamiento fallido in-distingue los tres registros. Cada palabra de la madre cava el hueco de su carencia, el agujero por el que su vientre grita la nostalgia. Cada palabra abre la boca de la inmensidad, muerde de incesto, de paraísos nunca del todo abandonados, de goce reclamado o exigido. Es el Nombre-del-Padre quien libra a la lengua de su multiforme maleficio, al nombrar la mortífera llamada.

La forclusión permite así ilustrar el desprendimiento brutal entre sonido y texto, y nos enseña la tremenda posibilidad del sonido de afectar directamente el cuerpo: "*Todo sonido es lo invisible bajo forma de perforador de coberturas." (...) ... "Indelimitable, nadie puede protegerse de él." (...)..."Es el violador." (...)..."... como si el cuerpo ante el sonido se presentara, más que desnudo, desprovisto de piel."(4).*

En las neurosis sucede algo diferente: en tanto se habla, el sujeto se hace sordo al sonido, que es "olvidado" tras las palabras. Ello hace que haya un margen, un rango, un espacio en que ambos funcionan anudados. Pero ese espacio tiene dos extremos: por un lado, al aproximarse al sonido, pierde vigencia el texto, y puede llegar al desprendimiento de lo puramente sonoro. Por el otro lado, adentrándose en el sentido, aquello que de éste se petrifica de tal manera que caduca el intervalo significante. La palabra pierde entonces su funcionamiento: en un extremo, es pura voz o sólo ruido que no dice nada. En el otro extremo, lo dicho no vale más que para vehiculizar la presencia y el mandato del Otro.

Ambos puntos son en verdad el mismo: como en el pegado de una banda de Moebius, se van "transformando" uno en el otro, confluyendo en el aplastamiento del sujeto: ya sea por el sonido que lo sensibiliza a las voces de mando, ya sea por la marca indeleble de un sentido que hace signo. De allí que al replantear la interpretación psicoanalítica, Lacan la postula como debiendo articular sonido y sentido. Olvidar el sonido para dedicarse a esclarecer un sentido oscuro, no hace otra cosa que responder a la demanda del analizante quien, aquejado por la falla en el saber que el síntoma implica, demanda un Otro que cubra con saber su falta. Demanda ser íntegramente representado en el Otro, para no sostener la división entre su ser de representación (significante) y su falta en ser. Responder con saber esa demanda alimenta aun más el síntoma (al no modificar el goce que es su carozo), reniega del no-saber como forma más elaborada del saber (5), miente la completud y la existencia misma del Otro. Por ello Lacan quería inventar un significante nuevo, que no produzca efectos de sentido (6), y ubica a la poesía (única capaz de unir a esos efectos de sentido, efectos de agujero) como inspiración para la interpretación. (7).

Cito: "*La interpretación – en el analista – debe tener siempre en cuenta que en eso que está dicho existe lo sonoro y eso sonoro debe consonar con lo que es del inconsciente.*" (8).

A pesar de estar articulados, en la neurosis el sonido y el sentido tienen la facultad de un cierto desprendimiento. La voz no llegará desde lo Real ni sin ninguna relación a la palabra, sino conservando la dimensión del Otro que, sólo momentáneamente eclipsada, no desaparece por completo.

Un ejemplo es "la voz de la conciencia", que proviene de la ex-timidad del sujeto, y no está exenta de texto (aunque su eje sea el mandato que está en juego). Otro ejemplo es el caso del líder, cuya voz tiene cualidades hipnóticas (ya que moviliza el cuerpo a salir marchando) haciendo "olvidar" el texto que la porta (texto que - aunque olvidado - existe, y permite a los más lúcidos librarse de la influencia hipnótica). Tal uso del sonido no es extraño: en la película "Nacido el cuatro de julio", por ejemplo, se muestra el entrenamiento de combate de los soldados; marchan trotando rítmicamente mientras repiten en voz alta consignas estupidizantes. La combinación de ritmo y gritos se apodera del cuerpo, en una acción hipnótica que no los deja pensar... es decir que los prepara eficientemente para la guerra.

Tanto por el predominio de una voz, como por el borramiento del sin-sentido, en las neurosis es posible un cierto grado de des-articulación entre el sonido y el sentido. Ese desprendimiento, aunque sea limitado, es potencialmente angustiante. Evoca el momento originario en que el viviente está sometido a un inicial caos de ruidos en continuidad apabullante, *antes* que el significante introduzca en él un orden temporal, mediante la sucesión sonido-silencio. El significante reemplaza la colección de ruidos anárquicos, por una ordenada regularidad de sonidos, por la escansión de un ritmo que introduce una temporalidad y un orden. El ruido es reemplazado por el sonido, y el silencio mortal del desamparo es convertido en un intervalo que, entre dos sonidos anticipa, hace presente al que vendrá (aun cuando todavía esté ausente).

En un segundo momento lógico, al ordenamiento rítmico se agrega la melodía: el aparato auditivo capta la altura e intensidad de los sonidos que, combinándose en infinitas variedades, cantan. La voz de la madre canta mientras "*cumple su deber*" (9), cuando acaricia al niño con ternura y a la vez tomándolo como a un

objeto sexual (preparando su sexualidad futura). Cuando por eficacia (en ella) de la metáfora paterna el amor, el deseo y el goce se anudan preservando el "*universo de la falta"*(10): si bien ubica al hijo "como si fuera" el objeto, no lo confunde con él. Lo ama y le demanda (que la demande) pero no se siente del todo propietaria del seno que pide le pida. Unifica el cuerpo pero no sólo como falo, sino también como persona total, e interesada por su destino no se apropia de él para su exclusivo goce. Aunque el niño represente lo que siempre quiso tener, su deseo no queda colmado por él, y se sostendrá la función del "no era eso...", introduciendo así un lugar de terceridad que abre el lugar vacío que un padre podrá ocupar. Luego, la palabra inaugura la equivocidad significante, nombra y con ello introduce a la relatividad de todo nombre; da una respuesta que aporta sentido y abre la dimensión de lo equívoco de toda respuesta...

Dice un poeta: "*Rodeamos de lienzos una desnudez sonora, lastimada, infantil, que perdura sin expresión en lo más hondo de nosotros. Esos lienzos son de tres clases"... (...)..."lo que canta, lo que suena, lo que habla*." (11).

Hay así un pasaje: de ruido a sonido, de sonido a melodía, de melodía a palabra. Tres lienzos. Lo que suena es ritmo que mece y aparta al ruido. Lo que canta ama y cava un lugar vacío, donde lo que habla escribe y nombra. Lienzos que tejen una nueva piel sobre la carne desnuda que el ruido violenta.

Pero un sonido que se desprende puede evocar la desnudez que aquellos cubrían: la orfandad del ruido originario, o bien el empequeñecimiento frente al tronar superyoico. Entre ambos extremos, entre caos y voces altisonantes, se dibuja el espacio en que se despliegan las neurosis.

Sin embargo, para ellas es necesario tanto acercarse a ambos extremos, como asegurarse de evitarlos. Tanto gozar de un sonido puro, que llegue hasta el punto límite en que se desprende de la palabra, transformándose en el grito por el que el cuerpo mismo aúlla... como volver a limitarlo. La neurosis necesita volver a perder lo perdido.

La *música* posibilita un medio para que las neurosis recorran esa dialéctica. La música se sostiene del desprendimiento del sonido y el sentido, pero sin salir del margen de evocar y a la vez evitar, de acercarse y a la vez apartarse... de un sonido que se desprende (y con ello proporciona un goce) de su ligazón a la palabra.

Así lo encuentro por ejemplo, en el canto de una voz que habla una lengua desconocida, a pesar de lo cual nos "encanta" por su musicalidad. Más aún en la ópera (12), en la que se puede observar que en determinado momento, la significación dramática y la puesta en escena quedan en segundo plano. Poco a poco va creciendo el goce de la voz pura, de lo puramente musical, de lo exclusivamente sonoro. La culminación es en el sobreagudo del canto femenino: es un instante, un momento que constituye el punto límite en que el canto se transforma en un grito estremecedor, máximo exponente del desprendimiento de la voz cuando caduca, en un instante relampagueante, toda la dimensión de la palabra.

La incontrolable emoción, el ser conmovido hasta las lágrimas por la "liberación" del puro sonido, es el retorno - por una voz - de la originaria pérdida de la voz, el tomar contacto con el momento primero, con "lo que fue" el cuerpo antes del significante. Ese grito es el último escalón más allá del cual espera algo innombrable u horroroso, tal vez la muerte misma. Es por eso que ese desgarro es mantenido dentro de ciertos límites, volviendo a articularlo rápidamente con la puesta en escena y el texto de la obra, o cubriéndolo con un *forte* de la orquesta.

La oposición entre texto y sonido se encuentra en la raíz del rechazo y la desconfianza que suscitan los cambios en el estilo musical (especialmente la música de vanguardia): es porque la aparición de nuevos sonidos angustia, ya que pueden ser rápidamente ligados al desborde (lo prueba la desconfianza por la música y los ritmos que gustan a los jóvenes, y que hace al entusiasmo juvenil sospechoso de excesos o descontrol).

La voz y el goce que le es inherente pueden aparecer como amenaza. Un estudioso de la música subraya que escuchar y obedecer tienen una raíz etimológica común (obaudire). Habla de "...*seducir por la oreja. Himnos nacionales, fanfarrias municipales, cánticos religiosos, cantos familiares identifican los grupos, asocian a los nativos, sojuzgan a los súbditos. Los obedientes."* (...) ..." *Los ritmos musicales fascinan los ritmos corporales."(13).*

Pero si la música se aventura hasta el límite mismo en que la melodía y la palabra ceden su lugar al grito del horror, al aullido de la muerte, es porque vuelve a un momento originario, pero sólo para constituir algo como perdido. Para volver a pasar tejiendo (con hilos sonoros) una trama que construye una falta. Es una voz que se reencuentra... sólo para volver a perderse. Una voz que entreabre la puerta de un goce (que supuestamente se tuvo y se perdió)... sólo para clausurar otra vez el exilio.

La música hereda del sonido esa idea de que pudiera aparecer un goce ilimitado. Sin embargo, en ella la separación de sonido y sentido no lleva a un tal arrasamiento. Sí puede evocarlo, convocarlo, y de algún modo permitir que se vuelva a perder, proporcionando a la vez una forma de recuperación de goce.

Para Lacan el inconsciente es la relación de un saber ligado al significante y un no-saber ligado al cuerpo (14). Ecos del vacío, resonar de lo inaudito, hebras de belleza arrancadas al silencio... la música aparece como uno de los modos de dar una forma posible a lo ignorado, para traerlo al mundo.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

BIBLIOGRAFÍA

1 Jacques Lacan: *El Seminario, Libro XXIV: L' insu que sait de l'une-bevue s'aile a mourre.* Inédito, clase del 19-4-77.

2 Jacques Lacan: *El Seminario, Libro X: La angustia.* Inédito, clase del 22-5-63.

3 Albert Fontaine: "La implantación del significante en el cuerpo", en *Litoral* 18-19, Edelp, Córdoba, 1995.

4 Pascal Quignard: *El odio a la música,* Ed. Andrés Bello, Barcelona, 1998, pág. 105.

5 Jacques Lacan: "Variantes de la cura-tipo". En *Escritos II,* Siglo Veintiuno editores, México, 1975, pág. 125.

6 Ibid. de 1, clase del 17-5-77.

7 Ibid. de 1.

8 Jacques Lacan: "Conferencia en la Universidad de Columbia", 1-12-75, inédito.

9 Sigmund Freud: "Tres ensayos para una teoría sexual", en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1922, Tomo IV, pág. 1225.

10 Jacques Lacan: *Reseñas de enseñanza*, Ed. Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1984, pág.5.

11 Ibid. De 4, pág. 11.

12. Michel Poizat: *El canto en la ópera,* inédito. Debo el texto a la generosidad de mi colega y amigo Oscar González, a quien asimismo agradezco el haberme posibilitado escuchar por primera vez el grito estremecedor del sobreagudo femenino en una ópera.

13 Ibid. De 4, pág. 119.

14 Jacques Lacan: *El Seminario, Libro XXIII: Le Sinthome,* inédito, clase del 11-5-76

El vértigo del orgasmo negro

Elena Rangel Hinojosa

"El cielo ha estallado y las estrellas
me están lloviendo encima.
Sé que no es verdad,
pero es la Verdad"

*Michel Foucault*1

Un artículo publicado en la revista Litoral, No. 27, La opacidad sexual, titulado: *Para introducir el sexo del amo* 2, escrito por Jean Allouch, propone el phone sex, (sexo por teléfono), como un espacio erótico. El relato de Marguerite Duras, en francés, *Le Navire night* 3, traducido al español como *El Navío noche*, sirve de sustento para interrogar ¿Qué es la sexualidad navío-noche?

Una de las respuestas del autor a esta pregunta, es la siguiente: *una sexualidad dónde las explicaciones- las escenas primitivas- se han perdido definitivamente, dónde no se hace el esfuerzo por encontrar el nombre del padre 4*

¿Qué quiere decir que en la sexualidad navío noche, no se hace el esfuerzo por encontrar el nombre del padre?

Para contestar mi pregunta, empiezo por señalar que la sexualidad navío noche, inventa un espacio erótico, cuya particularidad reside en que allí, no hay alguien. Coincido con la afirmación de M. Mattoni, "en esos espacios eróticos, no se trata de inter–subjetividad, puesto que, según M. Duras... *la persona que se revela en el abismo, no se vale de identidad alguna 5*

Esta referencia a la obra literaria de M. Duras, está muy bien avalada. Cuando ella publicó en 1964, la novela, *Le Ravissement de Lol. V. Stein*, (El arrebato de Lol. V. Stein), Lacan, participó en su homenaje y poco tiempo después se preguntó: *¿como sabe ella, lo que yo enseño? 6*

No valerse de identidad alguna, es colocarse en un punto donde las referencias simbólicas desfallecen. Por lo tanto al nivel de lo irrepresentable. M. Duras, lo expresa literariamente, de la siguiente manera:

> *como hacer pasar el abismo, esa primera edad de los hombres, de los animales, de los locos, del barro, por el espectro lumínico aunque fuese este una identidad incluso incontrolable, incluso accidental 7*

Esta imposibilidad de representación, guarda relación con lo que Lacan enseñó en el drama, El estadio del espejo, sobre ese instante cuando el Sujeto se encuentra casi enmudecido, sin poder encarnarse en el lenguaje, preso entre la insuficiencia corporal y la anticipación virtual.

Efectivamente, ¿Como hacer pasar por los registros imaginario y simbólico, la sexualidad navío – noche, lo cual implicaría haber encontrado el nombre del padre, si en ese relato, se trata de una presencia respirante, un vértigo sonoro, una pulsión invocadora, un orgasmo, sin un tocar recíproco y con los ojos cerrados?

Deducimos que hablar de la sexualidad navío-noche, supone bordear un agujero, el agujero de la no-identidad.

Detalles que anteceden, preceden, o que están incluidos dentro del relato de esta historia de amor, sirven como testimonio de que aquí no hay alguien. También sugieren una forma posible de abordaje

¿Cuáles son estos testimonios?

1.-La grabación de esta historia, por parte de uno de los implicados, J. M., el joven de la Avenida Gobelins.

2.-La repetición al concluir esa grabación, de esa presencia respiratoria de la mujer, cuyo nombre propio inicia con la letra F., percibida a través del teléfono por J.M.

3.-El fracaso de la filmación de la historia, en un primer intento.

4.-El hecho que esta historia pasa a la pantalla cinematográfica, mediante una auto-referencia. Es decir, mediante otro encuentro entre la guionista y productora de la película M. Duras, y, un amigo suyo, Jacques Benoit, en Atenas.

Paso a explicar...

1.- Marguerite Duras pide a J. M., grabar esa historia de amor por teléfono, para luego escribirla. Cuando lee su escrito, el joven de la Avenida Goblelins, no se reconoce, *todo es verdad, pero no reconozco nada 8*

Después reitera: *Qué ella lo mismo que él, no habrían podido saber, sí eran esos de la historia, o los que miraban desde fuera la historia 9*

2.-Algunas semanas después de la exposición de la película, M. Duras llama por teléfono a J. M.

Él le dice que, *ha recibido llamadas telefónicas sin persona, salvo esa presencia respiratoria innegable, de la cual él sabía que era la suya" 10*

Ni la escritura, ni la filmación de la historia de amor, logra que ellos puedan reconocerse fuera, en un elemento tercero.

3.-La película fracasa, cuando intenta hacer pasar el registro de lo real - el vértigo-, al registro de lo imaginario. Sin embargo, el film sale de la muerte. ¿Cómo sale? M. Du ras nos cuenta que se logró colocando la cámara al revés. Filmando, la filmación. ¿Qué quiere decir esto? Que se valió de una auto referencia. Si vemos esta película, sabemos lo que ocurre tras bambalinas: Una escena que se repite es la de un maquillador retocando los rostros de los actores. F. y el joven de la Avenida Gobelins, nunca salen a escena 11

4.-Esta película también se apoya en una segunda auto referencia. Es decir la de un encuentro, este último si logrado; entre la productora de cine y su amigo Jacques Benoit, en Atenas Grecia. Desde el Museo cívico de Atenas, M. Duras le habla a él, de otra historia de amor, la de otras personas.

Esta utilización de auto referencias muestra, -me parece-, una vía que permite plantarse en el borde del vértigo, provocado por la ausencia de identidad. Desde allí, se puede hablar de la intensificación del goce.

El goce del vértigo

F. y J. M., el joven de la Avenida Gobelins, no logran salir de la dualidad. El yo y el tú, juegan en los ejes de verdad-mentira, falso-verdadero, encuentro-desencuentro, El yo se despliega, para volver a replegarse.

Es un vicio lógico, engendrado por la auto-referencia.

Forman una comunidad electiva, en el sentido que esta no está fabricada por el orden sexual y que no produce obra, existe. Crean una forma psíquica de estar juntos.

Ellos se hablan incansablemente por teléfono, durante tres años. Se dan cientos de citas, todas citas fallidas. Durante noches y noches, duermen pegados al teléfono descolgado.

Este no podría haberse dado, sí J. M., el joven de la Avenida Gobelins, no se hubiera aburrido, en el horario nocturno que cubría en un Centro de telecomunicaciones, y, no se hubiese atrevido a lanzar al azar algunos números telefónicos, que resultaron ser los del teléfono de F. El goce necesita del tiempo del ocio.

Ella le da su nombre de pila, inicia con la letra F. No le da su apellido.

Tiene miedo- le dice que...*No había podido antes de él, ser deseable con un deseo de sí misma que ella misma pudiera compartir. Y que eso da miedo 12*

El joven de la Avenida Gobelins quiere verla. Ver como una forma de liquidar la historia. De ponerle fin. Sin embargo le devuelve las fotografías, que ella le envía, *me olvidé de las fotografías. Todo empezó de nuevo como antes 13*

La voz de F., no logra aquí vaciarse de su sustancia, del estertor, del maullido, del sollozo, del suspiro, del grito, de la invocación, para contar en una operación significante. El deseo de F, se mueve, pero no para detenerse, sino para fundirse en la generalidad del deseo.

En su conferencia llamada: *La Troisième*, Lacan juega con el significante Roma. Lo transforma fonéticamente en un sonido, en rom, rom. Recuerda el maullido de un gato. Pasa enseguida a distinguir la voz en función de objeto "a", y, la diferencia respecto a la voz incorporada al lenguaje. Dice respecto, a la incorporación de la voz, al lenguaje, *Esto quiere decir vaciarla de la sustancia, del ruido que puede haber y ponerla a contar en una operación significante 14*

Continúa... *El maullido es un sonido, un ruido, no es un fonema. Hace vibrar todo el cuerpo del animal llevándole al goce. La lengua no está hecha para decir, sino para gozar. La lengua, lalangue, es el miau miau. La estructura del lenguaje es posterior al miau miau 15*

Podemos utilizar de rejilla estos señalamientos de Lacan, sobre el goce y leer en, Le Navire night, un paréntesis auto-referencial donde también se trata del goce y del maullido.

M. Duras incorpora al relato, un recuerdo suyo, el recuerdo de un personaje que maullaba en pleno invierno, por la madrugada, en París y decía, Yo soy el Gato, *Decía que El Gato buscaba a alguien. Que el gato quería gozar. Que había que responderle.--Respondió un hombre. La voz era muy suave, tierna. Dijo que escuchaba al Gato. Que le respondía para decirle eso que lo escuchaba. (...) La voz del gato se calmó entre sollozos" 16*

La escritora enlaza esta anécdota a la historia que ocupa su escritura, en la cual, las citas no llevan a encuentros, *Es el llamado lanzado al abismo, el grito, lo que desencadena el goce.-Es el otro grito. La respuesta 17*

En la carátula de la película, Le Navire night, encontramos otra confirmación de que en el anonimato se trata del goce. Allí se escribe:

> *Cada noche en París, centenares de hombres y de mujeres utilizan el anonimato de las líneas telefónicas sin dueño que datan de la ocupación alemana para hablarse, para amarse. Esas gentes, esos náufragos del amor, del deseo, se mueren de amor, del deseo de salir del abismo de la soledad. Se dan citas, jamás seguidas de encuentro. Es suficiente que sean dadas. Nadie acude. Es un llamado lanzado en el abismo...*

Volviendo a Lacan, en su conferencia La Troisième, escuchamos, *El ser está allí dónde hay goce inconsciente del síntoma. ¿El síntoma de que piensa? Sigue la música del ser sin duda 18*

F. y el joven de la Avenida Gobelins, con su orgasmo negro, evidencian la (no-) relación sexual. Esta (no-) relación sexual, tiene algo que ver con la locura. F es la primera en volverse loca, *Ella, no sabe nada. Inventa. La primera que se vuelve loca"*19

Al final de la historia, se menciona la locura. El futuro marido de F., su médico, el que la trajo al mundo, exige que cesen sus relaciones, *Él pronuncia por primera vez la palabra locura. -Por primera vez la palabra es pronunciada 20*

Esta erótica, plantea al ejercicio del psicoanálisis, problemas eroto- lógicos inéditos. Es una sexualidad, en referencia a la erótica de la Verdad. Lo anterior explica porque en la sexualidad navío noche, no se hace el esfuerzo por encontrar el nombre del padre. En este sentido, podemos decir con Foucault, que esta sexualidad navío noche, *no es la verdadera, pero es la VERDAD.*

Versión corregida, de un trabajo leído en la presentación de la revista Litoral No. 31
Monterrey, Nuevo León. 5 de octubre 2001.

Notas

1 Miller, James. The passion of Michel Foucault, New York, Simon&Schuster, 1993,trad. Oscar Luis Molina S., La pasión de Michel Foucault. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995, p.337-338.

2 Allouch, Jean. Para Introducir el sexo del amo, Revista Litoral # 27, Edelp, Córdoba, Argentina. pp. 47 - 124

3 Duras, Marguerite. Le Navire night et autres textes, Mercure de France, collection folio 2009, París, 1979. Redición 1986.

4 Allouch, Jean. Para introducir el sexo del amo. ibidem., p. 84.

5 Duras, Marguerite, Le Navire night, citada por Olivera de Mattoni, Marta, en Revista LITORAL No. 31, Las Comunidades electivas. II. Espacios para el erotismo. Presentación. p.p.. 7-8. Epeele. México, julio 2002.

6 Allouch, Jean. 132 bons mots avec Jacques Lacan.Editotions Éres, litoral, Toulouse, France 1988. En español, 213 ocurrencias con Jacques Lacan, Traducción de Marcelo Pasternac y Nora Pasternac. Libros de artefacto. Sitesa, México 1992, p. 237.

7 Marguerite Duras, El Navire night, en Litoral 31, Las comunidades electivas. 11. Espacios para el erotismo, epeele, México, junio 2001, p. 11. Traducción de Silvio Mattoni. L´epouvantail de la lumiere traducido como el espantajo de la luz, en este trabajo se tradujo como, el espectro lumínico.

8 Duras, Marguerite, Le Navire night, Op. cit. p. 8.

9 Duras, Marguerite, Le Navire night Op. cit. p. 76

10 Duras, Marguerite, Le Navire night, Op. cit. p. 9

11 Le Navire night. Ecrit et réalise par Marguerite Duras avec Dominique Sanda, Bulle Ogier, Mathieu Carriére.Les films du Paradoxe. Editions vidéo. France 1978-94 min-coleur.

12 Duras, Marguerite, Le Navire night, Op. cit. p. 25

13 Duras, Marguerite, Le Navire night, op. cit. p. 50

14 Lacan, Jacques. La Troisième. Conferencia impartida en Roma, en la Academia musical de Santa Cecilia, 1 de noviembre de 1974. Habla a los miembros de su escuela, en el décimo aniversario de su fundación. Grabada por Patrick Valas, se difundió por la estación de radio: France Culture. La traducción es mía.

15 Ibidem., Lado 1.

16 Duras, Marguerite. Le Navire night, op. cit, p. 38-39

17 Duras, Marguerite. Le Navire night, op. cit. p. 37

18 Lacan, Jacques. La Troisième. op. cit. inicio de la conferencia. Lado 1.

19 Duras, Marguerite. Le Navire night, op. cit., p. 29

20 Duras, Marguerite. El navire night, traducción de Silvio Mattoni, en revista LITORAL 31, op. cit. p. 40. Litoral No. 31 Monterrey, Nuevo León. 5 de octubre 2001

Bleu
La textura del objeto perdido

Clara Cruglak

Luces y sombras en la gama del azul. El cineasta K.Kieslowski 1 elige una paleta azul con cadencia gregoriana para presentar lo más esencial e inhasible del objeto de amor, eso que de él se refleja en los tiempos de un duelo. La música y el color adquieren el valor de un personaje clave, traen a la escena la presencia lejana de la ausencia de la Cosa. Apenas restos en la memoria de lo que nunca pasó al olvido. Vigencia de lo que nunca fue y acaso pudo ser cuando se lo pretende asir en el encuentro siempre fallido.

En la trilogía producida por K.Kieslowski, azul es el color propuesto para la libertad. Azul, opaco o brillante, entramado en los acordes de una melodía vela en sus matices la textura del objeto perdido.

Julie, la protagonista de "Bleu", pierde a su hija de cinco años y a su marido, en un accidente automovilístico, del cual ella solo sale lastimada.

Su mundo ha quedado desierto; al despertar de la inconsciencia una pluma de almohadón, movida por su aliento, y el reflejo de la imagen de quien acude a darle la fatal noticia toman el primer plano de la escena.

Implacable irrupción de lo Real, que deja al sujeto suspendido de su historia desgarrada. Pérdida real, la muerte, conmueve el orden simbólico desencadena el duelo.

Ya sabemos como Freud considera el duelo: un afecto normal frente a una pérdida, "Pérdida de una persona amada o de una abstraccion que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal". Subraya que "a raíz de indenticas influencias", frente a una perdida, "en muchas personas se observa, en lugar de duelo, melancolia". Y esto es así por la implicación que tiene el narcisimo en cualquier objeto de amor o subrogado. El objeto de amor es potencialmente objeto de duelo. Veremos entonces que en el proceso de un duelo está comprometido algo más que el hecho de encontrar un objeto sustituto. Algo que puede, incluso, llegar a problematizar su resolución, como es el caso de la melacolia. Porque lo que está en juego, en los tiempos en que la subjetividad atraviesa las etapas de un duelo, es *el mantenimiento de los vínculos por donde el deseo está suspendido* - como nos advierte Lacan -, *no del objeto a, sino de* ***i(a)****, imagen narcisista. 2*

El vínculo por donde el deseo está suspendido es un entramado entre objeto y falta. Entre el objeto causa y su falta necesaria en el Otro.

La falta se articula al objeto por la función de (-φ), allí donde el sujeto se constituye en el lugar del Otro. (-φ) notacion del algebra lacaniana denota la falta central del deseo. No sólo indica la manifestación imaginaria del falo, bajo la forma de una falta, sino tambien la función de reserva libidinal operatoria. Esta reserva que no se proyecta en la imagen, no se inviste a nivel de i'(a) porque permanece profundamente investido, en forma irreductible en el nivel del cuerpo propio, en la dimensión del narcisismo primario.

Así, dice Lacan "el hombre tiene de la imagen real una imagen virtual con nada en su cuerpo" 3. Imagen real, imagen del cuerpo, imagen que se comporta como un objeto; Estamos refiriéndonos a i(*a)*, que en tanto imagen, es la proyección de una superficie: el yo. No es la imagen de a, ni tampoco un objeto que sea el mismo a, ni su representante, i(*a*) es un engaño de completud y unicidad anticipada, aprehendida en el plano virtual como i'(a) a condicion de que el trazo unario soporte el reflejo del sujeto.

La dimension de la perdida es del orden de lo estructural y estructurante. Es sin duda una cuestión central que atañe tanto al duelo como a la melancolía. Se trata en cada caso de la reactivación de la pérdida originaria: "pérdida de la Cosa en el objeto". Es el borramiento de la Cosa que testimonia la eficacia del significante en el tiempo de la represión primaria (Urverdrängung) que como sabemos se especifica de no poder ser dicho. Será entonces la textura del objeto perdido que retorna en cada objeto metonimico. La pérdida originaria opera en la estructura subjetiva por via de la represión.

Lacan situa en esta pérdida el verdadero sentido de la nocion "objeto perdido". Está referida a la perdida de algo "esencial en la imagen". Imagen narcisista, imagen del Yo ideal. Lo que muestra en pérdida para constituirse como imagen es este elemento clave en la estructura: la funcion del falo a nivel imaginario (-φ). Así, el Yo i(a) como primer objeto metonimico borrador de la Cosa, inicia la serie de los objetos en el punto de nacimiento del deseo. El falo a nivel imaginario (-φ) indica el desencuentro radical con la Cosa. Es desde aquí que (-φ) tendrá la función de mantener los vinculos por donde el deseo se sostiene de i(a). Frente a los avatares de una pérdida, i(a) soportará en suspenso los hilos hasta que se pueda retramar la causa del deseo. Esta función imaginaria del falo opera enlazada a su dimensión real, a nivel del cuerpo como reserva libidinal operatoria.

Cuando Julie recibe la trágica noticia, podemos decir junto a Freud que*"La realidad ha pronunciado su veredicto: el objeto ya no existe más" 4*. Dejarse caer, es su primera reacción desordenada. En el momento de mayor anonadamiento, Julie, presa de una emoción que la desborda, intenta tomar pastillas para matarse. El objeto, esa imagen libidinizada del semejante, que es objeto de amor y de duelo, señala una ausencia en su caída que confronta al sujeto con su falta.

Primer movimiento, marca el principio del trabajo de duelo; el sujeto identificado al objeto de amor, objeto a, que queda al descubierto cuando el otro que lo alberga i(a) desaparece de la escena. Movimiento riesgoso para el sujeto, en este tiempo de fractura imaginaria de la escena, este pasaje vía identificación, por el cual toma la posición del objeto perdido podría haber sido un pasaje al acto suicida.

"El yo, *preguntado, por así decir, si quiere compartir ese destino, se deja llevar - propone Freud - por la suma de satisfacciones narcisistas que le da el estar con vida, y desata su ligazón con el objeto aniquilado" 5.*

Desatar la ligazón es un proceso que insume su tiempo, es un trabajo lento y minucioso. Detalle por detalle, pieza por pieza, que absorbe las energías del Yo.

Julie, al recuperarse de su convalescencia, decide vender las propiedades, los muebles, desprenderse de todos los objetos que habitaban su cotidianeidad. Tal vez, por haberse percatado de que sólo eran señuelos; produce la caída de las apariencias, de los velos imaginarios intentando liberar las presencias que ellos vestían. El quite de la libido no es instantáneo, aquí no termina el trabajo de duelo para Julie.

Paso a paso, ese trabajo *"se realiza sobre la representación-cosa inconsciente del objeto".*

Bien sabemos que la representación-cosa, *"consiste en la investidura, si no de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos de huellas mnémicas más distanciadas, resultantes de ella"* según lo formuló Freud en la Metapsicología de 1915. Imagen mnémica directa de la cosa no hay, esta es una observacion que no debiéramos perder de vista.. Y ademas es necesario subrayar que esta investidura, sobre la cual se efectúa el trabajo de duelo, (que también está comprometida en la melancolía), esta investidura *"no es de la imagen mnémica directa de la cosa"*, sino de *"huellas mnémicas resultantes y distanciadas de ella"*.

Tal vez convenga recordar que esas investiduras de Cosa de los objetos son las investiduras primeras y genuinas referidas al "primer objeto de satisfacción" y "primer objeto hostil". Freud reúne ambos objetos en la simultaneidad que brinda la percepción del semejante, ese único poder auxiliador en los tiempos de desamparo originario (*Hilflosigkeit)*. Configura así la formula del "*Nebenmensch*". Tenemos aquí la reunión de tres elementos: el objeto hostil, el objeto satisfaciente y su confluencia en la percepcion del semejante. Complejo del semejante que luego separa en dos componentes: "*uno de ensambladura constante, se mantiene reunido como una cosa (das Ding); el otro, comprendido por un trabajo mnémico, daría cuenta del cuerpo propio".*

Si *das Ding* equivale a la Cosa, la Cosa como ensambladura constante, queda cercada en el núcleo de la economía libidinal, aislada. He aquí los efectos de la represión primaria. La Cosa no es accesible al significante como así tampoco a la imagen especular, y lo que constituye la representación es todo aquello que podemos considerar la cualidad de un objeto, sus atributos.

En el proceso de elaboracion del duelo localizamos un tiempo en el cual la libido que investía al objeto regresa al yo. Propongo entender que ese camino regresivo de la libido al Yo es balizado por las huellas

del borramiento de la Cosa. Se realiza desandando las huellas del borramiento de la Cosa. Se van destramando las redes significantes que ordenaban el andar del sujeto, y es así como el mundo, en tiempos de duelo se vuelve vacío y sin sentido.

Vemos a Julie en esa dolorosa tarea de desprendimiento, cuando es sorprendida por la violenta irrupción de la ausencia de su hijita. Esa ausencia está presentificada en un chupetín azul, que perdura en su cartera. Presurosa lo devora, lo engulle. Inmediatamente, llama a quien sospechaba enamorado de ella. Oliver, ayudante de su marido, quien acude sin dilación a su encuentro. Julie entrega su cuerpo como si fuese un objeto más de los tantos de los que se viene despojando. Y al despedirse le dice: *"Ya sabes que soy una mujer común, toso, tengo caries. Podrás olvidarme".* Tiempo antes había tirado al camion de residuos la partitura que su marido dejara inconclusa. Algo similiar hacia ahora consigo.

Convencida, decidida, Julie parece consagrada a la tarea de borrar todo atributo que pudiere conmover algún recuerdo.

"Así como el duelo mueve al Yo a renunciar al objeto, declarándoselo muerto y ofreciéndole como premio el permanecer con vida, de igual modo, cada batalla parcial de ambivalencia, afloja la fijación de la libido al objeto desvalorizándolo, rebajándolo, por así decir también victimándolo". 6

Sin embargo, hay un objeto que en esta ocasión no corre la misma suerte. Me interesa rescatarlo. Se trata de un trozo de cristal azul. Veamos cómo aparece.

Julie vuelve a su casa. Con la intencion de venderla, ordena que la desocupen. Se dirige al jardinero y le pregunta si ya vaciaron el cuarto azul. Luego la vemos abrir lentamente la puerta de un cuarto en el que sólo hay, colgada del techo, una lámpara compuesta por un sinnúmero de caireles de cristal azul. Con severo impulso, intenta arrancarla pero sólo logra desprender una tira. Mientras ella retiene un fragmento entre sus manos se sienten rodar los caireles por el piso

Un momento más tarde, pesadamente se desliza apoyada en el rellano de la puerta de otro cuarto, hasta quedar sentada observando la habitación. Cuando, al mismo tiempo, desde un sutil azogue emerge el azul para velar la ausencia. Su rostro se ilumina con pálidos destellos de un reflejo que brota del cristal azul. Lo tiene en sus manos entreabiertas.

¿Por qué se queda con ese pedazo de objeto? ¿Qué es lo que guarda en él al retenerlo?

Hay un hecho: el retiro de la libido del objeto perdido. Es un trabajo minucioso, lento y detallado en el camino de retorno al Yo. Como dije, este regreso de la libido al Yo se realiza desandando las huellas del borramiento de la Cosa. Camino regresivo, acorta la distancia hacia la Cosa revelando la vacuidad que los objetos cubrían. En tanto los objetos despojados de sus atributos caen, se recupera el vacío que opera desde el centro de lo real del agujero. Tal como se presenta en la representación, como una nada, ese vacío habría sido la Cosa. Unidad velada y aislada. Inaccesible.

Asi como la libido retorna al yo, la falta vuelve al sujeto. Lacan nos propone "situar con precisión los instantes en los cuales, por alguna vía -siendo la vía mayor la del duelo- el objeto, al desaparecer, al desvanecerse por un tiempo, (que no podría subsistir más que el resplandor de un instante) hace que se manifieste la verdadera naturaleza de lo que le corresponde en el sujeto, a saber: lo que llamaría las apariciones del falo, las *phallophanies*". 7

Destello azul, falofanía. Resplandor de un instante que transforma ese trozo de cristal en unidad velada. Propongo que pensemos ese trozo de cristal azul, en *"el objeto elevado a la dignidad de la Cosa"*. Sabemos que esta es la fórmula "más general" 8, la que Lacan ofrece como formula *la sublimación* y nos advierte que esta definición *"no clausura el debate y es necesario que se la confirme e ilustre...".* Entonces, bien podríamos tomar lo desarrollado hasta aquí como ilustración no precisamente de la sublimación en el arte. O sí, ¿por qué no? En el arte de vivir, sería en este caso, en el que estamos reflexionando sobre un trabajo de duelo. Trabajo de duelo que no consiste solamente en retirar la libido del objeto perdido sino, recordemos, en el *"mantenimiento de los vínculos por donde el deseo está suspendido"*. Además es necesario considerar el carácter doliente en el duelo. El nos da la pista de la presencia de la Cosa. Dolor

que está en relación a la añoranza por el objeto, referida a los tiempos en donde se constituye el objeto perdido. Tiempos primordiales, míticos, de la Identificación primera que Freud nombra incorporación[9]

No se tratará solamente de un objeto perdido. La pérdida de la Cosa en el objeto compromete una perdida de goce. Ella opera en la remisión de la significación y lo hace como falta en ser posibilitando la metonimia. Función de la falta en la contingencia del encuentro siempre fallido con "eso que no es eso". Eso que no es eso -sabemos- es el objeto a. 10

En la vida, como en el truco, el engaño regula el juego. Juego que consiste precisamente en reencontrar algo que nunca fue perdido. Objeto perdido en tanto nunca reencontrado. El (-φ) -notación del falo en su dimensión imaginaria- como significante de la pérdida señalará el desencuentro radical con la Cosa.

Tan irremediable como estructural este desencuentro presentifica, en cada ocasión, la perdida de la Cosa en el objeto. Esta dimensión estructurante de la pérdida resulta ser así condición de posibilidad de la metonimia. En tanto cada pérdida reactive la pérdida originaria; se relanza la búsqueda hasta el próximo desencuentro. Aqui reside lo esencial de la metonimia y nos permite afirmar que la resolución del duelo va más allá de encontrar un objeto sustituto. En tanto se trata de ese objeto perdido y nunca reencontrado, sería un contrasentido pensar que puede ser sustituible. Se tratará, en todo caso, de que el sujeto reencuentre o se enfrente con la causa de su deseo. A partir de entonces se relanzara la metonimia, y otro objeto será el portador de la falta. Es precisamente cuando la falta está en causa que la dimensión de la perdida se precipita. Se precipita en una trama de diversas texturas. Eficaz envoltura de la unidad velada.

En el film, la música y el color amalgamados aproximan las lejanas e inalcanzables huellas dejadas por la Cosa. Traen a primer plano de la escena esas sensaciones, percepciones que prodigan textura a esa nada que está mas allá del objeto de amor perdido. Homologan en su entramado las envolturas del cuerpo. Recurso efectivo para el sujeto- no sólo para la protagonista, tambien para el espectador- ya que permite recuperar en la fugacidad del instante, la ficción de ser uno.

Julie se muda, se acomoda en su nueva estancia. Podríamos decir que comienza a disponer de la reserva libidinal. Y, justamente, va a disponer de esa reserva desde lo que no se inviste a nivel de la imagen especular (-φ), pero que está profunda e irreductiblemente investida en el nivel del cuerpo propio, vale decir en el nivel del narcisismo primario, en el nivel del autoerotismo. Goce autista.

Así la vemos tomar sol, serena, sentada en el banco de una plaza. También nada; pero no muy plácidamente; el sonido de una melodia la perturba. Melodía de una partitura jamás ejecutada. Sonidos alucinados que la acompañan desde los tiempos de su convalecencia. Todo hace pensar que son las notas, por ella escritas, de esa partitura que su marido dejara inconclusa al morir.

Estamos en condiciones de decir que la Cosa es un elemento clave en este trabajo de duelo. Jugada en su esencia de "extimidad", por ser lo más íntimo y lo más extraño a la vez, es aquello que organiza el andar del sujeto; en torno a lo cual gira todo el movimiento significante. 11 Gira engendrando ese "círculo encantado" separador de la Cosa. En este proceso de duelo podemos situar dos tiempos, y en el pasaje del primero al segundo, la Cosa. La Cosa como operador de este pasaje.

El primer tiempo localizado en la ejecución, detalle por detalle, del retiro de la libido del objeto perdido. El segundo, en el que se trataría de consumar por segunda vez la pérdida. Aquí recurro a la que consideraría como la fórmula del duelo en Lacan: *"No estamos de duelo, sino por alguien de quien podemos decirnos «yo era su falta»".* 12

En ese tiempo primero de retiro de la libido, la falta vuelve al sujeto; pero será necesario descubrir en un segundo tiempo en qué cosa le hemos faltado al ser amado para representar su falta. Pues - como lo afirma Lacan- sólo se puede hacer el duelo de aquel cuyo deseo causamos.[13]

Volvamos a la película.

De manera azarosa, Julie, ve por televisión a Oliver (su enamorado) en un reportaje. En el que se resaltaba la lamentable pérdida que representaba para el mundo la muerte de este exitoso y renombrado músico que fuera su marido. Se muestran fotos, de ella, de su marido, los dos juntos, y de su marido con

otra mujer. También estaba allí, desplegada sobre una mesa, una partitura -que resultó ser copia de la que ella había tirado a la basura y que Oliver está dispuesto a continuar. En el reportaje escucha decir que ella, Julie, su mujer, era quien escribía las partituras, *"única persona que lo comprendió",* dice Oliver. En esta escena se revela para Julie en qué cosa le hacía falta a su ser amado. Parece haber llegado, para Julie, "la hora de la verdad". La vemos correr, gritar, increpar a Oliver diciéndole: *¡Como te atreves! ¡No tienes derecho!.* Hasta podríamos decir que lo que Julie ve por televisión tiene el mismo valor que la escena del cementerio para Hamlet. La ostentación del duelo, escena en que Laertes llora desesperado la pérdida de su hermana Ofelia. Desde distintos lugares le llega a Julie la revelación de su falta, la confrontación con lo imposible de su objeto de deseo.

Estamos ante el momento en el que (a) se desprende de i(a), la imagen narcisista. Es tiempo de consumar por segunda vez la pérdida. *"El objeto a no tiene sentido, sino cuando fue vuelto a echar en el vacío de la castración primordial"*. 14

Este movimiento -echar al vacío - será propiciado, en este caso, desde ese instante de aparición del falo; falofanía del cristal azul con valor de Cosa. Soporte del encuentro con su falta más radical, su falta en ser. Tiempo de encontrarse con la causa de su deseo. Tiempo que le marca la hora de *"renacer para saber si quiere lo que desea"*.

Julie decide retomar junto a Oliver la partitura del concierto por la Unificación de Europa.

Que el objeto a tenga sentido es clave en la tramitación de un duelo, en tanto consideremos que el a *es un nudo de sentido*,15 nos vemos llevados a interrogar ¿qué anuda el nudo en los tiempos de un duelo?

Hemos subrayado la importancia que tiene la función de (-φ) en el mantenimiento de los vinculos por donde el deseo está suspendido de i(a). Pero aun no dijimos como se relanza la metonimia. Hace falta aquí articular la función del trazo unario. Recordemos que i(*a*) es un engaño de completud y unicidad anticipada, aprehendida en el plano virtual como i'(a) a condicion de que el trazo unario soporte el reflejo del sujeto. Vital sostén de la escena imaginaria.

La perdida de un objeto produce un agujero en lo real, conmueve el orden simbólico, desgarra la escena imaginaria. La inconsistencia imaginaria en los tiempos de un duelo es la razon por la cual el mundo se presenta vacío y sin sentido. La inconsistencia imaginaria impide que el a se engarce en la cadena. Lacan nos hace notar que la posibilidad que tuvo Hamlet de "anudar el nudo" se jugó en la escena del cementerio con Laertes. Es desde la imagen del semejante desde donde se le ofrece a Hamlet el trazo que soporta el reflejo de (-φ): condición de posibilidad de reintegrar el a como nudo de sentido.

Recorramos nuevamente algunas escenas del film. El reportaje que Julie ve por televisión, podria ser considerado como una condensación de una serie de escenas. Le dimos el valor de ostentación porque allí se muestra, ante la mirada de Julie, la imagen del semejante con variados matices y acordes. No se trata, como en Hamlet, de un solo personaje rival. Serie de escenas en las los personajes, cada uno a su tiempo y en su estilo rearman, para Julie, la escena imaginaria que le permitirá ser participe del espectáculo del mundo.

¿Desde donde? ¿Cómo?

… tal vez un habla de intersticios,
que reúna los mínimos espacios
entreverados entre el silencio y la palabra
y las ignotas partículas sin codicia
que sólo allí promulgan
la equivalencia última
del abandono y el encuentro" 16

En su nueva estancia, el trozo de cristal azul volvió a ser una lampara colgada del techo. Al ser interpelada por su vecina, *entre el silencio y la palabra*, asiente: es un recuerdo.

Son varias las escenas que podemos leer en serie allí donde *promulgan la equivalencia última del abandono y el encuentro:* un trozo de papel dejado sobre el piano, que Julie recoge y guarda, (pero que habilmente el director solo nos muestra en los últimos tramos del film). La nueva vida que late en las entrañas de una mujer desconocida. La joven que guarda una copia de la partitura inconclusa. Junto al poeta podemos decir: *Ignotas partículas sin codicia.* Partículas que dan sustancia, prestan materia a la presencia del semejante, cuya función ha de ser soportar el trazo por el cual el sujeto recupera la chance de apostar a su destino. Sin codicia, esas partículas portan el valor Simbólico suficiente como para que la incidencia del trazo, desde lo Real, opere la sustracción de goce necesario. Así, el trazo rescata de la reserva inhibida el monto libidinal que habilita la función de (-φ). A pura pérdida se relanza la metonimia. Pérdida necesaria de la entropía posible para ir por la vida haciendo camino al andar.17

Clara Cruglak

Buenos Aires, octubre de 1997

Notas

* Este texto es version corregida y modificada del que llevavba por titulo "Entre la cosa y el objeto: un trabajo de duelo"

1 Krzystof Kieslowski, cineasta polaco radicado en Francia, emprendió la realizacion de una trilogia, que comienza con "Azul"(Trois couleurs: Bleu, Rouge, Blanc) dando una imagen contemporanea de Europa, inspirado en los ideales de la Revolucion Francesa, utiliza los tres conceptos: libertad, igualdad y fraternidad, despojados del sentido estrictamente politico, y desde un angulo radicalmete individual.

2 J.Lacan sem 10 "La angustia" (inedito)

3 idem

4 Freud, Sigmund, "Duelo y Melancolía", Obras Completas, Tomo XIV, Amorrortu Editores.

5 S. Freud "Duelo y Melancolia"

6S. Freud op.cit

7 Lacan, Jacques, "Hamlet, un caso Clínico".

8 J. Lacan "La Etica"

9 En el relato del mito, de Totem y Tabú, podemos relevar que no sólo se incorpora ese «fragmento de fuerza» del padre de la horda (esencia ausente, cuerpo de la falta, falta en lo Real) sino que con el asesinato del padre, al ponerlo fuera de la horda, se expulsa su goce. Limita su goce al precio de su muerte. Goce del Otro, inexistente, se jugará como imposible facultando otro goce, el fálico". Asi es como pienso que el goce y la falta del Otro en lo real se articulan en la Cosa.

10 Cruglak, Clara "Vacío y Cosa" Actas de la Reunión Lacanoamerican de Montevideo, Noviembre, 1992

11 J. Lacan Sem 7 " La etica del Psicoanalisis". Edit Paidos

12 J.Lacan Sem 10 " La Angustia" (inedito)

13 Desde aquí podemos situar una falla en la consumación del duelo. Falla que llevaría al sujeto a la melancolía., situada a nivel de este segundo tiempo en el que para el melancólico habría una dificultad, me atrevería a decir una imposibilidad de reconocer en que le ha faltado al ser amado para representar su falta. Esto se correspondería con lo que dice Freud en "Duelo y Melancolía", *"aún siendo notorio para el enfermo la pérdida ocasionadora de melancolía: cuando el sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él"*. Este impedimento seria producido por una disfuncion de (-φ), que imposibilita relanzar la metonimia.

14 Lacan, Jacques, Seminario 10 "La Angustia" inédito E.F.B.A.

15 J. Lacan Sem 19 "Ou… pire "inedito

16 Juarroz, Roberto "La creación del arte. Incidencia freudiana", Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1992

17 El presente texto, traducido al frances, fue publicado en "Les Carnets de Psychanalyse" Nº 10 – Paris 1999

El lenguaje y la muerte

Victoria Eugenia Diaz Facio-Lince

La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser el último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso.

Jorge Luis Borges

El fort-da y el lenguaje

La pregunta por la aparición del lenguaje confronta al hombre con el cuestionamiento por la esencia de lo humano. Implica la evidencia de que más allá de una comunicación animal en la cual no hay interrogantes sino señales unívocas, el ingreso al universo simbólico marca al hombre como sujeto que pregunta y se pregunta, que en el hablar se malentiende, que no alcanza con la palabra a enunciar lo que quisiera o que dice más de lo que había planeado decir.

El origen del lenguaje humano se ha abordado por distintos campos del saber y se encuentra siempre el escollo lógico de que no hay hombre previo al lenguaje, ni lenguaje antes del hombre, lo que deja los comienzos sumidos en el enigma y como respuesta a éste, el mito.

La posibilidad de pensar este problema se deriva entonces de lo universal a lo particular en la pregunta de cómo el hombre accede a lo simbólico y de cómo se sujeta al lenguaje y a

sus efectos. Uno de los caminos que busca la respuesta, lo construyó Freud con la teoría psicoanalítica. En "Más allá del principio del Placer", trae el ejemplo de los juegos de repetición en el niño; relata su observación de un niño de año y medio, sin un precoz desarrollo intelectual, y quien tiene excelentes relaciones con sus padres. Es muy elogiado por no molestar nunca aún cuando la madre se aleja por algunas horas. El único comportamiento que llama la atención es que arroja los juguetes por fuera de la cuna mientras hace un sonido: "ooo", que la madre interpreta como Fort (allá). Cuando juega con un carretel de hilo, después de lanzarlo fuera, lo recupera saludándolo con un alegre "aaa", entendido como Da (aquí). Sin embargo, repite con más frecuencia la primera parte del juego. Freud interpreta la actividad como una renuncia pulsional que el niño debe realizar para permitir que la madre se aleje. Elabora la desaparición de ésta, poniéndola en acto en el juego donde hay posibilidad de traerla de nuevo.

Surge entonces la pregunta de Freud de por qué la desaparición, que es la parte más displacentera para el niño, es la que se repite más frecuentemente. Plantea primero la hipótesis de un impulso de dominio que hace que en el juego haya un cambio de la pasividad del suceso real, a la actividad del niño como protagonista. Por otra parte es posible, dice Freud, que en el Fort-Da haya una satisfacción de un impulso reprimido vengativo contra la madre por haberlo abandonado. De esta manera logra el niño hacer una elaboración psíquica del suceso doloroso, es decir, la pérdida de la madre.

A partir de estos planteamientos de Freud, se ha utilizado el caso para pensar el ingreso del niño a la simbolización. Jacques Lacan plantea que la madre, al alejarse del niño, introduce la presencia-ausencia que se articula al registro de la llamada, el cual origina un esbozo del orden simbólico:

> *(…) quiero únicamente destacar lo que supone el solo hecho de que en la experiencia del niño se introduzca el par de opuestos presencia- ausencia. (…)El niño se sitúa en la noción de agente que participa del orden de la simbolicidad, y el par de opuestos presencia-ausencia, la connotación más-menos, que nos da el primer elemento de un orden simbólico. Sin duda este elemento no basta por sí solo para constituirlo, porque luego hace falta una secuencia, agrupada como tal, pero en la oposición del más y el menos, presencia y ausencia, está ya virtualmente el origen, el nacimiento, la posibilidad, la condición fundamental de un orden simbólico.(1)*

El niño, a partir de la presencia-ausencia, hace un llamado con un sonido y responde a la llegada de la madre con otro. "Fort-Da", aparece como oposición fonética inicial del lenguaje que simboliza el más y el menos y pone un nombre a la cosa que no está. Se introduce así la primera relación del lenguaje con la muerte, en tanto el símbolo viene a ocupar el lugar de la cosa que simboliza e introduce, al nombrarla, la muerte de ésta última pues no logra aprehenderla en su totalidad. *"Así, el símbolo se manifiesta en primer lugar como asesinato de la cosa y esta muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo"* afirma J. Lacan. (2)

Freud relata que el niño de su observación, jugando un día con un espejo, experimenta la desaparición de su imagen cuando se esconde. Frente a esto, reacciona de la misma forma que frente a la ausencia de la madre, con el largo "fort" que nombra aquello que se pierde a la mirada. El niño juega repetidamente con el carretel en una lucha contra el sentimiento de desesperación que se genera cuando la madre desaparece de su vista y cuando él mismo desaparece en el espejo. Plantea Philippe Lacadée:

> *A este niñito le es necesario entonces soportar la privación de su madre, soportar el agujero real que ella deja al lado de él al partir, sufrir la privación de su mirada, objeto de su deseo, (…) le hace falta para ello, ceder su objeto de goce y poner en juego su falta-en-ser. J Lacan lo dice: es con su objeto que el niño salta las fronteras de su dominio transformado en pozo, en agujero, y que comienza el encantamiento, es decir, el empleo de palabras mágicas para operar su separación y poner él mismo en perspectiva su existencia.(3)*

Hay en esta experiencia de lenguaje un reconocimiento del otro y de sí, como objetos que se pueden perder, que pueden desaparecer del campo visual y del espejo. Hay también, en el ingreso a lo simbólico por medio de la ausencia, un reconocimiento de la muerte del otro y la propia como posibilidad. La falta-en-ser, puesta en juego en la renuncia a la madre como objeto de goce, pone al sujeto en el orden de la demanda de ser por medio del amor, y simultáneamente le marca su destino de ser-para-la muerte.

El lenguaje y la muerte.

El hombre, que se ha iniciado en el orden simbólico gracias a la díada ausencia-presencia, ingresa, por esta misma oposición, al orden de la muerte a través de la desaparición del otro y de sí. Asimismo, el orden del lenguaje introduce al hombre en la dimensión del tiempo que, a diferencia del animal que vive un presente continuo, relaciona al sujeto con su historia pasada, con su presente y con un futuro que sabe finito. Al respecto, Jacques Alain Miller afirma:

> *Pero no hay que olvidar que lo que vehiculiza fundamentalmente el lenguaje es más bien la muerte. Sin el lenguaje, cómo podríamos anticipar lo que nos distingue de todos los animales, de todos los seres vivientes, a saber que somos mortales. Debe hacerse aquí una articulación entre este goce desesperado de la lengua, y el saber que ella nos permite, que somos mortales.(4)*

Por el ingreso al orden significante, el hombre es el animal que sabe que va a morir. Con este saber anticipa aquello que ningún otro ser vivo puede anticipar, es decir, su finitud y utiliza las palabras para construir un sentido para su existencia.

Ingresamos aquí en una doble dimensión de la relación del humano con la muerte: por un lado, gracias al lenguaje, reconoce su mortalidad, en tanto hace parte de la ley general que rige para todos los seres vivos. Por el otro lado, nos dice Freud, la más frecuente actitud del hombre frente a la muerte es la no aceptación. Esto lo explica con el planteamiento de que en el inconsciente no hay representación de la propia muerte ya que allí no existe la negación y la muerte está llena de contenidos de este tipo. La muerte propia es irrepresentable en tanto no hay una experiencia previa de ella. El saber sobre la muerte siempre es entonces exterior al sujeto. Por esto, insiste Freud, la evidencia de la muerte no deja de sorprendernos y siempre se hace de ella un acontecimiento puramente accidental. Expone:

> *El examen de que todos los hombres son mortales, aparece, es verdad, en los textos de lógica, como ejemplo por excelencia de un aserto general, pero no convence a nadie, y nuestro inconsciente sigue resistiéndose, hoy como antes, a asimilar la idea de nuestra propia mortalidad. Las religiones siguen negándole importancia, aún hoy, al hecho incontrovertible de la muerte individual, haciendo continuar la existencia más allá del fin de la vida; y los poderes del Estado,*

> *consideran imposible mantener el orden moral entre los mortales, sin echar mano al recurso de corregir la vida terrena con un más allá mejor.(5)*

Vemos pues como el humano sabe de la muerte, pero no deja de sorprenderse ante ella y aterrarse por lo ominoso que implica. El lenguaje, por el que ingresó el sujeto en su falta en ser y lo signó como ser para la muerte, sirve también al hombre en la construcción de sistemas, como la religión y la ciencia, que le ayudan a ocultar la verdad funesta de la finitud. Es porque el hombre sabe de su muerte, por lo que crea la ilusión de la inmortalidad.

En este saber sobre la muerte y la sensación de indefensión que éste conlleva, Freud ubica uno de los determinantes de la construcción de las ideas religiosas. Plantea en el "Porvenir de una Ilusión", que la civilización que se ha construido para luchar contra lo implacable de la naturaleza, fracasa cuando ésta se impone y confronta al hombre con su inevitable final, provocándole el continuo temor frente a su destino. Realiza entonces una humanización de las fuerzas de la naturaleza que le permite ponerlas en el plano de seres a quienes se puede agradar, sobornar o conjurar. Así intenta elaborar psíquicamente la angustia que el desvalimiento le produce.

Con base en el precedente infantil de desamparo que buscaba en los padres la protección, se reviste a estos seres de un carácter paternal y se los eleva a la categoría de dioses a quienes se les asigna una triple función: espantar los terrores de la naturaleza, compensar los dolores y privaciones que impone la cultura y apaciguar al hombre frente al cruel destino que lo lleva a la muerte. Las ideas religiosas, hijas de este sentimiento de indefensión y temor, se llenan de un contenido que afirma que la vida en este mundo es tan sólo un paso que sirve a un fin más elevado y que implica el perfeccionamiento de lo humano por medio del alma inmortal. El saber sobre la muerte como final, se transforma en una ilusión de inmortalidad al concebirla como el principio de una existencia nueva y superior:

> *De este modo quedan condenados a desaparecer todos los terrores, los sufrimientos y asperezas de la vida. La vida de ultratumba, que continúa nuestra vida terrenal como la parte invisible del espectro solar, continúa la visible y trae consigo toda la perfección que aquí hemos echado de menos. (6)*

Pero el lenguaje no sólo sirve al hombre para construir sistemas donde la vida posterior a la muerte se erige en oposición a la muerte como límite. El lenguaje permite también, desde otra perspectiva, reconocer la muerte como aquello que pone fin a la existencia y a partir de esto, resignificar la vida. Ya Freud lo proponía en el texto citado:

> *[…] y por lo que respecta a lo inevitable, al destino inexorable, contra el cual nada puede ayudarle, aprenderá a aceptarlo y soportarlo sin rebeldía […] Retirando sus esperanzas del más allá y concentrando en la vida terrena todas sus energías así liberadas, conseguirá probablemente que la vida se haga más llevadera a todos […] y entonces podrá decir, con uno de nuestros irreligiosos: El cielo lo abandonamos / a los gorriones y a los ángeles. (7)*

Esta perspectiva de asumir la muerte sin ilusión de inmortalidad para así resignificar el valor de la vida había sido ya propuesta por Freud en el texto "Lo Perecedero". Ante la tristeza de sus amigos por lo finito de lo bello de la naturaleza, propone el autor que es precisamente el carácter de perecedero lo que incrementa la valoración de algo por las limitadas posibilidades de disfrutarlo. La fugacidad de lo bello, no le disminuye entonces su estimación sino que le incrementa sus encantos. En esta vertiente, el asumir la propia finitud, plantea al humano un tiempo limitado para significar su existencia.

El lenguaje entonces sirve al humano para sostener la idea de la inmortalidad, pero le brinda también la posibilidad de asumir la propia muerte por medio de la subjetivación de ésta. Plantea Jacques Alain Miller, que la anticipación de la muerte es lo que permite a un sujeto el poder-ser auténtico. Al referirse a la muerte como fue concebida por Heidegger en su concepto de ser-para-la-muerte, refiere que es la anticipación de ésta, cuando se tiene por cierta, la que permite la liberación de los valores ajenos que ceden al encontrarse de frente a la muerte, allí donde nadie puede ocupar el propio lugar:

> *La muerte, tal como fue depurada por el análisis existencial, se revela como la posibilidad extrema del Da-sein, como su poder- ser extremo y más propio, en tanto que no puede ser cedido a nadie. La apertura a la posibilidad de la muerte en el sentido existencial entraña ante todo, que en mi singularidad, soy insustituible, nadie puede morir en mi lugar, cualquiera sean los cuidados de los que esté rodeado. Esta soledad-allí, radical, absoluta y remisible, puede ser, en consecuencia la fuerza en virtud de la cual yo me substraigo al parloteo gregario del "on", es decir, a la palabra vacía, con el fin de lograr una realización auténtica de lo que soy como sujeto. (8)*

Afirma Miller que la posibilidad de subjetivar la muerte a partir de su anticipación, aísla al sujeto en su singularidad. Esto significa que adviene para él el derrumbamiento de las representaciones del sujeto, de los significantes amos mediante los cuales ha sido representado por el Otro. La anticipación de la muerte le permite entonces al sujeto realizarse en la autenticidad de su existencia.

Sobre "el inmortal".

Jorge Luis Borges, en su cuento "El Inmortal", nos ofrece un bello trabajo sobre la relación entre el lenguaje y la muerte. Relata la historia de un hombre, Marco Flaminio Rufo, quien en el encuentro con un jinete moribundo, escucha que éste va en busca del río cuyas aguas hacen inmortal a quien las bebe, y en cuya ribera se erige la Ciudad de los Inmortales. Después de la muerte del jinete, el hombre decide seguir la búsqueda de este río y su ciudad. Se encuentra en el camino con varios países, entre ellos el de los trogloditas, conocidos por ser una tribu bestial de las riberas del Golfo Arábigo y las grutas etiópicas; son seres que devoran serpientes y carecen de lenguaje.

Después de años de exploración, encuentra en un arroyo impuro, del cual bebe sin saberlo, el río de los inmortales, al lado del cual se levanta la ciudad. Cuando llega a ella, seguido de un troglodita, encuentra una construcción absurda y desierta, cuya arquitectura carece de finalidad. Es interminable, atroz, insensata y genera en el visitante un horror tal que decide abandonarla y sumirla en el olvido.

De regreso, lo acompaña el troglodita como un perro fiel. Vuelven a la tribu de éste y allí pasan días y luego años. Un día, bajo el milagro de la lluvia en el desierto, los trogloditas parecen despertar de su ensimismamiento y con ellos, despiertan algunas palabras hace mucho tiempo olvidadas. Y allí, bajo la lluvia, se evidencia una verdad.

> *Todo me fue dilucidado aquel día. Los trogloditas eran los inmortales; el riacho de aguas arenosas, el Río que buscaba el jinete. En cuanto a la ciudad cuyo renombre se había dilatado hasta el Ganges, nueve siglos haría que los Inmortales la habían asolado. Con las reliquias de su ruina erigieron, en el mismo lugar, la desatinada ciudad que yo recorrí (...) Aquella fundación fue el último símbolo a que condescendieron los inmortales; marca una etapa en que juzgando que toda empresa es vana, determinaron vivir en el pensamiento, en la pura especulación. Erigieron la fábrica, la olvidaron y fueron a morar en cuevas. Absortos, casi no percibían el mundo físico.(9)*

La sorpresa de que los trogloditas son los inmortales en el relato de Borges, nos obliga a detenernos en ellos con más atención:

En el primer encuentro con ellos, los vemos emerger de agujeros en la arena. Son hombres de piel gris, desnudos, con largas y desordenadas barbas; devoran serpientes y carecen de palabra. Marco Flaminio Rufo, herido y atado, pide ayuda para sobrevivir o para morir, mas no recibe ninguna de las dos. Los inmortales, hombres eternos, conocen el mundo como un sistema de compensaciones; saben que en un tiempo infinito a todo hombre le ocurren todas las cosas posibles. Esto los hace invulnerables a la compasión: no importa el destino del otro, ni el propio. No importa el cuerpo, ni la palabra que busca sentido a la existencia porque la pregunta por el sentido es subsiguiente al interrogante por el límite.

Cuando el hombre abandona la Ciudad de los Inmortales, encuentra en el troglodita que permanece con él, un compañero que le alivia el horror de la absurda ciudad. El troglodita está tirado en la arena trazando y borrando algunos signos que el hombre cree al principio que pertenecen a algún tipo de escritura. Luego reconoce el absurdo de su creencia pues piensa que hombres que no accedieron a la palabra, no pueden alcanzar la escritura. Descarta además que sean formas simbólicas pues ninguna es igual a la otra. El saber más tarde que estos seres son los inmortales, le permitirá comprender que no es que no hayan

accedido al lenguaje, sino que ante la perspectiva de la eternidad, evidencian que todo proyecto y toda construcción cultural son inútiles y abandonan el universo simbólico. La ciudad aparece entonces como su último símbolo, representante de lo absurdo de su existencia sin límite, después del cual se marchan a vivir en cuevas y se retiran de la realidad exterior.

En otra escena, el hombre quiere enseñar a su compañero troglodita a reconocerlo y a repetir algunas palabras. El empeño fracasa y decepcionado describe así la actitud del troglodita:

> *Inmóvil, con los ojos inertes, no parecía percibir los sonidos que yo procuraba inculcarle. A unos pasos de mí era como si estuviera muy lejos. Echado en la arena, como una pequeña y ruinosa esfinge de lava, dejaba que sobre él giraran los cielos, desde el crepúsculo del día hasta el de la noche. […] Pensé en un mundo sin me moria, sin tiempo.[…](10)*

Los inmortales no tienen prisa; no buscan crear; no rememoran la historia ni proyectan su futuro. Cada acto, dice Borges, será necesariamente la repetición mil veces realizada de actos pasados, o el inicio de una serie que no terminará. Cada acto entonces, pierde su matiz particular. Los trogloditas sufren una verdad que se torna terrible: su inmortalidad. Ante la perspectiva de la eternidad cierran la búsqueda de significaciones para la existencia; abandonan el lenguaje pues se carece del vacío que la palabra busca llenar. Si no hay vacío, si no hay falta, toda labor es indiferente. Es precisamente la muerte la que abre el cuestionamiento del suejto humano. Retornemos al epígrafe:

> *La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser el último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. (11)*

Es a través del saber sobre la muerte que el hombre despliega la búsqueda de sentidos. Es la falta la que otorga a la palabra la labor de resignificar la existencia del sujeto. Es, volviendo a Freud en "Lo Perecedero", lo finito de la vida l o que le otorga a ésta mayor valoración por el límite que impone el tiempo. Para los inmortales, la eternidad anula la historia y el futuro. Desaparece así, el valor de un acto, una palabra o un pensamiento que pudieran ser concebidos como el último. Quizás por esto, ante la posibilidad de que al igual que hay un río que da la inmortalidad, debe haber otro en algún lugar del mundo que la borre, los inmortales se reparten por la tierra para descubrirlo y reencontrar la finitud; aquélla que quienes la poseen, paradójicamente buscan eludir. Al encontrar el río, simultáneo al retorno del dolor y del límite, puede Marco Flaminio Rufo relatar:

> *En las afueras vi un caudal de agua clara; la probé, movido por la costumbre. Al repechar la margen, un árbol espinoso me laceró el dorso de la mano. El inusitado dolor me pareció muy vivo. Incrédulo, silencioso y feliz, contemplé la preciosa formación de una lenta gota de sangre. De nuevo soy mortal, me repetí, de nuevo me parezco a todos los hombres. Esa noche dormí hasta el amanecer.(12)*

Notas

1. Jacques Lacan, El Seminario. Libro IV. La relación de objeto. Buenos Aires: Paidós, 1994 p. 69.

2. Jacques Lacan, "Función y Campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" En: Escritos 1. México: Siglo XXI, 1981 p.136.

3. Philippe Lacadée, ¿Qué es un niño? Conferencia en Rodez, 7 de octubre de 1995 (Asociación Causa Freudiana Toulouse Midi Pirineos p. 146.

4. Jacques Alain Miller, "El piropo". En: Cinco conferencias caraqueñas. Caracas: Ateneo. p. 37.

5. Sigmund Freud, "Lo Siniestro". En: Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1984 p. 2498.

6. Sigmund Freud, "El porvenir de una Ilusión". En: Obras Completas. Madrid, Biblioteca Nueva, 1984. P. 2970.

7. Ibid. p. 2988.

8. Jacques Alain Miller, "Sobre el Schuldigsein". Exposición en el cierre del Encuentro sobre la culpa en la clínica psicoanalítica en Lieja. Enero de 1988 Publicado en Quatro N. 33, p. 2, 3.

9. Jorge Luis Borges, "El Inmortal" En: Obras Completas. Buenos Aires: Emecé, 1989 P. 540.

10. Ibid. p. 539.

11. Ibid. p. 541.

12. Ibid. p. 542.

Bibliografía

BORGES, Jorge Luis. "El Inmortal" En: Obras Completas. Buenos Aires: Emecé, 1989

FREUD, Sigmund. "Lo Siniestro". En: Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1984

FREUD, Sigmund. "El porvenir de una Ilusión". En: Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1984.

LACADEE, Philippe. "¿Qué es un niño?" Conferencia en Rodez, 7 de octubre de 1995 (Asociación Causa Freudiana Toulouse Midi Pirineos)

LACAN, Jacques. El Seminario. Libro IV. La relación de objeto. Buenos Aires: Paidós, 1994

LACAN, Jacques. "Función y Campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" En: Escritos 1. México: Siglo XXI, 1981

MILLER, Jacques Alain. "El piropo". En: Cinco conferencias caraqueñas. Caracas: Ateneo.

MILLER, Jacques Alain. "Sobre el Schuldigsein". Exposición en el cierre del Encuentro sobre la culpa en la clínica psicoanalítica en Lieja. Enero de 1988. Publicado en Quatro N. 33

Psicoanálisis

Presentación

Luis Camargo, Gerardo Herreros, Michel Sauval

Los comentarios que siguen buscan realizar una presentación extremadamente suscinta de los ejes principales de los artículos agrupados en esta sección.

Isidoro Vegh (en "**La invocación del otro**", un capítulo de su último libro ***El Prójimo. Enlaces y desenlaces del goce***), además de articular la dimensión del prójimo, el otro, el Otro y los goces, presenta una hipótesis vinculada con el fin de análisis: que la dimensión del prójimo tiene un carácter de nudo y se vincula con los destinos del goce liberado de las fijaciones, durante una cura.

Ricardo Diaz Romero (en "**De la cosa como causa al objeto "a" como causa**") parte del relato de un sueño (de un literato) y del testimonio de una experiencia de goce místico (de un pintor) para dar cuenta de lo que serían dos modos de presentificación del retorno en la repetición, así como dos tiempos en un análisis: "*el tiempo de los comienzos de un análisis y el tiempo de los finales del mismo*". La hipótesis de Diaz Romero es que en el análisis de un analista *"también estaría la posibilidad del encuentro con una forma de retorno en la repetición como aquella que a Lacan lo llevó a inventar el objeto ´a´".*

Miguel Kolteniuk Krauze (en "**Las relaciones de objeto a la luz del freudiano perdido**"), analiza diferentes abordajes del objeto en psicoanálisis, quedando expuesta, a partir de la citación exhaustiva y erudita de numerosos autores de diferentes orientaciones, la cuestión de las rupturas epistemológicas o hasta, lo que se podría entender como desvíos de la teoría psicoanalítica en relación a la cuestión princeps del objeto perdido freudiano.

Ronald de Paula Araujo (en **Sobre ato**) presenta algunas de las conclusiones del trabajo de lectura del seminario XV, el acto analítico, de Jacques Lacan, trabajo de lectura realizado en un cartel de su institución.

En **Los ecos del nombre y la nominación**, ***Edgardo Feinsilber*** hace un sintético recorrido por los seminarios de Lacan y por la producción de otros autores en relación al nombre y al acto y consecuencias de la nominación

La invocación del otro

Isidoro Vegh

Recuerdo nuestra propuesta: "*El prójimo adviene cuando invoco al otro*". Es en la medida en que hay invocación que el otro adviene a la dimensión de prójimo. ¿Eso, es bueno o malo? En realidad, nada lo asegura, puede llevar a lo mejor o a lo peor. En principio. La definición de Lacan no es tranquilizadora: "El prójimo es la inminencia intolerable del goce" (Lacan, 1969).

Precisamente por eso, tanto más importante resulta que nuestra escucha como analistas permanezca sensible a los distintos modos según los cuales el *parlêtre* se hace sujeto de la invocación. Cuando digo "sujeto de la invocación" hago jugar el genitivo objetivo y el subjetivo. Me importa subrayar la condición necesaria. Para cada uno de nosotros, de la diversidad y especificidad de las invocaciones. Me animo a apostar, con un amigo de Kafka, que no hay quien pueda sostenerse sin esos hilos que nos anudan y nos sostienen por encima del abismo. Todos y cada uno de nosotros tenemos un amigo o una amiga al que nos es preciso invocar o por quien hacernos invocar -y no como algo subsidiario-. Apuesta y afirmaciones situables en la línea de una cierta ironía de Lacan. Cuando en los últimos seminarios cuestiona el complejo de Edipo, algo que no equivale a prescindir de su lógica, pues “sin ella el psicoanálisis no tendría ningún sentido”. Lo que cuestiona es su reducción dramática bajo la forma del cuento del chiquito o la chiquita con el papá y la mamá. Esa lógica se despliega en el encuentro con el otro, son múltiples sus personajes, e implica la posibilidad o imposibilidad de darle cauce al goce, dentro o fuera del lazo social.

Vamos a emprender ahora un breve recorrido, valiéndonos del diccionario, por el significado del término "invocación".

En el diccionario etimológico de Bloch y Wartburg que tanto le gustaba a Lacan, sólo se lo menciona en relación con el verbo "invocar' ("*invoquer*", en francés). Recién se registra "invocación" en el siglo XII: está tomado del latín "*invocare/invocatio*", y su uso esta situado en el 1200.

En el *Petit Robert* se registra "invocación": acción de invocar. También incluye la referencia al latín "*invocatio*". Define invocación como el resultado de la acción de invocar y menciona en primer lugar la invocación a la divinidad y a los santos. Acerca del término "Invocar" precisa y enumera: del latín *invocare*. Llamar en ayuda o rezos. También se la usa como sinónimo de *conjurar* o *rezar*. Invocara Dios, a las musas. Invocar una imagen de santo en una hora de peligro, invocar auxilio, la clemencia de un rey, pedir ayuda. Invocar una ley, el testimonio de un amigo. Se puede invocar a alguien como una autoridad superior: por ejemplo, "Freud dijo...'. Invocar un precedente. Argumentos invocados en el apoyo de una tesis.

Las referencias a la invocación en Lacan, la mayoría de las veces, aparecen reportadas al gran Otro -y acá también estoy proponiendo un deslizamiento-. Entre ellas encontramos la cita de una frase de Camus: una misa solemne ubicada bajo la invocación de Saint Roch, bajo su patronazgo o su protección. La invocación a las musas es otro ejemplo.

Sin embargo, la acepción que yo prefiero es una más cercana a nosotros; la encontramos en el Espasa-Calpe de la lengua castellana. Dice allí: "Invocar: llamar uno a otro en su favor y auxilio". Esta es la definición que elijo.

¿Cómo podemos situar el abordaje de esta invocación que anticipamos como conductora, como eje del recorrido que nos proponemos hacer? Se me ocurrió comenzar por un lugar muy freudiano, algo que nos sucede todos los días si las cosas andan bien: la invocación a la risa del otro. En general, salvo en raras circunstancias, reímos con otros. Lo puedo decir al revés, enfatizándolo para acercarnos a nuestra temática: precisamos del otro para reírnos. Tanto es así que en ciertos programas masivos, de dudoso nivel cultural, ofrecen risas grabadas para que, si alguno de nosotros llegara a estar solo frente al televisor, se sienta tranquilo en el despliegue de su risa, ya que hay otros que lo acompañan en su entusiasmo.

Voy a ocuparme, entonces, de la risa. Será sencillo, para cualquiera de ustedes que haya transitado el texto freudiano, advertir adónde iremos a parar rápidamente. Pero no voy a empezar por Freud, sino por una referencia que lo precede y que Lacan también menciona con cierta extensión en su seminario *Las*

formaciones del inconsciente. Se trata de un texto clásico de Henri Bergson que lleva por título *La risa* (Bergson. 1991).

Algunas breves puntuaciones al respecto, Bergson se pregunta desde el comienzo qué significa la risa. Primera cuestión: la risa, como la religión, como tantas otras prácticas -por ejemplo, la moda o aun el fútbol-, es exclusivamente humana. El único viviente que ríe es el humano; a veces podemos, en un ejercicio de proyección, considerar que el perrito ríe, pero no es así. Mueve la cola, pero no ríe.

Se pregunta Bergson qué hay en el fondo de lo risible, qué puede haber de común entre la mueca de un payaso, el retruécano de un vodevil y la primorosa escena de una comedia (ídem: 11). Así, por el camino de la risa, Bergson llega al terreno de lo cómico, que seria desde su perspectiva la causa de aquélla. Lacan toma esta referencia para criticarla, y no sin fundamento. En efecto, a quién no le ha pasado, en alguna ocasión, reír en medio de una crisis de angustia, en un momento de desesperación, o, como decía George Bataille, a veces con la risa aparente del idiota, en situaciones que nos dejan sin palabras. La risa puede ser la última respuesta ante la ausencia de cualquier respuesta.

Se trata, claro está, de casos extremos. Podríamos ser más tolerantes con Bergson y admitir que, en general, la risa se relaciona con el amplio campo de lo cómico, eminentemente humano. Jamás se vio a una rana riéndose porque otra tropezó, sólo el ser humano es capaz de tan nobles sentimientos. Nos ha ocurrido que ante el tropiezo de alguien, sin ningún ánimo de maldad, se nos hace imposible contener la risa, aun cuando la vergüenza suceda de inmediato a ese gesto. Como veremos, ni lo irresistible de la risa ni la vergüenza que nos provoca son casuales.

Es de Bergson que Lacan toma una frase que va a relacionar con las subdivisiones de lo cómico. Para nosotros, analistas, son por lo menos tres las subespecies que lo integran: lo cómico propiamente dicho, el humor y el chiste. Bergson afirma: "Para poder valorar y vivir y gozar de un chiste hay que ser de la parroquia". Algo debe ser compartido para que el chiste, o aun lo cómico, logre su efecto. Ya se vislumbra por qué decido avanzar por este lado. También lo dice Freud: "En contraposición al sueño, el chiste es el más social de los productos de nuestro inconsciente". En el otro extremo, el sueño podría ser considerado como el más asocial en la medida en que, casi sin excepción, discurre en la intimidad de cada sujeto -y allí donde discurre agota su existencia-(1) Por el contrario, un chiste sólo termina de realizarse con la risa del otro que lo escucha.

En su interrogación acerca de lo cómico, Bergson prefiere no especular sino, mas bien, avanzar mediante ejemplos -y en esto se parece un poco a Freud-. Es importante ver cuál es el que sitúa primero:

> Un hombre que va corriendo por la calle, tropieza y cae: los transeúntes ríen [...] Se ríen porque se ha sentado en el suelo contra su voluntad [...] lo que hay de involuntario en ese cambio es su torpeza (ídem: 16).

Bergson interpreta este ejemplo aduciendo que se trata de una torpeza debido a falta de agilidad, distracción, obstinación del cuerpo, o a un efecto de rigidez o velocidad adquirida; he ahí por qué ha caído el hombre y por qué se ríen los transeúntes.

Nuestro malvado maestro, por su parte, no deja de burlarse un poquito de Bergson, porque el ejemplo está bien situado en el campo de lo cómico; encontramos allí su prototipo: el *clown*, el payaso que cae. Pero Lacan pregunta: ¿ésa es una explicación de lo cómico? Nosotros, que intentamos ser un poco más amables, admitimos que algo está diciendo Bergson, aunque resulte insuficiente y hasta ridículo como explicación.

Bergson es un gran pensador; nos presenta este ejemplo a titulo de prototipo que podría proyectarse a las distintas contingencias derivadas de la vida social, del encuentro con el otro. Sería el caso, por ejemplo, de alguien cuya conducta tuviera una rigidez por la cual, en su condición de médico, funcionara como tal en ocasiones donde no fuera convocado como profesional. Podría tratarse de un psicoanalista que va a una fiesta; se reúnen todos los amigos a charlar y mientras todos conversan animadamente él dice: "Mmm...". ¿Que es esa rigidez? ¿Qué nos esta diciendo?"

Asimismo. Bergson cita los vicios, considerándolos otro buen ejemplo para provocar la risa:

> Pero el vicio que nos convierte en personajes cómicos es aquel que nos viene de fuera como un marco ya hecho al que hemos de ajustarnos, aquel que nos impone su rigidez en lugar de amoldarse a nuestra flexibilidad. No somos nosotros quienes le complicamos, sino él, por el contrario, quien nos reduce (ídem: 20).

Se trata de algo donde quedamos aprisionados y que produce la risa cuando es puesto al descubierto. ¿Qué podrá ser eso que cause risa al quedar al descubierto?

Estos desarrollos le sirven a Lacan para señalar que lo cómico de la comedia se produce porque pone en evidencia la fijación a un objeto metonímico. Nosotros diríamos, la fijación a un goce*. El avaro* de Moliére constituye un ejemplo. El sujeto queda fijado en la valoración de sí mismo por la relación con un objeto -habría que agregar, de goce-. Se trata de una rigidez que concierne a la posición del sujeto, no a la rigidez de su cuerpo. La caída del cuerpo es el contrapunto de una posición erecta. Algo que no compromete sólo al cuerpo, en la medida en que reenvía a una posición del sujeto ante el otro.

Bergson sostiene: 'Las actitudes, gestos y movimientos del cuerpo humano son visibles en la exacta medida en que este cuerpo nos hace pensar en un simple mecanismo". Charles Chaplin representa, en *Tiempos Modernos*, a un obrero de una cadena de montaje en una fábrica de autos, quien repite mecánicamente un movimiento: ¿qué es lo cómico ahí? Bergson diría que el efecto cómico resulta de aislar un movimiento que tendría que formar parte de un conjunto, aislamiento por el cual aparece como mecánico allí donde debería poseer la flexibilidad de la vida.

Nosotros creemos que en esos casos, en el de Chaplin ex profeso, se hace caer un velo y queda en evidencia cierta posición que, incluida en su contexto, pasaría como una forma del lazo social. En el caso del operario es menos evidente; se vuelve mas notorio cuando se trata de una prestancia que la sociedad consagra, por ejemplo, un juez que tuviera el mismo aire doctoral en su propia casa, con sus íntimos, que en el tribunal; esa solemnidad rápidamente resultaría irrisoria. Bergson agrega: "Los gestos de un orador que de por sí no son ridículos, inspiran risa por su repetición". Se trata de una experiencia bastante común: nos vamos acercando a una reunión de amigos, de gente que queremos; vemos que están bailando, pero no escuchamos la música; por un instante nos asalta el espíritu de bondad que nos caracteriza y observamos con atención la escena. Lo que vemos nos resulta ridículo. Por supuesto que preferimos no vernos en igualdad de circunstancias; en ese caso, si estamos de buen humor podríamos reírnos de nosotros mismos, de nuestro ridículo movimiento.

De todo esto. Bergson concluye: será cómico todo incidente que atraiga nuestra atención sobre la parte física de una persona, cuando nos ocupábamos de su aspecto moral. Conclusión que nos parece no estar a la altura de lo que si valoramos en este autor, como es el haber dado dignidad de objeto a un tema aparentemente menor -en medio de la risa no se firman contratos ni escrituras-. El propio Bergson se da cuenta de la insuficiencia de la respuesta formulada; cuando hacia el final del texto habla de la vanidad como una de las formas en que puede hacerse presente lo ridículo.

Arriesguemos una alterativa: lo cómico de la caída del *clown*, del que tropieza -o lo cómico de la comedia-, se vincula a la caída de la prestancia fálica. Caída que, siguiendo a Freud, produce un alivio, no sólo porque nos libera de la imposición de la prestancia del otro, sino también del esfuerzo de sostener la nuestra, en la medida en que el otro representa la dimensión del semejante. Recordemos cuánto nos gusta llegar a casa y ponernos en pantuflas, esto es, desasirnos simbólicamente mediante ese gesto de la cubierta fálica que la escena del lazo social nos demanda.

Otro planteo que podemos rescatar de Bergson, aunque resulte cuestionable cuando lo universaliza, es el de la posibilidad de reconocer el valor social de la risa, incluso el de la comedia, en tanto sirve para exponer ante cada uno de nosotros lo que puede tener de ridículo quedar fijado a esa prestancia o a la especificidad de la fijación a un goce. Cuando se corre el velo y emerge la ostentación fálica, surge la vergüenza, a veces como vergüenza ajena, la vergüenza por aquello que registro en el campo del otro.

Hasta ahora consideramos lo cómico propiamente dicho según la clasificación freudiana, si bien no es la subespecie que más nos interesa. Lo cómico supone una relación dual, vigente entre quien registra lo risible y el objeto de lo risible. Su especificidad se inscribe en el registro imaginario, aun cuando este enlazado a lo simbólico y lo real, implique un goce y el lazo social sea su escenario.

El humor es otra formación de lo cómico en sentido amplio. La menciono, aunque tampoco me propongo detenerme en ella. Hacia el final del texto *El chiste y su relación con el inconsciente*, Freud la califica de "sublime" entre las formas que se incluyen en el abanico de lo cómico. Cita allí un ejemplo extremo de buen humor. Se trata del condenado a muerte llevado al cadalso, quien cuando va camino del lugar de su ejecución comenta: "Pensar que hoy es lunes, linda manera de empezar la semana".

¿Por qué considera Freud que el humor es lo más sublime que habita al sujeto? Porque el humor constituye un modo de respuesta frente al designio de eso que con nuestros matemas situamos en términos de Otro, encarnado en el destino, Dios. la sentencia de los hombres, los múltiples accidentes de la vida. Ante lo Real que lo golpea, el sujeto horada el momento en el que quedaría siderado por su irrupción, diciendo: ni aun en este momento admito desconocerme como sujeto. En su versión nacional, es Sarmiento escribiendo en la cordillera de los Andes: "Las ideas no se matan", esto es, aunque me persigan, me exilien, viva en la pobreza, fuera del círculo de mis amigos, igual puedo sostener el trazo que me representa.

Hemos despachado muy rápido, injustamente, el humor y lo cómico, porque prefiero tratar específicamente al chiste, una producción que requiere absolutamente no sólo alguien que lo cuente o lo haga (sabemos que uno y otro no tienen por qué coincidir: quien lo cuenta puede no haberlo inventado, de hecho la mayoría de las veces no se sabe quién lo inventó, el chiste simplemente circula), sino además alguien a quien tienda (orientación del chiste que apunta al equivalente de la segunda persona de lo cómico; es alguien sobre quien recae la burla, o la seducción, si el chiste implica un levantamiento de los velos en relación con el sexo) y una tercera persona, que vamos a denominarla en alemán "*dritten Person*": aquella a quien se le cuenta el chiste, la que lo sanciona en el momento en que ríe, acto imprescindible para que el chiste se efectúe, para que exista como tal.

Ya estamos de lleno en nuestro tema. Si les digo que tengo un chiste inmejorable para contarles, me sitúo en una invocación, invoco la escucha de ustedes. Demanda dirigida al otro, invocación al otro, lo elevo por un instante a la dimensión del prójimo para que sancione eso que yo solo no puedo. Es inviable que uno se cuente un chiste a si mismo; podemos llegar a hacerlo pero imaginando el encuentro con otros; en general, no se nos ocurre contarnos chistes a nosotros mismos, precisamos que el otro consienta nuestra invocación.

¿Qué es un chiste? ¿Alguna vez se preguntaron por qué los chistes circulan tan rápido por la ciudad? A quienes nos gusta contar chistes sabemos que tenemos que apurarnos, porque de lo contrario el otro nos va a contar el chiste que ya sabemos. Si el chiste circula tan rápido por la *polis* es porque hay necesidad de contarlo y de escucharlo. Sin embargo, no hay obligación en cuanto a lo primero y solo ciertas reglas de cortesía imponen lo segundo. Podríamos preguntarnos también entonces: ¿es necesario el chiste? ¿Podríamos vivir sin él?

Durante mucho tiempo hubo personajes que me resultaban antipáticos; me preguntaba por qué razón ni Moisés, ni Cristo, ni Mahoma habían contado un chiste. Se me ocurría una respuesta: quizá porque no tenían amigos a quienes contárselos. Para que haya chistes, tiene que haber prójimo, y si bien Cristo decía "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", él no se ponía precisamente en ese lugar.

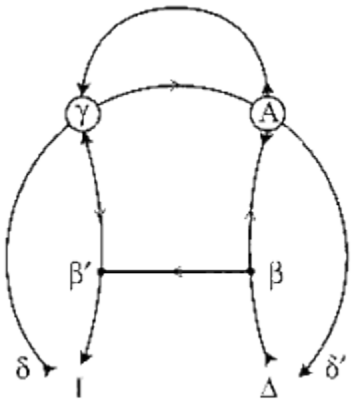
En cuanto a Freud, la tesis según la cual el chiste es un producto del Inconsciente, está anunciada desde el título de su libro. Freud se pregunta qué es lo que determina que un chiste sea un chiste. Para responder, utiliza el método de la reducción: ¿qué pasa si cuento el mismo chiste con otras palabras?, ¿sobrevive o no como chiste? Hay ejemplos que todos conocemos, solo considero los más difundidos para que podamos avanzar juntos en la reflexión acerca de su estructura. Uno de ellos es el de *famillonario*, que Freud toma de Heine (Freud, 1905: 134). El poeta coloca en boca de su personaje, Hirsch Hyacinth, un vendedor de lotería que además trabaja de pedicuro, el relato de lo que le ocurriera en ocasión de visitar al barón Rothschild, símbolo del millonario en la parroquia judía. La frase conocida -la reproduzco como la cita Lacan- es: "Tan cierto como que Dios debe velar por mi bien, Salomón Rothschild me trató por completo *famillonariamente*".

¿Por qué, en este contexto, la frase no nos produce risa? Puede que el chiste sea malo, pero, además, no nos reímos porque estamos pensando la estructura del chiste y para que la risa se produzca es preciso, dice Freud, distraer la reflexión consciente. Con lo cual indica algo que nos resulta horroroso, como todo lo que procede del Inconsciente, y que invita a pensar nuestra estructura. Horroroso porque una vez más nos

damos cuenta de algo que no sabemos: cuando nos reímos gracias a un chiste, no sabemos de qué nos reímos. Otro tanto ocurre en el otro extremo: cuando lloramos por una pérdida, tampoco sabemos qué es lo que perdimos con ella. El horror del Inconsciente nos sitúa ante una radical posición de no saber. Requiere un amplio esfuerzo descubrir de qué reímos cuando un chiste nos provoca risa; algo en nosotros lo advierte casi instantáneamente, de ahí el efecto inmediato del buen chiste.

¿Cual es, entonces, la gracia de *famillonario*? Está implícita en él, señala Freud, una burla al millonario Rothschild "que me trató tan *completamente* de un modo familiar como le es posible a un millonario". Si bien así dicho no nos hace reír, ese término que emerge, famillonario, es el sustituto metafórico de algo que queda reprimido; es un típico chiste tendencioso; para Freud es un chiste hostil. Provoca risa porque vela esa tendencia que, de otro modo, podría producir una objeción en el oyente.

Tenemos entonces la primera persona que cuentea el chiste. Hirsch Hyacinth, el narrador; la segunda persona que es objeto de lo risible, Salomón Rothschild, y la tercera persona a la cual se dirige el chiste, el oyente -o nosotros, en tanto lectores del chiste-. Freud no deja de señalar que Heinrich Heine es el autor de esta historia puesta en boca de Hirsch Hyacinth, cuyos nombres y apellidos también empiezan con "H", y denuncia, en ese trazo que se repite, cuánto le concierne el relato. Datos de la biografía del poeta permiten saber que también él, en su juventud, se dirigió a un tío rico de la familia para pedirle la mano de su hija y fue despedido por no contar con el dinero ni la alcurnia que ese pariente reclamaba para el yerno, incidente que no dejó de aportar su cuota de desprecio y humillación. Su venganza aparece a través del personaje, en quien Heine proyecta, a modo de respuesta, su propia tendencia hostil. Tal la interpretación que Freud avanza y que Lacan retoma. Ustedes conocen el esquema (Lacan, 1957-1958).



Una línea curva que parte de Δ hasta la **I** del ideal, es la línea de la tendencia. Otra línea que va de δ a δ' es la cadena del significante. Se cruzan en dos puntos: uno es el lugar del código, allí ponemos la A del gran Otro, y otro el del mensaje, indicado con la letra γ. La línea de la tendencia señala aquello que en el *parlêtre* podría comenzar como instinto, pero que va a convertirse en pulsión por el encuentro con el campo del Otro; no culminará en la satisfacción de la necesidad, sino en la creación de un rasgo, base del Ideal. El trazado de la cadena significante, que se extiende desde antes del sujeto y va más allá de él, indica que es transindividual desde su inicio y que hace cortocircuito con otros dos puntos, situables en un trayecto que va a contrapelo del anterior; en este momento de su enseñanza, Lacan los llamará ß y ß', situando en ß el "Yo" del discurso, del enunciado, y en ß' lo que designa por entonces objeto metonímico.

¿Cuál es el valor de trabajar este grafo cuando tenemos los otros más desarrollados? Más de una vez manifesté que me gusta y me resulta útil indagar los lugares de gestación de los conceptos. porque me permite aprehender con mayor rapidez cuál es la problemática a la que se intentó responder. La simplicidad de las dos líneas que se cortan, permite apreciar que para Lacan el problema central reside en que el ser humano es un viviente en su encuentro con la palabra. Tal es el motivo que induce su especificidad entre los vivientes, la razón última por la cual sólo el humano ríe, sólo para el humano se abre la vastedad del campo de lo cómico, del humor y aun del chiste.

Lacan dirá que, según este grafo, el chiste comienza en el lugar que corresponde, esto es, el del Otro, el del código. Así, volviendo al ejemplo, comienza con una ironía, donde .se pone en evidencia que el Otro no cumple su función. ¿Quién lo afirma? Un pobre y desgraciado vendedor de lotería en tiempos de miseria.

Dice: "Tan cierto como que Dios debe velar por mi bien. Salomón Rothschild me trató muy famillonariamente"; luego de la ironía por los cuidados de Dios, el significante metafórico sustituye aquello que no emerge; en su lugar, aparece un neologismo, una condensación, un juego de palabras entre "familiar' y "millonario'. En el trayecto de ese circuito que supone la producción del chiste, hay un cortocircuito en ß', en el objeto metonímico que el sujeto desprecia, pero donde también se aliena -no olvidemos que Heine fue a pedir la mano de la hija del millonario y se vio rechazado-. Millonario que, por otra parte, nos está indicando cuál es el objeto de fijación a un goce que guía su estructura. Un millonario que se infiltra en la frase y oculta lo que verdaderamente le duele al sujeto. Dice Lacan que, rebotando en el Inconsciente, entre el lugar del código y el del mensaje, está la palabra reprimida: "familiar". Es lo familiar lo que a Heinrich Heine le duele, el lugar de donde fue excluido, es decir, no fue reconocido como valioso para formar parte de la intimidad de esa familia.

Podemos preguntarnos si se trata sólo de un chiste hostil, producto de la envidia al millonario, o si hay en él algo más. Situémonos en la dimensión de Heine, imaginémoslo yendo a esas veladas del tío rico, como lo describe una señora que lo conoció en su juventud, un pobre joven dedicado a esa cosa extraña, la poesía. Un Heine que pretendía, en nombre del amor, que le fuera dada como mujer la hija de este tío: avanza en su demanda y es rechazado. Se trata de algo que toca a la existencia del sujeto, en la medida en que ésta no es idéntica a su vida ni a su muerte biológica, sino que depende del reconocimiento, en este caso, de ser digno de ese enlace, considerando ese término mismo, "enlace", según todas las connotaciones que adquiere en nuestra sociedad.

Se trata de un enlace donde él no es aceptado. Advertimos la importancia que puede tener para Heine que nosotros riamos con este chiste. ¿A qué nos está invocando cuando nos dice: "Les quiero contar un chiste"? El chiste permite invocar al otro y lograr su aceptación, allí donde existe el riesgo de que su posición crítica, o tal vez la nimiedad de sus intereses, lo aparten de nuestra demanda. Advertimos la magnitud de lo que se juega en esa invocación que presume de inocente o incidental. A pesar de esto, seguiremos contando chistes, protegidos por el velo del olvido, pero si nos detenemos a reflexionar, el chiste nos muestra una realidad eminentemente humana.

Tomemos otro chiste de Heinrich Heine que también concierne al dinero. En éste se pone en juego, dice Freud, una técnica distinta: la del desplazamiento. Se trata del chiste del Becerro de Oro (Freud, 1905: 47).

Durante una velada que transcurre en un salón parisino a fines del siglo XIX, Heine está con un señor y observa cómo la multitud se acomoda alrededor de un millonario. El caballero le dice a Heinrich Heine: "Mire usted cómo el siglo XIX adora al Becerro de Oro". Heine le responde: "Me parece que tiene unos años más".

Entendemos que se trata de un desplazamiento porque en la propuesta del caballero lo que aparece subrayado, la acentuación psíquica -como la denomina Freud- es la idolatría del dinero, equivalente del Becerro de Oro, a su vez sustituto de Dios. En cambio. Heine utiliza la metonimia que está en juego en toda idolatría, ese rebajamiento de lo simbólico a lo imaginario, para acentuar en "becerro" la condición de buey joven. Ironiza no sólo con la edad del caballero, sino además con la adoración de la que es objeto alguien perfectamente imbécil, como podría serlo un buey. Heine opera así el desplazamiento desde la idolatría del dinero a la estupidez. También allí podemos ver fácilmente que no resulta inocente la respuesta con la que el chiste culmina, en la medida en que hay en ella un amargo reproche a esa sociedad que los excluye a ambos.

Otro chiste conocido es el de Lemberg (ibídem: 108). Dos judíos se encuentran en una estación de tren, uno le pregunta al otro: "¿Dónde vas?". El primero le responde: "A Cracovia". El otro replica: "¿Para qué me dices que vas a Cracovia? ¿Para que yo piense que vas a Lemberg si en realidad vas a Cracovia?".

En primera instancia, este chiste es la exposición de la mala fe. Está claro que al que duda de la respuesta se le podría replicar, como hacen los chicos: "El que lo dice lo es". Pero por otro lado, está mostrando, por la vía del humor, algo que todos los humanos padecemos. Por nuestra relación con el significante y la característica de un significante es la de poder sustituir a otro- tenemos posibilidad de des-encontrarnos con la verdad. Es impensable que alguien le demande a una rana que diga la verdad. Sólo el humano, por su relación con el lenguaje, tiene chances de decir lo que no es, de usar un significante en lugar de otro, alejándose del encuentro con la verdad.

Este chiste tan banal involucra la amargura que registra la esencia de nuestra condición. Basta pensar cuántas veces nos ha preguntado la persona que amamos o le hemos preguntado a ella: "¿Me querés?". ¿Por qué persístela pregunta? Porque la verdad podría ser distinta de lo que afirma la respuesta, nada la asegura.

Les voy a contar ahora un chiste que circula en el ámbito lacaniano, representativo de nuestro tiempo.

Entra un joven rockero a la farmacia, un poco tímido.

Dice:

-Señor, ¿podría usted, por favor, venderme profilácticos?

-Vamos, muchacho-lo invita el farmacéutico-, podes decir forro.

-Bueno, forro. ¿podría venderme unos profilácticos?

Si les ha gustado, ¿de qué se rieron? Lo más simple es atribuir el efecto a la doble acepción de la palabra "forro", que puede ser un sustituto más o menos coloquial de "profiláctico" o un modo que los jóvenes tienen de interpelarse. Ésa constituiría la base del chiste en lo que hace a su formulación explícita, las palabras que lo sostienen. Pero aquí el chiste también dice algo que toca a nuestra condición. El joven entra pudoroso y pide algo en relación con aquello que en nuestra sociedad exige ser formulado con sus velos; el farmacéutico, buscando un acercamiento, lo invoca desde un registro de proximidad que intenta desconocer las barreras que en lo real separan a unos de otros, a la manera de esos padres que dicen: "Yo soy amigo de mis hijos". Pero la diferencia se marca en el lenguaje -y los adolescentes quieren que se marque-. Este chiste presentifica así lo que para algunos puede ser una suerte y para otros un dolor: hay una distancia inexorable, que pertenece a lo real y se marca en el discurso, entre los tiempos de uno y otro.

En este breve recorrido por aspectos ya conocidos, quiero acentuar específicamente aquello que concierne a la tercera persona, a esta condición imprescindible del chiste que es la risa del otro. En términos de Freud, los procesos psíquicos de quien cuenta el chiste y de quien lo escucha no son iguales: la comunión que los acerca es la inhibición que uno y otro padecen; en ambos hay algo que está bajo la barra de la represión, algo que por razones de estructura no debe decirse. Pero mientras quien cuenta el chiste produce un gasto para levantar esa barrera -Freud lo formula así-, un gasto que sustituye el esfuerzo insumido hasta entonces en la represión, en quien lo escucha ese gasto resulta ahorrado. Queda así energía libre en el oyente, que se descarga en la risa.

Esta forma de pensar la cuestión nos parece insuficiente. Nosotros decimos que si la *dritten Person* acepta escuchar el chiste, es porque sabe de antemano que tendrá una ganancia de placer y encontrara un goce. Hay además, algo que el chiste dice, un mensaje al que la *dritten Person* da cabida.

La risa de la tercera persona sanciona el chiste si acepta la demanda: lo reconoce como tal cuando devuelve a quien lo relata su propio mensaje, ofreciéndole, desde su propio goce, la posibilidad de un plus-de-goce: si el chiste que contamos provoca risa, podemos reencontrarnos nosotros con la risa.

El relato del chiste invoca en el tercero una escucha: “Invocación" a la que el tercero asiente como ante una demanda de escucha. Entonces, escucha una demanda que lo excede. En el ejemplo más clásico de "famillonario", tal demanda se podría parafrasear así: "Reconozca usted mi derecho a impugnar esta actitud de mi tío el millonario, reconozca usted mi derecho a hacer un alegato por mi posición". El tercero sanciona el chiste con su risa y descubre la razón de su aceptación: el goce que la risa revela. No lo hace por altruismo -conviene no olvidar al prójimo como inminencia intolerable del goce-; su sanción logra formas tolerables del goce. Y cabe recordar aquí el valor que puede tener en una sesión canalizar el goce a través de un chiste.

Desde la perspectiva energética freudiana, la *dritten Person* remeda al otro del amor, remedio que opera allí donde el Inconsciente y su deseo fracasan. Lacan lo dice así, en uno de sus últimos seminarios: "*L'insuccès de l'Unbewusste c'est l'amour*", en un juego de palabras que se puede leer también de otro

modo, pero que bajo esta forma quiere decir: "El fracaso del Inconsciente es el amor". El amor viene a remediar aquello que el inconsciente, en tanto lugar del deseo, nunca alcanza como completud. Por eso subrayé en el chiste de Heine el término "completamente", cualidad esperable de un millonario pero condición imposible en el *parlêtre*-. Precisamente por eso el otro, la *dritten Person*, tiene una función de anudamiento.

El Otro con mayúscula, el único al que Lacan se refiere en el momento en que trabaja sobre el chiste, ese Otro al que el chiste se dirige, le sirve además para desplegar su crítica de la intersubjetividad. En este contexto, recuerda un chiste que le había contado su amigo, el poeta Raymond Queneau, cuyo protagonista es un joven que iba a dar un examen de historia. Pregunta el profesor:

-¿Qué me puede decir usted de la batalla de Marengo?

-¡Ah! -responde el alumno-, muertos, muertos, heridos ¡horror: ¡horror!

-Bueno -continúa el profesor-, ¿pero no puede decirme algo más de esa batalla?

-Sí, un caballo relincha y levanta las patas delanteras,

- ¿Y qué me puede decir de la batalla de Fontenoy?

-¡Ah! ¡horror! ¡horror! Muertos, cuerpos despedazados, gritos, lágrimas

-Pero dígame algo más específico.

-Un caballo que relincha levanta las patas delanteras.

-Dígame entonces qué puede contarme de la batalla de Trafalgar.

-¡Oh! Un cementerio, muertos por todos lados, lagrimas, dolor.

-Bueno, pero dígame algo más específico.

-Un caballo...

-No, era una batalla naval.

-Ah, bueno, entonces atrás caballito.

Lacan señala así la parte de ajedrez, aquello que rebasa la dimensión imaginaria de la intersubjetividad en lo que hace al encuentro con el gran Otro.

A su manera, otro tanto sostiene Freud cuando afirma que “toda psicología individual es social”. Sería difícil para nosotros concluir, a partir de trabajos como *El porvenir de una ilusión, Psicología de las masa, y análisis del yo* o *El Malestar en la Cultura*, que Freud se consagra a un análisis sociológico. Pero las estructuras colectivas o la cultura como tal no están ausentes en su horizonte conceptual. Es en esta misma perspectiva que entiendo la frase citada. Lacan, como sabemos, la extremó diciendo: "Toda psicología social es individual".

En mi intento de revisar las premisas de estas dos formulaciones, tiendo a decirlo de este modo: ambas apuntan a recordarnos que el otro no es exterior a la estructura del sujeto, sino que forma parte de ella y aún más -tal la tesis con la que iré avanzando-, es condición para que la estructura sea una.

El aforismo lacaniano "*Y a de l'Un*" indicaba, en un primer momento, "hay un .significante entre otros". Ese “Uno” le servía a Lacan, en esa etapa de su teorización, para acentuar el contrapunto entre lo simbólico y lo imaginario, diferenciándolo del "Uno unificante", del uno del narcisismo. En los últimos años, en cambio,

"*Y a de l'Un* " remite a aquello que la teología cristiana pone en evidencia, a través de la concepción de ese "tres" que es "uno". Entiendo que "Hay del uno" pasa a indicar que sólo podemos ser uno a título de estructura, gracias a una serie de instancias -por lo menos tres- que se encuentran enlazadas de un modo y no de otro.

La tesis que intento despejar, porque considero importante que un analista sea sensible a ella en la dirección de la cura, es *que el otro es condición para que haya uno*, para que uno sea uno para que haya "una" estructura, la estructura de "un sujeto".

Hay allí un deslizamiento por el cual el sujeto ya no es tan solo, como al comienzo, el sujeto del significante. En la teoría lacaniana el sujeto del significante va dejando lugar, sucesivamente, al sujeto del fantasma, diferente del sujeto acéfalo de la pulsión, a su vez distinto -y aquí avanzamos un paso más-, del sujeto de la estructura, de una estructura que para Lacan, en los últimos años, es el nudo.

En nuestro recorrido por *El chiste y su relación con el Inconsciente*, quisimos destacar esencialmente eso que Freud, con su lucidez habitual, subrayó como condición de la existencia de un chiste, esto es, que no se sanciona como tal sin la intervención de un otro, de su risa.

Vimos en ese chiste del famillonario, puesto por Heinrich Heine en boca de un pobre vendedor de lotería, Hirsch Hyacinthe que gracias al relato del chiste se abre paso un reclamo, probablemente rechazado de haberse presentado de otro modo. Allí tenemos un ejemplo princeps, como tantas veces Freud nos lo propone, para captar el valor de eso que parece nimio y constituye para nosotros, psicoanalistas, nuestro centro de interés, esos desechos de la cultura, ese resto tan poco serio donde se juega la existencia del sujeto.

Subrayado el valor de esa tercera persona, se vuelve palmario el hecho de que el sujeto que cuenta el chiste no pueda lograr ese efecto de reivindicación subjetiva si no es gracias a la aceptación del tercero, que en ese instante forma parte de su estructura. ¿Qué nos interesa de esto?

Anticipándome al modo según el cual me propongo desplegar la cuestión, retomo aquí una frase de Lacan que alguna vez subrayamos: "En nuestra experiencia del análisis, el analista forma parte del concepto del Inconsciente, porque a él se dirige". Para decirlo con otras palabras, en la transferencia nosotros constituimos, en ese acontecimiento llamado cura, parte inherente a la estructura del sujeto.

En términos más amplios, se trata de la participación del otro. Estoy proponiendo al otro con minúscula, no al gran Otro, del que Lacan habla como instancia fundante. No se trata, entonces, del Otro primordial, en tanto sostén del narcisismo instituyente, ni del Otro Real, Simbólico, Imaginario, ni del Padre en función de los Nombres del Padre: lo real del Otro Real, lo simbólico del Otro real, lo imaginario del Otro real, como lo dice en *L´Insu...* No es de ese Otro del que se trata aquí, sino del otro con minúscula, sólo que no lo situamos, como es habitual en la enseñanza de Lacan, en términos de semejante, reducido a la dimensión imaginaria, sino que lo consideramos constituido también por los tres registros.

En la serie de los aforismos que he propuesto, avanzo ahora éste: "Es por su invocación que el otro adviene a la condición de prójimo; que advenga a ella no asegura su bondad, puede ser también la ruina". ¿Por qué? Nos lo indica esa frase del seminario de Lacan, "De un Otro al otro", según la cual "el prójimo es la inminencia intolerable del goce". Ella se mantiene en el trasfondo de este aforismo que concierne a la condición del prójimo.

Ahora bien, ¿se trata de la invocación del sujeto o del otro? Y cuando decimos “inminencia intolerable del goce", ¿de quién?, ¿del sujeto o del otro? Como en la mejor poesía, nos encontramos con aserciones que admiten ser leídas en su anverso y reverso.

Pasemos ahora a otro ejemplo que forma parte de nuestra vida cotidiana, pero que, habitados como estamos por eso que Lacan llamó tan dulcemente "debilidad mental" -nuestra sujeción imaginaria- sabemos y al mismo tiempo ignoramos, reprimiendo esta persistencia del otro en la institución de nuestra estructura. Me refiero al olvido. ¿Quién no ha vivido muchas veces la circunstancia de compartir con otros una escena donde alguien olvida una palabra o le pregunta a quien está a su lado el nombre de cierta calle, y el otro se ve arrastrado, se contagia del olvido?

Voy a leer un ejemplo que cuenta Freud, quien no dejo de percibir este fenómeno:

> En una pequeña reunión de universitarios, donde se encontraban también dos muchachas estudiantes de filosofía, se hablaba de los innumerables problemas que el origen del cristianismo plantea a la historia de la cultura y a la ciencia de la religión. Una de aquellas jóvenes que participaba en la plática, se acordó de haber leído no hacía mucho, en una novela inglesa, un atractivo cuadro de las múltiples corrientes religiosas que se agitaban en aquel tiempo. Agregó que en la novela se pintaba toda la vida de Cristo, desde su nacimiento hasta su muerte, pero no quiso ocurrírsele el nombre de esa creación literaria (su recuerdo visual de la cubierta del libro y de la tipografía del titulo era hipernítido [cf. pág. 20, n.7]). Tres de los jóvenes presentes afirmaron conocer, asimismo, la novela y señalaron que, cosa rara, tampoco a ellos les acudía el nombre
>
> [...] Sólo la joven se sometió al análisis para esclarecer el olvido de nombre. El titulo del libro era *Ben Hur* (de Lewis Wallace). Sus ocurrencias substitutivas fueron: *Ecce homo*, *Homo sum*, *Quo vadis*? Ella misma comprendió que había olvidado el nombre "porque contiene una expresión que ni yo ni ninguna otra muchacha emplearíamos de buen grado, sobre todo en una reunión de jóvenes" ("*Hure*", en alemán "puta"). Merced al interesantísimo análisis, esta explicación se profundizó todavía más. Es que rozado aquel nexo, la traducción de "homo", "hombre", cabra un significado mal reputado.

Y Freud concluye:

> La joven trata la palabra como si declarando ella aquel sospechoso titulo ante unos hombres jóvenes hubiera de confesar los deseos que ha rechazado como penosos y desacordes con su personalidad. En síntesis: inconscientemente equipara la declaración de "Ben Hur" a una propuesta sexual, y, de acuerdo con ello, su olvido corresponde a la defensa frente a una tentación inconsciente. Tenemos razones para suponer que parecidos procesos inconscientes condicionaron el olvido de los jóvenes. El Inconsciente de ellos aprehendió el olvida de la muchacha en su significado real y efectivo [...] interpretándolo, por así decir. [...] El olvido de los nombres figura un miramiento por aquella conducta de rechazo. [...] Es como si su interlocutora, con su repentina falta de memoria, les hubiera dado una nítida señal, y ellos, inconscientemente, la hubieran comprendido bien (Freud, 1901: 46-47).

Podemos vislumbrar aquí, fenoménicamente, en el olvido de un nombre propio, de que modo el otro participa en la estructura, de qué manera la represión que opera en uno, desencadena la represión en el otro; y cabe reparar en qué términos lo señala Freud: "Estos muchachos advirtieron que para esta muchacha, en ese momento, era preciso que ese nombre no emergiera".

Ya señalé que para nosotros tiene importancia esta referencia al prójimo en la conducción de la cura. Recuerdo una breve cita del seminario *Aun* de Lacan. Dice a comienzos del apartado 1:

> Esto que para ustedes hoy yo escribiré con agrado de odioamoramiento [*l'hainamoration*] *es el relieve que ha sabido introducir el psicoanálisis* para situar ahí la zona de su experiencia (Lacan, 1975: 84). [El destacado es mío].

De modo que, para Lavan, la zona de la experiencia del análisis se sitúa en el campo de *l'hainamoration*. Propuesta sorprendente, pero lo es aún más el hecho de que desde nosotros, los que nos reconocemos deudores de su enseñanza, no haya surgido una pregunta tan simple como ésta: si Lacan acentúa, por lo menos en un comienzo, la referencia al deseo: si además sugirió durante tanto tiempo que dejáramos de lado los afectos -el odio, el amor, todo lo que el posfreudismo fatigó hasta el exceso-; si en los últimos tiempos subraya la referencia a los goces, ¿cómo puede ser que el psicoanálisis sitúe en el eje de su experiencia ese neologismo, *l'hainamoration*? Parece una contradicción en el centro de la teoría, cuyo articulador principal tendría que ser o bien la dialéctica del deseo, o bien algo que tuviera que ver con la distribución de los goces.

Llegados a este punto, les propongo un esquema que, como cualquier otro, va a ser insuficiente lo reconozco-, para hacer a grandes rasgos una historia del psicoanálisis, a través de sus pensadores más importantes.

• Freud, creador de la disciplina, plantea un psicoanálisis centrado en el deseo, tal como lo dice a partir del análisis de los sueños: un sueño es una realización de deseo.

• Melanie Klein, otra de las grandes psicoanalistas (tal como lo reconoce el mismo Lacan, con su modestia habitual: “Hubo tres grandes psicoanalistas en la historia del psicoanálisis: Freud, Melanie Klein y yo"), sitúa el eje de la disciplina en las peripecias del amor y el odio y los circuitos pulsionales.

• En Lacan corresponde considerar distintas etapas. Cuando su propuesta es la de un retorno a Freud, la bandera que levanta es la de la subversión del sujeto y la dialéctica del deseo. Pero cuando avanza, a partir de *Encore*, con la distinción de los goces, va a acentuar el registro de lo Real -y nosotros podríamos decir, lo real del goce-. Paradójicamente, en ese mismo momento introduce una enorme modificación en la transferencia, proponiendo *l'hainamoration* como su eje.

Creo que este ordenamiento de los conceptos no es casual. Entiendo que la propuesta de Lacan, en los últimos años, apunta a la relación que el sujeto mantiene con los goces; pero en la medida misma en que el análisis consigue introducir modificaciones, gracias a una abstención del ejercicio del goce, se abre la perspectiva de los afectos. Lo que se manifiesta como abstinencia en la eficacia de los goces, se incentiva en el campo de los afectos. Más aún, no sólo corresponde situar el goce en lo real, sino también a los afectos.

Hace unos años trabajamos este tema, cuando diferenciamos "*Affekt*" de "*Gefülh*" - "*afecto*" y "*sentimiento*"-; propusimos entonces el "sentimiento" como la dimensión imaginaria del "afecto", en tanto éste afecta lo real.

Para nosotros, como hoy podemos pensarlo -es una de las tantas maneras de decirlo- el campo de nuestra experiencia es el del deseo enlazado al amor y al goce. Y este concepto lacaniano de *l'hainamoration* nos habla del valor del amor y el odio para el buen enlace. De un modo más contundente: sin amor bien enlazado, no hay corte con el goce parasitario. En francés, siguiendo también subrayados de Lacan, diría que la buena *épissure* (el buen empalme) es condición para lograr la *coupure* (el corte).

Luego de lo expuesto, me anima la esperanza -Lacan aseguraba que la esperanza era el mejor camino al suicidio...- de haber conseguido entusiasmarlos con lo que les voy a proponer. Tengo presente que los que estamos en esta parroquia sufrimos de prejuicios al revés. Ustedes pensarán: ¿con qué se vendrá que trae tantos reparos?

No podemos hacernos los distraídos -por lo menos no es ésa mi opción- ante conceptos como el de "prójimo", para nada inocente. El propio Lacan eligió en vida, como tapa para su seminario *Aun*, la estatua de Santa Teresa de Bernini, figura prominente en la mística cristiana, más específicamente, en la católica.

Hay un texto de Catherine Millot en el cual se refiere a los goces místicos (Millot, 1986: 59). En Santa Teresa, se pueden registrar dos formas; hay otras, como la de Angelus Silesius, perversa, o la de Meister Eckhart, a situar en la perspectiva de una mística de la negación. En Santa Teresa, según Catherine Millot -y me parece que es sostenible como hipótesis- esas dos formas son, por una parte, el goce fálico y, por otra, un goce "extra", propio de la mujer. Desde el goce fálico el alma persigue a su amado y nunca logra alcanzarlo; encontramos allí esa infinitud, esa insatisfacción que es un tiempo de "Las moradas". En cuanto al otro goce, el que figura en la imagen que Lacan elige como portada del Seminario 20, indicando por esa vía un avance en su trabajo teórico, se trata de un goce suplementario, que excede la dimensión de lo fálico.

El recorrido que estamos haciendo no se identifica con una alternativa entre uno y otro, sino que implica algo más. ¿Dónde puedo registrar ese otro goce? La respuesta va a ser, al mismo tiempo, un enigma. Lacanianos rigurosos suelen decir "La mujer es el síntoma", y otros, no menos estudiosos, "La mujer es el *sinthôme*". Unos y otros se refieren a distintos lugares en la teoría, donde aparecen esas afirmaciones. Los primeros se remitirán al seminario *R.S.I*., en tanto los segundos citarán *Le Sinthôme*. En este último caso, tenemos dos posibilidades, ya sea que abordemos la cuestión exclusivamente desde una perspectiva fálica o bien que consideremos en ella algún otro aspecto. Y es en relación con esto último, que no se reduce al goce extra de la mujer, aunque se le aproxima, que tenemos la intención de avanzar.

Notas

* Capítulo 4 de ***El Prójimo. Enlaces y desenlaces del goce***. Editorial Paidós. Colección Psicología Profunda N° 232. 186 páginas. Su publicación fue gentilmente cedida en exclusiva por el autor. Texto escaneado por Gerardo Herreros, no revisado por el autor.

1. Más feliz sería decir que el mensaje cifrado de su sueño solo llega al sonante por la interpretación del otro.

Las relaciones de objeto a la luz del freudiano perdido

Miguel Kolteniuk Krauze

La mal llamada teoría de las relaciones objetales tiene sus raíces en la obra de Freud. Considero incorrecta tal denominación porque creo que el estudio de las relaciones de objeto no constituye una teoría en sí y por sí, más bien se trata de un desarrollo específico de uno de los componentes principales de la teoría psicoanalítica que abarca también el estudio de los procesos inconscientes, las funciones estructurales, la constitución del narcisismo y el proceso de desarrollo del aparato psíquico.

Por ello, prefiero hablar del estudio de las relaciones objetales dentro del marco de la teoría psicoanalítica.

Por lo general, se suele considerar a Freud casi un precursor de la "teoría" de las relaciones de objeto. Ha escuchado no pocas veces decir que Abraham (1924); y Ferenzci fueron los impulsores iniciales del estudio psicoanalítico de las relaciones de objeto. Todos sus descubrimientos de las fases del desarrollo psicosexual en relación al objeto, en especial de sus componentes sádicos y su papel en cada fase, así como los mecanismos de introyección descritos por Ferenzci (1909) han sido considerados, junto con las conceptualización de la angustia en relación al objeto hecha por Freud en Inhibición, síntoma y angustia y su concepto de pulsión de muerte propuesto en Más Allá del Principio del Placer, los elementos constitutivos principales que dieron lugar a la obra de Melanie Klein (1948-1952) autora crucial para el desarrollo de la "teoría" de las relaciones objetales.

No creo estar equivocado al interpretar que la así llamada "escuela kleiniana" ha intentado realizar una reformulación de toda la teoría psicoanalítica en términos de su "teoría" de las relaciones objetales. No estoy afirmando que esto sea incorrecto de suyo, simplemente quiero destacar que de llevarse al extremo dicho propósito, quedarían fuera otros componentes principales de la teoría psicoanalítica establecidos por Freud. Pienso que la riqueza conceptual de Freud no es reducible a ninguna "teoría" posible sobre las relaciones objetales.

Desde otro lugar, Hartmann (1950) y sus seguidores también han aportado fundamentales para la comprensión de las relaciones de objeto. Su concepto de "constancia objetal" es piedra angular y punto de partida de las investigaciones de Spitz (1965), Mahler (1968) y Jacobson (1964). Hasta las aportaciones más contemporáneas sobre los precursores relacionales innatos como las de Emde (1988), abrevan en el espacio conceptual desarrollado por Hartmann. A pesar de que la así llamada "psicología del yo" enfatice el funcionamiento estructural del aparato psíquico, no hay que olvidar que de ella surgieron los conceptos de desarrollo y diferenciación de las representaciones del self con respecto a las representaciones de objeto, los conceptos de formación de estructuras a partir de las relaciones objetales, y que en sus formulaciones más ampliadas y actuales, como las de Kernberg (1976), todo el desarrollo estructural del aparato psíquico es inconcebible sin la participación central de las relaciones objetales, De hecho, como todos sabemos, la obra de Kernberg es un intento de síntesis de las aportaciones de la escuela kleiniana y de la psicología del yo, junto con los avances de la teoría del desarrollo.

Desde su "espléndido aislamiento", Fairbairn intenta una reformulación de la teoría psicoanalítica todavía más radical, en términos de su "teoría" de las relaciones de objeto. Al desechar la "psicología de los impulsos" de Freud, al rebatir la variabilidad del "objeto de la pulsión" y al establecer que "la libido es mordente de objeto", y que "el objeto es el fin, no el medio", Fairbairn (1952), efectúa una ruptura epistemológica con respecto a Freud. Su concepción de las estructuras intrapsíquicas constituidas a partir de los mecanismos esquizoides y la introyección de los objetos malos, ha atraído la atención de figuras importantes del psicoanálisis. Su singularidad y originalidad inspiró a Melanie Klein para desarrollar su concepto de "posición esquizo-paranoide", y sirvió de base para el desarrollo de las ideas de Guntrip (1969). También sirvió de blanco para las críticas de Kernberg.

Winnicott (1965), realiza otro avance más en la comprensión de las relaciones de objeto. "La madre suficientemente buena", el "holding", el objeto subjetivo y su asesinato para poder usar al objeto, además de su genial aportación sobre el objeto transicional y el espacio de la ilusión, constituyen elementos imprescindibles para la comprensión actual del funcionamiento psíquico.

La teoría del amor primario de Balint (1959), la de los objetos central y orbitales de Wisdom (1963), la de las cuatro dimensiones del objeto de Meltzer (1975) y la de la depositación de roles objetales complementarios de Sandler (1976) ejemplifican el fecundo desarrollo que ha tenido la comprensión psicoanalítica de las relaciones de objeto.

Desde la perspectiva del narcisismo, Kohut (1984). También tiene que ser mencionado en esta breve reseña. Su concepto de "Self Object", todavía intraducible al castellano, rescata y desarrolla el concepto de "relación de objeto narcisista" introducido por Freud en su célebre ensayo. No obstante, Kohut también propone una ruptura epistemológica con respecto a Freud. Incluso, pretende crear "un nuevo paradigma" en los términos de una "psicología del self", convirtiendo al complejo de edipo en una manifestación psicopatológica de las vicisitudes del narcisismo.

No puedo dejar de mencionar a Bion (1962), con sus aportaciones sobre la funciñon alfa, la relación continente contenido y los vínculos en H, L y K. Destaco en especial, su noción de "reverie".

Tampoco puedo dejar de citar a Esther Bick (1968), y sus desarrollos de la piel como continente, ni a Anzieu (1987) con su "envoltura sonora del self" y sus hallazgos sobre el yo-piel.

Las limitaciones de espacio me impiden incluir el resto de las aportaciones que recientemente han contribuido al conocimiento de las relaciones de objeto. Basta para mis propósitos esta breve semblanza.

Ante este panorama yo me pregunto: ¿Y Freud, qué diría al respecto? ¿qué nos enseñó sobre las relaciones objetales? ¿cuál es su concepto de "objeto"?.

La complejidad de Freud es exhuberante. En la carta 52 a Fliess (1986), (en realidad, la 112, según la edición de las cartas completas) afirma que "el ataque de vértigo, el espasmo de llanto, todo esto cuenta con el otro, pero las más de las veces con aquel otro inolvidable prehistórico a quien ninguno posterior iguala ya…" (T.I.p. 280) Freud está hablando del objeto perdido, noción crucial en el desarrollo de su pensamiento.

En el Proyecto habla del "lado cosa" del objeto, su lado incognoscible al que nadie puede acceder y que es causa del deseo.

En la interpretación de los sueños Freud define el deseo como la búsqueda de la huella mnémica de la vivencia de satisfacción originaria. Esta huella mnémica primordial es el objeto del deseo.

En Pulsiones y destinos de pulsión, afirma que el objeto de la pulsión es lo más variable y substituible, es el medio para lograr el fin, que es la satisfacción. Está definiendo al objeto de la pulsión.

En Tres Ensayos, sostiene, además, que todo encuentro es en realidad, un reencuentro con el objeto.

En Introducción al Narcisismo, distingue la relación de objeto "por apuntalamiento, basada en la necesidad, de la relación de objeto "narcisista", basada en la proyección de "lo que yo fui, lo que yo soy y lo que quisiera ser", es decir, el ideal del yo.

En pulsiones y sus destinos, distingue el objeto de la pulsión, del objeto de amor-odio, que es un objeto del yo, y no "del ello", como diría posteriormente.

En Duelo y Melancolía, define al objeto interno como un conjunto de representaciones de objeto pulsionalmente investido. Se trata de una organización representacional sostenida por una carga energética continua dentro del espacio psíquico.

En Más allá del principio del placer, propone en relación al objeto, que la fuerza de la pulsión está dada por la diferencia entre el placer logrado y el placer buscado.

En El yo y el ello, el yo es el precipitado de las investiduras de objeto abandonadas, y contiene, además, la historia de esas relaciones de objeto.

En Inhibición, síntoma y angustia, la angustia de pérdida de objeto es la principal conquista del yo para poder lidiar con la angustia automática. Esta será, en este artículo, la angustia arquetípica que explicará las otras angustias en relación al objeto: la de pérdida de las heces, la de castración, la de pérdida del amor del objeto y la pérdida de amor del superyó.

¿Cuál es, entonces, la "teoría" de las relaciones objetales de Freud? ¿Cómo puede correlacionarse y resignificarse su "teoría" a la luz de las de sus continuadores y desidentes en la actualidad?.

Al abordar estas interrogantes no es posible esquivar a Lacan (1978), con su insistencia en "el otro ", "El Otro", el "Je" y el "Moi", el "semejante" y el "gran Otro" con todo su discurso; "la pequeña ´a´ y la grande"; autor que en lo imaginario, lo simbólico y lo real, a su modo, le ha hecho justicia a Freud.

Dice Cioran (1976), en "Saint-John-Perse", compilado en su libro Contra la historia "Una obra está condenada sin remedio si un sentido unívoco se adhiere a ella; desprovista de ese halo de indeterminación y de ambigüedad que halaga y multiplica a los glosadores, se hunde en la miserias de la claridad, y, al no despistar, sufre el deshonor reservado a las evidencias. Si la obra quiere evitarse la humillación de estar comprometida, debe, al dosificar lo irrecusable y lo oscuro, al cuidar lo equívoco, suscitar interpretaciones divergentes y fervores perplejos, indicios de vitalidad, garantías de duración. Está perdida en cuanto permite al comentador saber a qué nivel de lo real se sitúa y de qué modo es el reflejo. El autor, no menos que la obra, tiene que disimular su identidad, entregar todo salvo lo esencial, perseverar en su hechizo y su soledad, soberano infeudado a sus palabras, su esclavo deslumbrado…" (p. 122-123). Tal es el caso de Freud.

Como un glosador más, me atreveré a incursionar en el terreno discutible y equívoco de su relectura. Creo que en Freud es posible distinguir las siguientes acepciones del término "objeto":

- El objeto perdido
- El objeto del deseo
- El objeto de la pulsión
- El objeto del yo.
- El objeto interno
- El objeto idealizado
- El objeto causa del trauma.

¿Qué dirían Abraham, Ferenczi, Klein, Hartman, Spitz, Mahler, Jacobson, Emde, Fairbairn, Guntrip, Winnicott, Balint, Meltzer, Wisdom, Sandler, Kernberg. Kohut, Bion, Bick, Anzieu y Green, al respecto? En todos ellos sólo he podido identificar fragmentos, a veces notables, de la riqueza freudiana. Sin embargo, no veo, salvo contadas excepciones, como Green, -entre otros- la cosecha fecunda de la siembra freudiana en muchos de los autores contemporáneos. Creo que la aseveración de Lacan: "Freud ha sido, como el inconsciente, reprimido", sigue siendo verdadera. El argumento cientificista y casi, neoliberal, de que Freud, como Newton, pertenece a la historia de la ciencia, me parece una derivación perniciosa del pensamiento ávido de esquivar lo "indomeñable y lo indeterminable" que nos develó el fundador del psicoanálisis".

Creo que, contrariamente a lo que sostuve en un principio, el psicoanálisis no es una ciencia, sino una "poe-ciencia" . Si tuviera que reescribir mi primer libro, lo titularía: El carácter "poe-científico" del Psicoanálisis. La precisión que en las ciencias físicas otorgan las matemáticas, la ofrece, en psicoanálisis, la poesía. La metáfora es su instrumento artesanal más frecuente. Por eso, actualmente creo que la teoría psicoanalítica puede definirse epistemológicamente como "una microfísica del símbolo" cuantificable por medio de una "álgebra del deseo", tarea que Lacan, con toda su insensatez, ha intentado explorar.

Volvamos a la dinámica de la relación de objeto en Freud. Me parece que la noción básica alrededor de la cual, gira todo el movimiento vincular es la del "objeto perdido" "…aquél otro prehistórico inolvidable a quien ninguno posterior iguala ya…" (T. I p. 280). El objeto perdido es como el unicornio azul de Silvio, además de que nunca existió, se perdió ayer.

El objeto perdido inscribe la marca de su ausencia, esta huella mnémica primordial es el objeto del deseo. Hacia él apunta el deseo, "A una corriente de esta índole producida dentro del aparato, que arranca del

displacer y apunta al placer, la llamamos deseo…" (T. V p. 588). "La próxima vez que esta última sobrevenga (la excitación), merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen anémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo…" (T. V. 557-558).

Mientras que el objeto del deseo es una marca interna, el objeto de la pulsión es un objeto externo. "El objeto de la pulsión es aquello en y por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable de la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. No necesariamente es un objeto ajeno; también puede ser una parte del cuerpo propio…" (T. XIV. P. 118). Se entiende que no por ser parte del cuerpo es intrapsíquico. El objeto de la pulsión no es igual al objeto del deseo.

La relación que Freud establece entre el deseo y el placer permite pensar que, para cumplir su cometido, el objeto de la pulsión debe conjugarse en algún momento, como en un eclipse, con el objeto del deseo. Es decir, debe existir un momento en que el objeto de la pulsión ocupe el lugar del objeto del deseo. Me parece que aquí cabría el hallazgo de Winnicott, se trataría del espacio de la ilusión, momento transitorio y maravilloso en el que se da la creencia de que se reencontró al objeto perdido. "El hallazgo (encuentro) de objeto es propiamente un reencuentro". (T. VII. O. 203).

De lo anterior es posible desprender que el deseo no es igual a la pulsión. Me parece que el deseo establece la dirección de la pulsión, mientras que la pulsión determina la fuerza del deseo. En esta dinámica gravitaroria de los movimientos del deseo y la pulsión se inserta un objeto externo que ingresa como objeto de la pulsión para crear la relación de objeto.

En este momento, el objeto de la pulsión se convierte también, en objeto del yo, en un objeto de amor-odio. "De vernos precisados, podríamos decir que una pulsión "ama" al objeto al cual aspira para su satisfacción. Pero que una pulsión "odie" a un objeto nos suena bastante extraño, y caemos en la cuenta de que los vínculos de amor y de odio no son aplicables a las relaciones de las pulsiones con sus objeto, sino que están reservados a la relación del yo-total con los suyos…" (T. XIV: p. 131-132). El objeto del yo no es igual al objeto de la pulsión. El yo es el agente que ama y odia. Es la sede de los afectos, dirá Freud en Inhibición, síntoma y angustia. Sin embargo, el establecimiento de la relación con el objeto del yo, la relación objetal propiamente dicha, presupone el interjuego y entrecruzamiento de los objetos del deseo y de la pulsión en el espacio ilusorio del reencuentro.

Cada experiencia de placer o displacer obtenida con el objeto va a ser representada intrapsíquicamente, va a ser almacenada como huela mnémica. Ese conjunto de representaciones de objeto organizadas por una investidura libidinal constante y estable es el objeto interno. Dice Freud a propósito del duelo: "…la representación cosa inconsciente del objeto es abandonada por la libido. Pero en realidad esta representación se apoya en incontables representaciones singulares (sus huellas inconscientes), y la ejecución de ese quite de libido no puede ser un proceso instantáneo, sino, sin duda… un proceso lento que avanza poco a poco…" (T. XIV. P. 253). A partir del descubrimiento del proceso del duelo, Freud descubre y define el objeto interno como ese conjunto de representaciones libidinalmente investido. El objeto interno no es igual al objeto externo. Tampoco es igual al objeto del deseo ni al objeto de la pulsión, porque el objeto interno, como su nombre lo indica, no es extra-psíquico. Llevamos ubicadas hasta ahora, cinco nociones del concepto de objeto en Freud: el objeto perdido, el objeto del deseo, el objeto de la pulsión, el objeto del yo y el objeto interno.

En su Introducción al Narcisismo Freud destaca la dimensión narcisista de la relación con el objeto de amor. "Un amor dichoso real responde al estado primordial en que libido de objeto y libido yoica no eran diferenciables..:" (T. XIV. P. 96). "El enamoramiento consiste en un desborde de la libido yoica sobre el objeto. Tiene la virtud de cancelar represiones y de restablecer perversiones. Eleva el objeto sexual a ideal sexual. Puesto que en el tipo de apuntalamiento (o del objeto), adviene sobre la base del cumplimiento de condiciones infantiles de amor, puede decirse: Se idealiza a lo que cumple esta condición de amor". (T. XIV. P. 97). El objeto de amor debe ser idealizado para garantizar su permanencia. Es precisamente esta dimensión narcisista la que vuelve al objeto difícilmente intercambiable y es la que lo vuelve "mío" y de nadie más.- "Ser de nuevo, como en la infancia, su propio ideal, también respecto de las aspiraciones sexuales: he ahí la dicha a la que aspiran los hombres". (T. XIV. P. 97). Por consiguiente, toda relación amorosa se sustenta en una base narcisista. Este es el hallazgo freudiano no explicitado por Kohut en su

descripción de las relaciones con los "self-objects". Esta dimensión narcisista de la relación amorosa se basa en la proyección del ideal del yo sobre el objeto.

La idealización alcanza no sólo al objeto externo, más bien se asienta en el objeto interno, en ese conjunto organizado de representaciones que fungirá como depositario tanto de la libido objetal, como de la libido narcisista proveniente del ideal. Todo este sistema logra sosternerse por el suministro que proporciona el objeto externo. Por ello, resulta catastrófica su pérdida.

En Más allá del principio del placer Freud vuelve a destacar el carácter de desencuentro y desengaño que atraviesa la relación con el objeto. Si la experiencia de reencuentro se da en el espacio de la ilusión forjado por la fantasía de que el objeto de la pulsión es, en realidad, el objeto del deseo, y de que el objeto de amor coincide con el ideal del yo, no tardará el principio de realidad en hacer valer sus prerrogativas. "La pulsión reprimida nunca cesa de aspirar a su satisfacción plena, que consistiría en la repetición de una vivencia primaria de satisfacción; todas las formaciones substitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión acuciante, y la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante, que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas, sino que, en las palabras del poeta, ´acicatea, indomeñado, siempre hacia adelante´..." (T. XVIII p. 42).

Por eso no tenemos acceso a los unicornios, por más que los deseemos. Sólo tenemos acceso a los caballos y a las yeguas, que a menudo, son los que instalan el cuerno, convirtiéndolo a uno en un unicornio.

A pesar de todo, el objeto externo, el único real, sitio de idealización y desengaño, es lo único que tenemos para sostener el equilibrio libidinal, narcisista y agresivo de nuestro sistema psíquico.

Sin embargo, la complejidad de la relación de objeto, según Freud la concibe, no termina aquí. Al introducir la pulsión de muerte y la compulsión de repetición ligada a ella, nos obliga a acceder al componente traumático repetitivo imposible de extirpar de la relación con el objeto. El objeto va a ser convertido en protagonista principal de nuestros escenarios del dolor. El enamoramiento va a ser el pasaporte que le permitirá al objeto ser colocado en el centro de la dramaturgia repetitiva. No deja de resultar un misterio siniestro que el objeto de amor que el inconsciente coloca en el lugar del objeto del deseo y del ideal del yo, termine ocupando el sitio fatal del objeto que repite el trauma, el maltrato, el abandono, la destrucción. ¿Es el enamoramiento la promesa de una elaboración irreparable de lo traumático?. No lo se. Pero al ubicar al enamoramiento junto con la psicosis y el suicidio, Freud sabía que estaba abordando distintos perfiles del colapso narcisista.

Queda el problema del vacío, la ausencia del objeto, el objeto "re-perdido", el trauma puro, como diría Baranger (1988).

Siempre he pensado que, a pesar de su demonología imaginaria, el mundo kleiniano es, en el fondo, optimista. Las relaciones objetales son parciales o totales, buenas y/o malas. En lugar de encontrarse solo, tembloroso en el vacío que produce la ausencia del objeto, uno se encuentra lleno de objetos malos, parciales y persecutorios. Me parece que la concepción Kleiniana propone una simbolización completa de la pulsión de muerte. No deja lugar a lo no simbolizable, al vacío, a la nada, a la esencia misma de la pulsión de muerte. De esto se percataron sus discípulos prominentes: Bion y Winnicott, al proponer "el terror sin nombre" y la "agonía" o "angustia impensable". Guntrip es, quizá el "teórico" de las relaciones objetales que mejor recoge esta dimensión. Tustin (1981) Green (1986) y Anzieu (1987 a), están estudiando este problema. Lo que más me llama la atención es que la mayoría de los autores que abordan esta problemática hayan decidido prescindir del concepto freudiano de "pulsión de muerte". Hay, desde luego, excepciones, como Green, sin embargo, salvo algunos franceses, nadie parece recoger el concepto de pulsión de muerte tal como Freud lo planteó, como energía desvinculadora, como suceso puro de trauma, como reino de lo no simbolizable, como anclaje de la compulsión de repetición y como dominio del masoquismo primario.

En suma, el freudiano perdido nos recuerda que no es suficiente alcanzar la "genitalidad postambivalente" de Abraham, "La constancia objetal" de Hartmann, La superación de "la posición depresiva de Melanie Klein, La "separación-individuación" de Mahler, "la madre suficientemente buena" de Winnicott, "el amor primario" de Balint, "el continente con reverie" de Bion, "la relación tetradimensional" de Meltzer, "el self-

object empático" de Kohut, etc., parra encontrar la solución definitiva al conflicto insoluble que plantea la relación con el objeto. La proclividad al desengaño y el par antitético ilusión-desilusión parecen ser sus elementos constitutivos fundamentales.

"El hombre es una pasión inútil, -escribió Sartre en El ser y la nada- la pasión inútil de ser Dios". Cioran agrega: (1973) "El paraíso no era un lugar soportable, de otra forma el primer hombre hubiera hallado acomodo ahí; este mundo tampoco lo es, ya que se tiene en él nostalgia de paraíso o se vive en espera de algún otro. ¿Qué hacer? ¿A dónde ir? No hagamos nada, no vayamos a ningún sitio, simplemente". (p. 107).

Notas

(*) Trabajo presentado en la reunión científica el 7 de septiembre de 1996, en la Asociación Psicoanalítica Mexicana.

BIBLIOGRAFIA

Abraham, K. (1924): "Breve estudio del desarrollo de la líbido, a la luz de los trastornos mentales". En Psicoanálisis Clínico. Hormé, Buenos Aires. 1959.

Anzieu, D. (1987): El Yo Piel. Biblioteca Nueva, Madrid. 1987.

Anzieu, D. et al (1987 a): Las envolturas Psíquicas. Amorrortu. Buenos Aires. 1990.

Baranger, et al (1988): El trauma psíquico infantil de nosotros a Freud. Trauma puro, retroactividad y reconstrucción. Libro Anual de Psicoanálisis. Londres - Lima. T. IV. 1989.

Balint, M. (1959): "Primary love and psychoanalytic Technique. London. Tavistock. 1959.

Bick, E. (1968): "The experience of the skin in Early Object Relations". International Journal Psychoanalysis. 49, 484-486.

Bion, W. R. (1962): Aprendiendo de la Experiencia. Paidos. Buenos Aires. 1975.

Cioran, F. (1973): "Del inconveniente de haber nacido". En contra la historia. Tusquets. Barcelona. 1983.

---------- (1976): "Saint-John Perse". Ibid.

Emde, R. (1988): Development Terminable and Interminable. I and II. The International Journal Psychoanalisis. Vol. 69, p. 23-42 y 283-96.

Fairbairm, W. O. (1952): Estudios psicoanalítico de la personalidad. Paidos. Buenos Aires. 1978.

Ferenczi, S. (1909): Introyección y Transferencia. En Sandor Ferenzci. Obras Completas. T. I. Espasa-Calpe. Madrid. 1981.

Freud, S.: Obras Completas. Amorrortu. Buenos Aires. 24 tomos. 1976.

------- (1896): Carta 52 a Wilhelm Fliess. T. I.

------- (1895): Proyecto de Psicología. T. I.

------- (1900): La interpretación de los sueños. Cap. VII T.V.

------- (1914): Introducción al Narcisismo. T. XIV.

------- (1915 a): Pulsiones y destinos de pulsión. T. XIV.

------- (1915 b): Duelo y Melancolía. T. XIV.

------- (1920): Más allá del principio del placer. Tomo XVIII.

------ (1923): El yo y el ello. T. XIX.

------ (1926): Inhibición, síntoma y Angustia. T. XX.

------ (1986): Cartas a Fliess. Edición completa.

Amorrortu. Buenos Aires. 1994.

Green, A. (1986): "Pulsión de muerte, narcisismo negativo, función desobjetalizante". En La Pulsión de muerte. Amorrortu. Buenos Aires. 1989.

Guntrip, H. (1969): Schizoid Phenomena, Object - Relations and the Self. International Universities Press. New York. 1969.

Hartman, H. (1950): Comments on the psychoanalytic theory of the ego. In Essays on Ego Psychology. IUP. New York. 1964.

Jacobson, E. (1964): The self and the object world. New York International Universities Press.

Kernberg, O. (1976): Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis. Jason Aronson, U S A. 1976.

Klein, M. (1948): Contribuciones al Psicoanálisis. Obras Completas de Melanie Klein. Buenos Aires. Paidos. 1975-77.

------- (1952): Desarrollo en Psicoanálisis. Ibid.

Kuhn, T. (1962): The Structure of Scientific Revolutions. University of Chicago Press. 1962.

Kohut, H. (1984): ¿Cómo cura el análisis? Paidos. Buenos Aires. 1986.

Lacan, J. (1978): El seminario II. El yo en la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica. Paidos. Barcelona. Buenos aires. 1983.

Mahler, M. (1968): Simbiosis humana: Las vicisitudes de la individuación. Joaquín Mortiz. México. 1972.

Metzer, M. (1975): Exploración del Autismo. Paidos. Buenos Aires. 1979.

Sandler, J. (1976): Countertransference and role responsiveness. Int. Rev. Psychoanal. 3: 43-47.

Spitz, R. (1965): The first year of life. IUP. New York. 1965.

Tustin, F. (1981): Autistic states in children. Routlege and Kegan. London. 1981.

Winnicott, D. (1965): The maturational processes and the facilitating enviroment. IUP. New York. 1965.

Wisdom, J. O. (1963). Fairbairn´s contribution on object-relationship, splitting and Ego structure. British Journal of Medical Psychology. 36:145-159

Sobre ato

Ronald de Paula Araujo

"*Temos que ver o que qualifica o psicanalista a responder a esta situação onde se vê que ela não envolve sua pessoa*"
(Proposição de 9 de outubro de 1967)

"*Não é seguro que algo que não se possa traduzir na linguagem, não sofra de uma carência inteiramente eficiente*"
(Seminário do Ato Psicanalítico)

O presente trabalho nasceu frente a uma proposta de apresentação do seminário de 10 de janeiro de 1968, o que seria o capítulo 5º do seminário do Ato Analítico, dentro das atividades correntes de grupo de estudo, seguindo então seu desenrolar, levantando as questões que pude eleger como centrais do texto e que têm seu desenvolvimento durante todo o Seminário, assim como propondo-se a fazer algumas inserções, quando possível.

Lacan inicia seu seminário de 10 de janeiro de 1968 falando-nos sobre o ano-novo e sua referência a um início. A partir daí define o ato, como "ligado à determinação do começo, e muito especialmente, ali onde há a necessidade de fazer um, precisamente porque não existe"[1], tratando-se, portanto, de um começo lógico. Determina-se assim um ciclo sobre o Real, mais precisamente sobre uma parte deste, já que o Real é inapreensível em sua totalidade, e, neste cercar, dá forma a algo, como o vaso do oleiro, ao redor do vazio, notadamente através de uma borda de sentido da ordem do significante. Advento de sentido que vêm a posteriori já que, no que se refere ao ato, Lacan nos diz que "atrás dele, outros se perfilam".

Ato envolve uma ação. Toda ação carrega uma ponta significante. Lacan nos fala sobre os atos de guerra que ultrapassam a questão da pura eficácia estratégica e sobre os atos revolucionários. César e Lenin se somam no seu discurso, na medida em que seus atos ultrapassam algo, (como também os atos de Antígona e Creonte - Seminário 7, sobre a Ética, bem como os demais atos heróicos nas tragédias gregas, onde o herói torna-se por fim, apenas o dejeto de seu empreendimento), no sentido que é em relação aos outros significantes deixados no mundo que aqueles vão se "conectar" e transformá-los, assim como serão transformados por estes, pois ocorrerá uma reorganização a partir destes novos começos. Porém Lacan lança a seguinte questão: "O ato estaria no momento em que Lenin dá tal ordem, ou no momento em que os significantes deixados no mundo dão a um determinado acontecimento numa estratégia, seu sentido de começo já traçado?"[2].

Como tentativa de resposta poderíamos situar o ato na ordem da atemporalidade, já que inserido no fluxo dos significantes, ou seja, transcendendo a questão de um começo e de um fim, próprio a noção corrente de tempo como linearidade, pois, lembre-mos Lacan, a determinação deste começo lógico surge da necessidade de fazer um.

Bem, como nas análises, o ato do analista em relação à tarefa do analisante, ou seja, o de suportar a transferência, só pode ser significante em relação aos outros significantes que se perfilarão a partir deste novo "zero", ou seja, só num depois: "Um golpe de teu dedo sobre o tambor descarrega todos os sons e começa uma nova harmonia" [3]... (citação de um texto de Rimbaud, utilizado por Lacan, notadamente intitulado, "Por uma razão "). O efeito do ato está em "suscitar um novo desejo".

Lacan continua, e, para nós, surgem mais questões: ¿e quem faz o ato de colocar o Ics?, ¿ou ele (o ato) se faz por si só? e, se feito, ¿como apreendê-lo? Ele exemplifica o que chama de "desativação" (desarmorçage: "ação de desarmar uma arma de fogo"): "Lá onde mais certamente eu penso, ao me dar conta disso, eu lá estava"[4], no mesmo sentido que no exemplo do emprego do imperfeito, extraído por Lacan das observações do lingüista Guillaume, "um instante mais tarde e a bomba explodia", o que quer dizer que realmente não explodiu, mas se está dizendo também "a bomba explodia". "Lá onde isso estava, onde não está mais senão lá, porque eu sei que eu o pensei, "soll ich werden""[5], o sujeito deve advir, notadamente, o sujeito do inconsciente.

Lacan introduz ainda pela conjunção disjuntiva, "ou"[6], através de uma articulação lógica, uma escolha singular: "**ou** eu não penso, **ou** eu não sou", de onde se poderia deduzir que "eu sou onde não penso" e "penso onde não sou" (grifos nossos), em relação ao Cogito Cartesiano, desenvolvendo então o corte epistemológico efetuado pela Psicanálise quando da defesa da proposta do Inconsciente. Lacan defende suas proposições fazendo uso do esquema de Peirce e de uma operação quantificadora visando uma superação da lógica aristotélica, distinguindo-se desta, para demonstrar que o sujeito pode funcionar como "não sendo", ou seja, como estando dividido entre o sujeito da enunciação enquanto distinto do sujeito do enunciado, posicionando-se no lugar vazio de um termo médio que seria a própria falta, o objeto "a". O sujeito do inconsciente não estaria aí "congelado" no predicado, não repousaria no seu atributo, como para a lógica clássica, no que o constitui enquanto existência, mas passearia na relação que um predicado tem para um outro: "o sujeito é representado por um significante para um outro significante".

O psicanalista então não poderia pronunciar o Inconsciente, pois não faz parte do ato dele "pensar" em que consiste o Inconsciente já que pensando não mais estaria lá. Porém, aponta Lacan que é isso que encurrala o psicanalista na posição do "eu não penso". Diz ainda, "jamais se é tão sólido em seu ser como quando não se pensa"[7]. E mais, "naturalmente, é um lugar cômodo, este "eu não penso"[8], na medida em que tudo cabe nele, tanto o ser inchado do imaginário como o falso-ser dos quais o "eu não penso" é o algo debaixo, que lhes dá seu lugar. Paradoxalmente, a tarefa analítica de colocar esse "eu não penso" em ação, pois o analista revela esta necessidade, se dá em um " eu penso".

Bem, até aqui temos que o ato está em relação com um começo, e complementa Lacan, com um começo já marcado: "é do efeito da marca que com satisfação deduzimos o "ou eu não penso ou eu não sou", "ou eu não sou esta marca" ou "eu não sou nada senão esta marca", quer dizer, "eu não penso" [9]. É na marca que vemos o resultado da alienação, a saber, "que não há escolha entre a marca e o ser"[10] e então fica a questão colocada por Lacan sobre o início da lógica do fantasma: ¿de que natureza é o ponto de partida lógico, onde o "eu não penso" ***e*** o "eu não sou", estariam conjugados?

Sobre o ato de se começar uma Psicanálise, Lacan coloca o lugar do ato, implicitamente, do lado do analista e o da tarefa, já que se trata de uma, do lado do analisante, e abstrai que "deve haver outra coisa aí, uma relação da tarefa ao ato que talvez não seja o ser"[11], e aponta para um desvio imediato, na busca de esclarecer esta questão. Este desvio se situa em um outro começo, notadamente no início do desejo de analista, momento no qual há um fim de análise, uma queda na posição do sujeito-suposto-saber para a de pequeno objeto "a", suportada pelo analista, queda que ocorre, mesmo sem a perceber, por parte do analisante. Como ele se refere: "chegou-se ao fim uma vez"[12]. E complementa, "é aí que é preciso deduzir a relação que isso tem com o começo de todas as vezes"[13].

Supõe-se uma certa realização da operação verdade (ver gráfico), onde o **des-ser** do "analisante-psicanalista" (neste momento do passe) feriu o ser do analista, numa passagem do sujeito instalado no falso-ser para algo de um pensamento que comporta o "eu não sou", reencontrando o seu lugar do mais verdadeiro, seu lugar sob a forma do "lá onde isso estava", que se encontra nesse objeto "a", e, ainda, por outro lado a "falta" que subsiste, a falta que se define como desejo, essência do homem que se traduz num desses fins como "falta encarnada", a castração (-φ), via pela qual o sujeito se realiza.

O objeto perdido inicial está no princípio do ato.

Dentro do esquema criado por Lacan onde ele assinala haver dois "wo es war", dois "lá onde isso estava ", um como falta no sujeito e outro como objeto de perda, conclui "a verdade é que a falta é a perda"[14], "mas esta perda é causa de outra coisa" [15], esta perda é "causa-de-si", no sentido que é dado a este termo em Spinoza: "Deus é causa-de-si". O sujeito depende desta causa, ele não é causa-de-si, ele é consequência desta perda, e mais, "seria preciso que ele se colocasse na consequência da perda, a que constitui o objeto "a", para saber o que lhe falta"[16].

O passe se dá então sem o saber e também "não sem o saber" (pas sans le savoir). Como nos diz Lacan, é incurável. O ato analítico no início funciona, com o sujeito-suposto-saber falseado, é um ato em falso, pois ele se revela o que já era bem simples ver de imediato: que é ele que está no início da lógica analítica, que o analista sabe que não é esse sujeito-suposto-saber, que não pode sê-lo, pois ele está fadado a cair.

Aquele que se torna analista não saberia marcar o que ocorreu de mudança no nível do sujeito-suposto-saber, que ficou reduzido ao mesmo "não estar aí" que é o que é característico do próprio inconsciente,

S(A), pois é do campo do Outro que este significante sem essência, o objeto "a", foi arrancado, objeto este reevocado no ato, sendo o analista, ao final de uma análise, tendo atuado nesta como sujeito suposto saber, um sujeito que não está no ato, talvez "estando", se assim me é permitido dizer, em um Sob Ato.

Ronald de Paula Araújo

(Texto apresentado no encontro do CEF 1999 sobre o Seminário "O Ato Analítico")

Notas

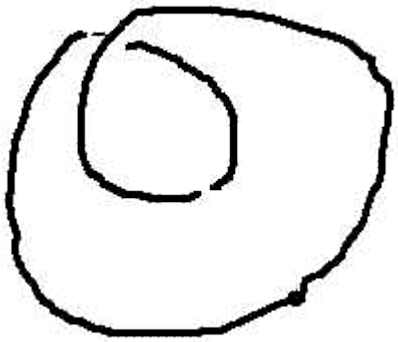
1. LACAN,J. O Seminário, Livro 15: O Ato Psicanalítico. Inédito.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. disjunção: "supressão da conjunção aditiva entre várias frases" .
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid.
15. Ibid
16. Ibid

De la cosa como causa al objeto "a" como causa

Ricardo Diaz Romero

Una vez más, he podido armar las consecuencias de algunas reflexiones referidas a mi práctica, suponiendo a estos "algunos otros" que se constituyen con la convocatoria que seguimos llamando RLP, esta vez de Recife.

I - Una referencia fundamental



A los fines de proponerlo como una referencia fundamental para estas reflexiones, he dibujado, este recurso topológico que nos fuera ofrecido por la enseñanza de Lacan como el "doble bucle", la "doble vuelta", el "ocho interior".

II - Dos relatos

Comienzo el desarrollo de mi propuesta leyendo dos relatos testimoniales. El primero es el de un sueño: 3

"...; y no ha dejado de visitarme, a intervalos unas veces espaciados y otros continuos, un sueño lleno de espanto.

"Es un sueño que está dentro de otro sueño, distinto en los detalles, idéntico en la sustancia. Estoy a la mesa con mi familia, o con mis amigos, o trabajando, o en una campiña verde: en un ambiente plácido y distendido, aparentemente lejos de toda tensión y de todo dolor; y sin embargo experimento una angustia sutil y profunda, la sensación definida de una amenaza que se aproxima.

"Y, efectivamente, al ir avanzando el sueño, poco a poco o brutalmente, cada vez de un modo diferente, todo cae y se deshace a mi alrededor, el decorado, las paredes, la gente; y la angustia se hace más intensa y más precisa. Todo se ha vuelto un caos: estoy solo en el centro de una nada gris y turbia..."

El segundo relato - que ilustrará, como veremos, el otro extremo de un análisis -, es el testimonio de una experiencia de goce estético padecida por un pintor 4 que habría estado en la tarea de descuartizar el "*Autorretrato*" de Miró, que habría transitado el tiempo que le demandó tomar las diferentes partes, cortarlas siguiendo las líneas, los cortes, los pliegues indicados por el autor. Que habría disecado, en sus ejercicios, los diferentes planos, la carne los huesos, la linfa, la sangre, hasta que se tornaron en una serie de dibujos ante los cuales, en un momento, este pintor encuentra que ocurre otra cosa, y de ese instante testimonia lo siguiente:

"De este modo, a fuerza de chocar, rebotar de una forma a la otra, de un código a otro, de un sistema al otro, estamos ,finalmente comprometidos compartiendo las delicias de la conversación con Miró, en el goce optimista y alegre de una erótica de los pasajes.

"De pronto, de contemplador heme aquí contemplado por mis dibujos (...) Aproximación, comprehensión, incorporación – un modo de contornear, de reunir y de dar una doble vuelta a los desordenes de una energía pulsional destinada quizás a sublimarse en la operación de transformación.

"Lo que no cesa de sorprenderme es el punto de culminación – este momento en que los progresos bastante lentos hacia la fusión deseada tornan a girar violentamente. Cuando dos pies, dos manos, el cuerpo todo entero arman un núcleo irreductible.

"El contacto es con una despedazadora y dulce violencia – es una vibración colorida, "un porta impronta", aún tibia por esta intensidad que ha hecho vibrar mi cuerpo de tal modo que aún vibra largamente, como en la insuperable modorra de después del amor."

III – Las dos vueltas del retorno

En el primer relato, es decir en el testimonio ofrecido por un literato sobre ese "sueño dentro de otro sueño", está esa insistencia que nos indica sin forzamientos que pueden leerse allí las dos vueltas del ocho interior, ese que he dibujado como recurso topológico para hablar de la repetición, de la doble vuelta del retorno.

En la primera de estas dos vueltas, podemos seguir el vector que se va constituyendo con el intento de cerrar una escena confortable y redondita. Así, hasta el momento en el que el vector desaparece en esa "interioridad-externa", en esa "extimidad", restando como efecto en una sensación, primero de angustia y luego de una presencia amenazadora que se aproxima y que, en el instante siguiente, irrumpe desde ese exterior íntimo bajo una forma de la que me animo a decir que no estaría lejos de aquello que Lacan, en el Seminario "*La ética del psicoanálisis*", introdujo como *das Ding*. Es decir, eso que él mismo nombra como: "un pequeño detalle del texto freudiano que fui a pescar en el *Proyecto*" 5; y que también en el extremo del pensamiento freudiano (*Más allá del Principio del Placer*) se vuelve a encontrar como "*das Ding*: eso que puede preferir a la muerte (...), el mal"; pero que a su vez es centro del desarrollo psíquico 6, y "es el núcleo mismo de la maquinación humana" 7. El primer relato, insisto, ilustra este encuentro.

Considero que, efectivamente, fue un pequeño hallazgo en el texto freudiano, pero dentro del contexto que le diera una extensa lectura de la conferencia de Heidegger llamada, precisamente: *das Ding*.

En el segundo relato, se podía escuchar el testimonio de una experiencia que me atrevo a nombrar como de goce estético, propiamente padecida por un pintor en el momento en el que de contemplador pasa a quedar contemplado por sus dibujos.

También a este relato podemos leerlo en la vectorialidad que escribe el ocho interior: "un modo de contornear, de reunir y de dar una doble vuelta...", la doble vuelta de la repetición. El primer tramo del giro tiende, contorneando, a la reunión, a la fusión. A continuación el vector pasa a la interioridad-externa, hasta llegar a constituir un núcleo irreductible, y desde allí torna violentamente haciéndose presente en un encuentro que resultará muy otra cosa que *das Ding*.

La resultante será ese contacto que lo sume en un despedazamiento – como en el segundo giro del otro testimonio -, pero, como dice a continuación el relato, de una dulce violencia, de un goce, estético lo he llamado, y que, evidentemente, no es desexualizado como se supone al goce de la sublimación freudiana. El relato dice que la dulce violencia no fue ajena al goce en el cuerpo con el que estaba gozando.

IV – La diferencia en la clínica: angustia y goce

Espero haber podido transmitir una diferencia: la diferencia entre estos dos modos de presentificación del retorno en la repetición: me refiero a la diferencia clínica entre angustia y goce, es decir la diferencia en la efectuación de ese efecto que llamamos el sujeto dividido.

Insisto en que el primer relato, el del testimonio del sueño, podría ser una ilustración del encuentro de Lacan con *das Ding*; en tanto que el segundo podría constituir una buena ilustración de otro encuentro:

aquel que Lacan nos transmitiera mediante la invención del objeto ´a ´, como mirada, que es de lo que se trata en este relato.

Ahora hago un giro al decir que ambos relatos también podrían ser – y aquí les solicito licencia poética - la tentativa de hacer una clínica de dos tiempos en un análisis: el tiempo de los comienzos de un análisis y el tiempo de los finales del mismo.

En el análisis al que me refiero, en esos tiempos del comienzo, tanto en las producciones escritas, en la relación con otros e incluso en los sueños se reiteraban encuentros con algo que, tal como en el sueño relatado, nombraría como del orden de ese *das Ding* de Lacan en el *Seminario VII*: lo peor, la malignidad. Pero al mismo tiempo, ese *das Ding* se rebelaba ante cualquier intento de sostenerse en una unificación, revelándose por esto mismo en su estatuto de causa del deseo, de instaurador de un saber sobre la división subjetiva: tanto por hacerla presente cuanto por constituir (por vía de la carencia) la función del objeto; incluso trayendo consigo una suerte de nostalgia que hacía comprender porqué Freud habló de re-encontrar un objeto originariamente perdido.

En esos primeros tiempos, bajo este modo angustiante de la repetición se constituían los mojones para situar las diferentes funciones y formas de lo que llamamos la alteridad.

Esto era lo que llamé los primeros tiempos de un análisis.

Hago otra vuelta y vamos a los últimos tiempos: en esos últimos tiempos, el estatuto de causa del deseo se producía en un retorno bajo el modo de eso que Lacan llamara: "mi único invento: el objeto ´a´ ".

En esos últimos tiempos incluso lo que se decía como del orden del horror no era dicho en tanto *das Ding*, sino que constituía otro orden, extraño - es preciso decirlo -, de un caos contorneado y extrañamente organizado en escenas con el recurso de tornar visible, allí, al objeto ´a´, por la posibilidad de depositar, de declinar allí su mirada. Pasando así, si parafraseamos, de contemplador a contemplado.

V - Qué es inventar un objeto

Damos otro giro, otra vuelta para retornar al *Seminario VII*, donde Lacan, al final de una sesión del mismo dice 8: "*quisiera mostrarles qué es inventar un objeto, un objeto en una función especial que la sociedad pueda estimar, valorar y aprobar*". Y cuenta, entonces, que en ocasión de visitar a su amigo Jacques Prevert - y eran los terribles tiempos de la guerra -, éste lo puso ante una decoración que había realizado vaciando numerosas cajitas de fósforos a las que colocó, abiertas, una a continuación de la otra realizando de esta suerte una ornamentación que, según sus palabras, alcanzaba el efecto de lo bello.

En este punto invito a que demos otro giro para encontrarnos, otra vez, con la enigmática afirmación de Lacan que dice: **mi único invento: el objeto ´a´**. Ante ella tendremos dos caminos: Uno, el camino de decir que esta afirmación es falsa en la medida el que sabemos que, efectivamente, hubo otros inventos del maestro, como "su" real, por ejemplo. Y otro camino que consistiría en suponer algo que la hace verdadera, y eso es lo que, para terminar, quisiera proponer con una hipótesis.

VI – Una hipótesis

Mi hipótesis sería que **en el análisis de un analista** - además de haber pasado por los encuentros del retorno bajo los diferentes modos que, sin pretender ser exaustivos, podríamos enumerar como: *das Ding*, las formaciones del inconciente, la angustia, las vacilaciones y atravezamientos del fantasma, la caída del SsS_9 -, **también estaría la posibilidad del encuentro con una forma de retorno en la repetición como aquella que a Lacan lo llevó a inventar el objeto ´a´**. Pasar por este instante implicaría poder realizar – de parte de cada analista – "mi único invento".

De este modo, el analizante devenido analista, en cada análisis, podría acompañar a su analizante hasta el punto de poder **inventar un objeto, un objeto en una función especial que la sociedad pueda estimar, aprobar y valorar** y seguramente, este objeto será, a su vez, "mi único invento", dicho así, con el pronombre posesivo de la primera persona, en cada caso.

Mi único invento será lo que puedo, como analista, ofrecer a mis analizantes para llevar un análisis hasta el final.

Esto podría ser un modo de decir que la abstinencia recomendada por Freud no es de ningún modo neutralidad del analista, sino solamente el estar advertido de esta responsabilidad, la responsabilidad de inventar un objeto, de hacer esto que he llamado "mi único invento" para poder ofrecer a los analizantes.

Les agradezco la atención que me permitió desplegar este planteo y los invito a discutir sobre el mismo.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

Notas

1 1 Italia 140 – 2000 – Rosario – Argentina – T: 00-54-341-4250805 / 4243625 – E_mail: diazromero@infovia.com.ar

2 *(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)*

3 P. Levi – *La tregua* -

4 F. Rouan – *Le souffle de la petite plume* – Pleine Marge – Nº 18 – Décembre 1993 – p. 28.

5 J. Lacan – Seminario VII – Paidos – p. 125.

6 Idem – p. 128/9.

7 Idem – p. 130.

8 J.Lacan – Seminario VII – Paidos – p. 140.

9 Se podría incluir aquí lo que Isidoro Vegh llamó, en la RLP de Gramado, Brasil, "*Las exausciones del Otro*".

Los ecos del nombre y la nominación

Edgardo Feinsilber

Los hombres son fuertes durante todo el tiempo en que sustentan una idea fuerte; se vuelven impotentes cuando se le ponen en contra'.
Freud.
Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico.

1) Camino a la nominación

En la policronía del lenguaje en la que el *parlêtre* - el ser por el habla y por la letra- habita, los nombres en su lenguaje van tomando distintas significaciones o valores, según las modalidades de su presentación. Es por lo que realiza con ellos, cómo se identifica y se singulariza con ellos en su pensar y en su hacer, que los nombres van adquiriendo inflexiones que constituyen al sujeto, que lo sujetan a la otredad que se los ha transmitido; y con los que no en este caso el sujeto sino 'el hombre' ('*lom*' por fonética en francés) se propone ir más allá de una mera repetición.

En '*Los nudos y lo inconsciente'* (1) Lacan proponía: "*Es la función del nombre la que nos da acceso, no directamente a lo Real".* No es entonces una razón nominalista ni de simple referencia a los objetos sino la posibilidad de ligarse a aquello que lo causa, que no es solo lo Real. Luego en su Seminario 24 *L'insu...* (2) nos aclara: *" No hay verdad sobre lo Real. Es también demasiado decir: 'Hay de lo Real', porque decirlo es suponer un sentido. La palabra Real tiene un sentido –evoco el eco de la palabra 'reus'-culpable-. Se es más o menos culpable de lo Real".*

Así en cuanto al nombrar, podemos preguntarnos con qué elementos lo hacemos, es decir si es con los significantes, en tanto ellos representan al sujeto para otro significante haciendo signo en una lengua, o si lo hacemos con la materialidad de las letras, las que en su significación se distribuyen en una diversidad de lenguas, que se elongan provocando otros significantes así llamados ' significantes nuevos'.

R. Harari lee una diferencia (3): el Nombre-del-Padre nombra al modo creacionista, es decir con el creacionismo del significante. Con '¡Fiat Lux!', divino '¡Hágase la luz!, el creador nombra para fundar, es decir que genera lo Real desde lo Simbólico. Desde la nada que el agujero del significante presentifica, lo simbólico del significante hace surgir lo Real. Los Nombres-del-Padre son los que nombran lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, y de esta manera dan su nombre a lo que existía para el padre, ahora para el sujeto. Así su constitución va desde la alienación al campo del Otro, tesoro de significantes pero que no los agota, a la separación y el poco de libertad siempre fantasmática que permite.

El Nombre-del-Padre hace posible la función paterna y su metáfora, pero lo hace condicionado por el Deseo-de-la-Madre que lo pre-existe, lo que delimita su posibilidad de nombrar. Lo que resta imaginarizado de esa dependencia hace a las faltas (*manques*) del padre, el cumplir más o menos su función, lo que justifica su asesinato y la orgía consecuente, e instituye una legalidad: 'el deseo es el deseo del Otro', identificación lograda no sin la masticación, la incorporación y la asimilación que requiere.

En este tiempo de Lacan, Harari subraya que el Nombre-del-Padre es una instancia responsable de estipular, al 'modo contingente', la relación entre las palabras y las cosas, no arbitraria ni accidentalmente como era para Saussure, puesto que configura un pacto simbólico (4). Sus fallas (*failles*), a partir de las carencias (*carences*) del padre, requieren de un Nombre-del-Padre incondicionado respecto del deseo materno, de algo que denote no las suplencias sino las *supleciones* al defecto nombrante de la instancia Nombre-del-Padre.

Aquí y vía el Nombre Propio, Lacan propone redefinir la nominación, para compensar la dimisión paterna de sus carencias. Nominación ahora no de la '*falta-en-ser'* (manque-à-être) sino del *'ser-de-la-falta'* (être-à-manque), ser de otra manera del que obra con su responsabilidad en un hacer, un *saber-hacer-ahí-con* lo que antes provocaba síntomas, para dar nombre a una obra que lo singularice (5).

Así la nominación ha pasado de ser para Lacan una noción con la que se proponía dar cuenta del carácter idiótico del nombre propio, por ser éste una identificación al trazo unario del Otro, tal como lo desarrolla en su Seminario IX (6), y ha concluido en ser un fundamento a partir de su conceptualización desde 'RSI ', y en particular en sus últimas enseñanzas en las que plantea llegar a su efectuación por medio de la responsabilidad del sinthoma por el que cada uno tiene a su cada una, con lo que logra inventar.

Así la **nominación** implica en lo **Simbólico**, prescindir del Nombre-del-Padre a condición de servirse de él, con el goce mental del sinthoma; en lo **Real**, hacerse un nombre propio, trabajado en el análisis con el forzaje del analista en el goce de lalengua del analizante; y en lo **Imaginario**, un plus-de-gozar con un '*obsyecto*', un objeto-deyecto-hueso, que mantenga la continuidad y la consistencia de una obra.

2) Valores del nombre

Les propongo ahora una policronía del nombre que de cuenta de la coexistencia de su diferencialidad:

Hay un tiempo primero donde el sujeto se identifica con un nombre que vale para él en tanto **nombre común**, para ser uno más entre los objetos que conforman su mundo. '*Nene*', '*mesa*', o '*gato*' sustantivan los referentes que 'humanimalizan' su realidad. De ahí el niño de los lobos, el de los caballos, el de las gallinas, o la niña de los huevos pintados.

Luego encontramos la **adquisición del nombre propio**: necesario para la 'hazaña' del cumplimiento del deseo inconsciente de un sujeto, al decir de Freud (7). Esta identificación que liga el nombre a los objetos, expresa la toma de posesión en un festín desiderativo en el que el sujeto es un objeto tanto como es sus objetos en su fantasma.

'Anna F(r)eud, f(r)esas, f(r)ambuesas, h(u)evos, papi(ll)a' dice de la inscripción del nombre propio como una identificación imaginaria causada por una falta, la de la frustración del objeto de goce.

En un nuevo tiempo, el nombre propio se desprende de su objetivación en la que surge, y se hace **intraducible**. '*Me llamo Lacan en todas las lenguas'* dice de lo considerado como propio, pero que es heredado y a lo que hay que adquirir. Es lo que concluye por ejemplo en Edipo, haciéndolo el héroe patronímico del complejo, al decir de Lacan (8). Esto es algo que también debemos remarcar: la saga tiene por fin la conquista de un nombre, en la interrogación de: '¿quién soy?', tal como es considerada en las versiones que del mito nos dan H. Lefevre o R. Graves pasando por la de Sófocles.

Mas también Harari considera que el nombre propio genera una identificación imaginaria promovida desde el simbólico Ideal del Yo -I (A)-, la que sutura la función del agujero constituyente (9). Se trata con el nombre propio de hacerse amable.

Aquí notamos que surge algo que le resta consistencia a esa identificación alienante del nombre propio: el **apodo**. Ya sea un calificativo, otro sustantivo o un neologismo, funciona como otro nombre que dice, insinúa y metaforiza, por condensaciones diversas, una serie de significaciones que predican lo que se es en el mundo con los semejantes, o los ecos de sentidos: ellos marcan, determinan, encausan o ilustran el posicionamiento personal.

En otro tiempo y ligado al fin del análisis considerado en toda su extensión - meta y final - se trata ahora de '**volver a hacer entrar el nombre propio en lo que tiene de nombre común'** (10). Esto es reducir el nombre propio al nombre más común. Lacan lo expresa así: *'¡Jacqu'Lac Han*!' o '*Ja claque ¡Han*!', en referencia a la claque que él hacía vivar.

También podemos ubicar aquí el título de un libro en homenaje a su autor: 'Marchand du sel' - Mercader de la sal - anagrama de su nombre, Marcel Duchamp, según el procedimiento rousseliano de la dislocación de la palabra, cruzando las sílabas.

Es decir que la función que cumplía el apodo la realiza ahora el mismo nombre propio. Pensamos en la intención de Picasso de volver a pintar como un niño, o como planteaba Freud al remitirse a la concepción de Wordsworth: "*El niño es el padre del hombre*".

Pero también con esto Lacan avanza en otro tiempo: es el de **tratar al nombre común en lo que tiene de nombre propio**. Es por lo que no se traduce pero que se elonga en otras lenguas, tal vez siguiendo en esto a Freud para quien lo inconsciente habla más de un solo dialecto.

En nuestra clínica, el analista como rétor retorifica, trenza, sugiere con sus forzajes en el decir del analizante, haciendo de lo oído un decir de lo inconsciente no repetitivo, operando con lalengua a la que así se hace existir (11). El analista así más que interpretar traduciendo, opera como sinthoma inventando supleciones en un metalenguar, más allá de una única lengua con sus significaciones fálicas históricas que histerifican.

Un nuevo giro que no será postrero es el de enunciar el tiempo de los **estilos**. Si Lacan había comenzado su lectura freudiana pasando de las palabras a los significantes, a un 'retoque' de las ideas de Saussure invirtiendo los términos del algoritmo, luego comenzó a valorar la dimensión de la letra no sólo como materialidad del significante, sino como lugar de inscripción tanto de lo Real como de lo Simbólico y de lo Imaginario.

Ahora pasamos de la letra en el nombre propio a partir del socrático 'Todo pero no eso', a los juegos de frases, a los equívocos, a las pendientes de las palabras firmadas. Así Raymond Roussel, Brisset, Wolfson, Leiris, Joyce y Wittgenstein vienen en apoyo de Freud, a los que podemos agregar a Pessoa y sus **heterónimos**, no entendidos como seudónimos (12). Son supleciones al patronímico, con la invención de 'otros' autores a los que mune de una obra, autores con los que dialogar, con los que se hace vivir a la multiplicidad con la que cada uno descompleta una imaginaria unificación.

Acá finalizamos con una puntuación del campo lacaniano entendido como prolongación del freudiano. El creador del psicoanálisis en su final "Esquema del Psicoanálisis" (13) sosteniendo la tesis según la cual el niño es psicológicamente el padre del adulto, y más allá de las determinaciones paternales del destino oracular, concluía que " *La condición de no sapiencia (Unwissenheit) de Edipo es la legítima figuración de la condición de lo inconsciente*". Es eso pero no sólo eso. Con el saber solamente es imposible dar cabida a todas las dimensiones concernientes a lo Real. Para ello hacemos supleciones con las dimensiones del hacer, con un saber-hacer más allá del dominio de la representación, hacia 'nuevas empiricidades'(14).

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

BIBLIOGRAFÍA

J.Lacan: 'Los nudos y lo inconsciente'. 1976. Petit Ecrits et Conferences. pg. 164.

J.Lacan : Sem.24: 'L'insu que sait de l'unebévue s'aile à mourre', 15/3/77.

R. Harari: ¿Cómo se llama James Joyce? A partir de 'El sinthoma' de Lacan. Lugar Ed. Bs.As. 2000. pg.32/46.

R. Harari: ¿Qué sucede en al acto analítico?" La experiencia del psicoanálisis. Lugar Ed. Bs.As. 2000, pg. 93.

E. Feinsilber: Goces y materialidad de lo inconsciente. Catálogos Ed.Bs.As. 1998, pg. 183. 'Los ecos del nombre y la nominación'.

J. Lacan: Sem. 9 'La identificación'. 20/12/61.

S. Freud: La interpretación de los sueños. AE. Bs.As. T.IV, pg. 149.

J.Lacan: Sem. 2 "El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis". Paidós. Bs.As., 1983.pg.342.

R. Harari: ¿Qué sucede...? cit. Pg. 74.

J.Lacan: Sem. 23 'Le sinthome'. 10/12/76.

J.Lacan: Sem. 25 ‘Momento de concluir’. 15/11/77.

R.Harari: Sem. ‘Palabras sin memoria y violencia del lenguaje en psicoanálisis. Mayéutica.2000.

S. Freud: Esquema del psicoanálisis. 1938. AE. T.XXIII. pg. 191.

M. Foucault: Las palabras y las cosas. Siglo XXI de España. Madrid. 1997. Pp. 209 y 245

Campo psi-jurídico

Presentación

Luis Camargo

Cuando un analista se interna en el campo Psijurídico (definido tal como lo hiciéramos en nuestra presentación de la sección Psi-Jurídico del número 11 de Acheronta), ya sea motorizada esa inquietud por su práctica o por el enriquecimiento intelectual que producen los entrecruzamientos del Psicoanálisis y el Derecho, hay ciertos conceptos del primero que necesariamente deben ser ubicados a la vanguardia de la investigación. Pensar en ellos es estar ya inmersos en el campo Psijuridico, aunque esos conceptos -como es obvio- no se limiten a él, sino que recorran los senderos de la práctica analítica en general. Pero es en ese campo donde pueden cobrar una dimensión singular, en tanto habitualmente son tomados por otros discursos no analíticos, discursos que tienen consecuencias directas sobre la persona, el ciudadano y eventualmente sobre el sujeto, el cual -se sabe- no necesariamente coincide con aquellos.

Nos referimos específicamente, a conceptos tales como "culpa", "responsabilidad", "sacrificio" y "goce".

Interesa particularmente al campo Psijurídico la cuestión de la "culpa" -testimonio de lo cual son los articulos de esta sección-, aquello que para el Derecho es una entidad objetiva y que indisolublemente se une a la responsabilidad de una persona, con lo que la culpa, para el Derecho, proviene de un acto voluntario, con pleno discernimiento, intención y libertad de aquel que comete un acto delictivo. Para el psicoanálisis, el sentimiento de culpabilidad no implica tamaña libertad, en tanto se sujeta a una instancia muy particular, sobre la que Marta Gerez Ambertin en este número echa luces, particularmente en la dimensión sacrificial que ha cobrado en nuestros tiempos. Marcos Aguinis hace hablar a la Culpa, en su "Elogio a la Culpa": *"Me miró azorado. Al arrancarme el quinto velo, Freud tuvo la ocasión de acceder a las curvas intimas de mi cuerpo viboreante. Vió, casi tocó y se sintió azorado. Apareció ante sus pupilas la alta fortaleza donde resido y desde la cual ejerzo mi poder"*. Ese quinto velo es el Superyó, cuya trama los autores de esta sección contribuyen a deshilvanar.

La citada autora ***Marta Gerez Ambertín*** -quien ha trabajado ya minuciosamente estos conceptos, por ej., en "Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico"-, en la ocasión del artículo aquí presentado, **"Cuando los ideales llaman al sacrificio, o el ulular del goce"**, se interroga por la forma como puede darse el paso desde el Ideal que exalta -presente en la idealización del líder, trabajada por Freud en el análisis de las masas- al Superyó que somete, opresor que encarna el pasaje de una primacía a otra, la de lo simbólico-imaginario a la de lo real del goce. De allí la interrogación avanza hasta el lugar del goce en la vida contemporánea, deslizando una preocupante hipótesis: que la tentación del sacrificio sea un valor de goce privilegiado en nuestros tiempos. ¿Le darán la razón los fundamentalismos actuales, los musulmanes, pero también los imperialistas y capitalistas?

Viviana San Martín, hace su aporte a la presente sección con el artículo **"Inhibición y censura"**. Si bien en él se trata la problemática de la inhibición, partiendo de las coordenadas que Lacan establece en su cuadro del Seminario sobre la angustia, correlacionando ese "sintoma puesto en el museo" con la censura, nos parece pertinente ubicar este artículo en esta sección en tanto desemboca en una conceptualización de la operancia de la censura (a la que Alain D. Wiell -citado por la autora- denomina "segundo superyó") como aquello que ubica al sujeto en la culpabilidad más intensa, en tanto "la culpabilidad es ceder a la responsabilidad, es decir, a la aptitud para responder a la emergencia del deseo". Se esboza allí uno de los problemas cruciales que diferencia la concepción de la culpa y la responsabilidad para el Derecho y para el psicoanálisis: mientras para el primero son correlativas, para el segundo la una (culpa) aparece cuando la otra (responsabilidad) se desvanece. Obligada la resonancia del conocido -y problemático- aforismo lacaniano: "sólo se puede ser culpable de haber cedido ante el deseo".

Es precisamente este abordaje de la culpa desde el discurso jurídico y el psicoanalítico el que es objeto de análisis minucioso en el artículo **"Registros de la culpa: consecuencias clinicas y jurídicas"** de ***Liliana Baldo***, tomando como referencia el "caso" de Raskolnikov, protagonista de la novela *Crimen y Castigo* de Fedor Dostoievski. En él, la autora, aparte de demostrar el por qué sujeto y culpa no son coincidentes para la ley y para el psicoanálisis, da una clara pista del lugar posible para el psicoanalista en la cuestión penal, planteado desde una hipótesis preliminar del trabajo, que por su claridad trasncribimos aquí: *"Desde la perspectiva de la clínica psicoanalítica podemos apostar a que la adecuada intervención en el ámbito penal permitiría acceder al proceso de transmutación de la culpa muda a la creación de un espacio de*

subjetivación de los actos delictivos por parte del sujeto que los lleva a cabo". Subjetivación que finalmente Raskolnikov no logró alcanzar, al decir de la autora.

De un "caso" tomado de la novelesca genial de Dostoiesvki, pasamos a un caso real de un analizante que cumpliera condena penal por un delito que efectivamente cometió. Se trata del artículo **"De las culpas de Icaro"** de ***Jorge Garzarelli***, que ilustra sobre lo que Freud llamara "delincuentes por sentimientos de culpabilidad", en su texto de 1916, "Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica". El articulo de Garzarelli, nos brinda un rico relato clínico con profusión de referencias mitológicas, cuya ficcionalidad hace consonancia con el propio dispositivo jurídico -que por estructura es ficcional-, para proponer al debate cuestiones cruciales para el campo psijurídico. Por ejemplo, confesar el delito -como el protagonista del caso en cuestión- es equivalente a su asentimiento subjetivo? O bien: la sanción penal tiene ocasión de promover ese asentimiento subjetivo, o puede confinar una y otra vez al goce del castigo que se buscara en el acto delictivo? En este sentido, el texto presentado aquí da cuenta de un recorrido por la clínica del goce cuando éste se ha vestido con el ropaje de la transgresión de la norma, cuando éste implica al menos dos leyes: las del inconciente -marcada por la prohibición del incesto, según Freud- y las de la "civilización" -marcada por los códigos penales-. Hacer contrapunto con el articulo anterior da ocasión para comprender mucho mejor la paradoja que Freud nos mostrase en 1916, al ubicar antes a la culpa que al delito, que es de resultas su consecuencia y no su motor.

Los escritos de esta sección invitan a la reflexión y mantienen vivo el deseo freudiano de que el psicoanálisis contribuya a echar luces en otros campos extramuros al diván: ello basta para justificar con creces sus lecturas.

Ver índice completo de artículos agrupables bajo la referencia de Psi-Jurídico

Cuando los ideales llaman al sacrificio, o el ulular del goce

Marta Gerez Ambertín

"La gula con que (Freud) denota al superyó es estructural,
no efecto de la civilización, sino "malestar" (síntoma) en la civilización".
Jacques Lacan (Televisión).

1. De la exaltación del ideal del yo a la aniquilación superyoica.

A partir del epígrafe, voy a desarrollar una de las cuestiones inherentes al Ideal del yo y al superyó, la cual se vincula directamente con los acontecimientos mundiales que nos tocan (sobre)vivir bajo los estruendos ululantes de horror de goce con los que ingresamos al nuevo siglo.

Freud desconfiaba de las convocatorias propuestas por el ideal del yo, seguramente porque tenía muy claro que el pasaje de la idealización hacia el sometimiento aniquilante al que comanda el superyó, es siempre factible: la faz amable del ideal del yo puede transfigurarse, inesperadamente, en la del imperativo del superyó que clama por crueldad.

¿Cuál, entonces, el paso del *Ideal que exalta* al *superyó que somete*? Pasaje de la faz idealizada y protectora del líder hacia aquella diabólica y maligna que destruye. Si no pueden obtenerse las perfecciones del excelso conductor, al menos es posible someterse a él -degradante manera de sostenerlo-.

Dos movimientos que pueden diferenciarse en la *psicología de las masas*; en el primero se ensalzan las supuestas perfecciones del líder de quien todo se espera y con quien se comparte una comunidad identificatoria basada en insignias ("Surge -se refiere al gobierno de Mussolini- de las juveniles energías de la Nación, y está dominado por la Voluntad de su Líder. A él es a quien debemos mirar esperanzados..." -Declaración de la Conf. Gral. de la Industria Italiana del 31-10-1922, luego de la Marcha sobre Roma); en el segundo, se eleva al líder a la posición de amo absoluto para quedar a su total merced en prácticas sacrificiales que exaltan más la aniquilación y el temor que el amor ("Duce, dinos contra quién debemos marchar! ¡Marcharemos!" En el discurso del Podestá de Milán luego de la campaña de Abisinia).

Este extraño emparentamiento del "Ideal del yo" con el superyó indica un importante camino a investigar en la teoría, en la clínica y en el malestar de la cultura. La encarnación del Ideal siempre oscila entre la *exaltación* y la *opresión*. A pesar de la primacía simbólico-imaginaria del Ideal que promueve lo amable de las insignias, la captura de la imagen no deja de coaccionar desde la trama simbólica: "¡¡Así debes ser para tornarte amable!!", mandato que, paradojalmente, acaba oprimiendo y mostrando, así, el pasaje de una primacía de lo simbólico-imaginario a lo real del goce.

La desgraciada historia de la *psicología de las masas* y los variados holocaustos del siglo XX -a los que ya podemos agregar los del XXI- son lamentables muestras de la conexión entre el lado amable de las insignias y el lado mortífero al que conducen "hipnóticamente", más allá del amor. Triple función, entonces, la del Ideal: *impele*, *normativiza* y *coacciona*.

"Sucede que las masas, en el momento del fascismo, desean que algunos ejerzan el poder, algunos que, sin embargo, no se confunden con ellas, ya que el poder se ejercerá sobre ellas y a sus expensas, hasta su muerte, su sacrificio, su masacre, **y ellas, sin embargo, desean este poder, desean que este poder sea ejercido"**. (Foucault, M. en L'Arc Nº 49, 1972) (la negrita es nuestra).

Mucho se ha escrito y hablado sobre la pérdida de ideales, pero, luego de acabados los festejos por el entierro de "los grandes relatos" que casi con ensañamiento se anatematizaron, ingresamos al siglo XXI casi anhelantes de algunas de las insignias que pulularon en el anterior, máxime cuando una nueva guerra ha estallado, una guerra quizá más atroz que las anteriores, porque no llegamos a significar su modalidad, aunque ha reinstalado la proclama de consignas y la extraña aglutinación de masas tras ellas. Las consignas y las insignias propuestas, a pesar de los significantes utilizados, no convocan desde el lado del amor, sino más bien desde el terror: "justicia infinita" o "guerra santa". Ambas logran encolumnar a millones

tras su llamado y nuevamente lo que prima no es la exaltación amable sino la opresión. Cabe tener en cuenta, al respecto, una afirmación de Lacan: "Lo que distingue al discurso capitalista es esto: La verwerfung, el rechazo fuera de todos los campos de lo simbólico, con lo que ya dije que tiene como consecuencia. El rechazo ¿de qué?: de la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca con el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor, amigos míos... no es poca cosa..." (Lacan. "El saber del psicoanalista", inédito).

Llamativamente, ese rechazo de las cosas del amor por parte del discurso capitalista advierte que las nuevas proclamas y las nuevas insignias, no sólo obstaculizarán el lazo social sino que se ubicarán como una permanente amenaza en ciernes sobre ese lazo. Una amenaza que encuentra su "eco" en las respuestas de las masas, tras la obediencia y que en pos del paradójico intento de "salvarse", terminan ofreciendo su hórrido goce por el camino del sacrificio.

Escribía hace un tiempo, en otro lugar, que "Psicología de las masas y análisis del yo" podía ser considerado una crónica de amor y muerte de las masas con el amo-líder. Cabe recordar de ese texto de Freud la metáfora de los *puercoespines* tomada de su admirado Schopenhauer para dar cuenta de la paradoja irresoluta del sujeto, las masas y el líder: "«Un helado día de invierno, los miembros de la sociedad de puercoespines se apretujaron para prestarse calor y no morir de frío. Pero pronto sintieron las púas de los otros, y debieron tomar distancias. Cuando la necesidad de calentarse los hizo volver a arrimarse, se repitió aquel segundo mal, y así se vieron llevados y traídos entre ambas desgracias, hasta que encontraron un distanciamiento moderado que les permitía pasarlo lo mejor posible» (*Parerga und Paralipomena*, [...] {Símiles y parábolas}" .

Esta alegoría de los seres humanos puede entenderse: *ningún sujeto soporta una relación íntima con el otro* porque los cuerpos que dan calor y vida, con la intrusión de sus púas, pueden también provocar la muerte.

Estas fastidiosas púas -que interfieren, pero también posibilitan el lazo social- son más temibles cuanto mayor es el apretujamiento entre los seres hablantes, los cuales acaban a merced de las púas del líder que les vocifera por dentro, y donde la ley del Nombre del Padre no alcanza a imponer límites a ese goce. ¿Qué, sino identificación al führer para hacer conjunto y sostener la masa? ¿No es esa la respuesta de millones de seres humanos ante una amenaza bestial, para la que no tienen respuestas?

Las nuevas proclamas (fundidas en otras muy viejas) comienzan a aglutinar a grupos dispersos, se hacen nuevas "masas" que se encolumnan enceguecidas y cuasi ensordecidas (sólo prima voz y mirada) tras nuevos conductores que prometen el éxito. Mientras pretenden ser conducidas hacia la gloria -en pos del amor-, de entrada (esa es la variante de la guerra de hoy) están apostando al horror en procura de un goce mortífero. Y se encolumnan sacrificialmente tras el mandato del amo feroz, ese amo, ese mismo amo que les brinda con su insignia un posible aglutinamiento, y al que ofrecen a cambio sus bienes más preciados, y llegado el caso, la vida misma. Dice Néstor Braunstein "El ideal del yo es la agencia encargada de contabilizar y de centralizar los pagos en goce y en las libras de carne que el sujeto realiza para aplacar la culpa originaria y universal (...) El pecado, efecto de la Ley, le es consustancial. Nunca alcanza el ideal; sigue debiendo. (Por el camino de Freud, Siglo XXI, México 2001).

Si el ideal nunca se alcanza, si siempre queda una deuda por pagar, cabe interrogar por qué el sujeto humano redobla, triplica, la apuesta del deudor insalvable para quedar entrampado en el ofrecimiento de su vida o la de sus seres amados en una fascinación sacrificial que aterra.

2. Del ideal al desvarío de goce

Lacan abre un nuevo campo en el debate con Freud haciendo del "goce" el contrapunto del "inconsciente". Si la genialidad freudiana es "el deseo inconsciente", la lacaniana es lo real (de goce) del objeto *a*.

El campo lacaniano es el campo del goce, la singularidad de la posición del analista como semblante causa del deseo su envés, pero hay, más allá de la cura, un interrogante sobre *el lugar del goce en la vida contemporánea.*

Si el psicoanálisis es el revés del discurso del amo -tal la profecía de Lacan al siglo XXI- es porque se permite interrogar allí donde el discurso del amo se coloca al servicio del goce: las masas procuran ciegamente un *'amo'* que no solo les brinde una in-signia (un Ideal) sino que las haga gozar. Ahí su desvarío.

Sobrecogedor el cierre de los seminarios XI y XVII: las figuras del goce asumen las formas del sacrificio en el holocausto... "La ofrenda a los dioses oscuros de un objeto de sacrificio es algo a lo que pocos sujetos pueden no sucumbir; en una monstruosa captura". Ni la ciencia, ni la religión ni la política escapan a este mandato, ni se interrogan acerca de él. Todos sus "decires" se mantienen en la indiferen-cia, la ignorancia o la desviación de la mirada de este desvarío: la pasión del goce. Mientras tanto, el sacrificio que ignoran, tienta a una escabrosa satisfacción, hoy la estamos viviendo y sobre-viviendo.

El campo lacaniano lanza una "valerosa mirada" hacia esta forma de goce que es el sacrificio: ¿qué lleva a los seres humanos a la compulsión a la repetición por el holocausto?

Lacan relaciona al sacrificio con el deseo y el goce del Otro, en suma con la inconsistencia del Otro. En este sentido el sacrificio intenta ser no sólo una "ofrenda de reconciliación" con el Otro destinada a apaciguar su deseo (lo que vincula el sacrificio con el amor y el deseo del Otro), sino también una manera de alimentar su goce (lo que vincula el sacrificio con el horror y el goce del Otro).

Ya que el Otro es inconsistente, una manera de procurar su consistencia es ofrecerle una libra de carne, o la vida misma, con el propósito de lograr su autenticación.

3. La tentación del sacrificio

Las prácticas inmolatorias hacen exis-tir al Otro del goce a costa de un bien muy preciado o de la muerte misma. Así, el sacrificio pretende en un sólo movimiento dos operaciones: captar la falta del Otro y, al mismo tiempo, encubrir dicha falta, dicha inconsistencia o, extremando nuestra posición, la inexistencia del Otro. Si el sacrificio, como afirma Lacan en el seminario X (06-06-63) "está destinado a la captura del Otro en las redes del deseo", su ofrenda garantiza que el Otro existe y que el sujeto no le es prescindible. Esto es, hay Otro que lo incluye en su deseo y su goce. El sujeto tiene un lugar posible en el deseo del Otro y, a su vez, ese Otro, puede ser apaciguado o, mejor dicho, colmado su goce vía el sacrificio.

El sacrificio conlleva, por eso, en sus variadas figuras, un valor de goce que es irresistible. Hoy se asiste al encolumnamiento de las masas que no se resisten a su fascinación. Pero no es de hoy, tiene más de 2000 años ese aterrador llamado, pero vale la pena recordar a uno de hace 70 años, lo veremos surgir actualmente con nuevas musicalizaciones, pero dirá lo mismo: "La crueldad impone respeto. La crueldad y la brutalidad. El hombre de la calle no respeta más que la fuerza y la bestialidad. Las mujeres también, las mujeres y los niños. La gente experimenta la necesidad de sentir miedo; los alivia el temor. Una reunión pública, pongamos por caso, termina en pugilato: ¿no habéis notado que los que más severo castigo han recibido son los primeros en solicitar su inscripción en el partido? ¿Y me venís a hablar de crueldad y os indignáis por habladurías de tortura? Pero si es precisamente lo que quieren las masas. Necesitan temblar" (A. Hitler). El sacrificio conlleva, por eso, en sus variadas figuras, un valor de goce que es irresistible.

Proponer una insignia que aglutine y, a su vez, provoque horror llevó a la matanza más devastadora del siglo XX. El actual las reinstala con nuevas y sofisticadas tecnologías. Y eso humano, demasiado humano de nuestros congéneres parece resurgir prontamente: el encandilamiento en pos del ofrecimiento sacrificial.

4. ¿Es posible domesticar el "llamado al goce"?

En el campo lacaniano está el goce y el "llamado al goce" como una atracción fatal hacia el sacrificio a la que pocos sujetos pueden sustraerse. Pero también está el Nombre del Padre, *operador estructural* que ejerce la vigilancia del goce, que es la clave misma de él, que tiene su custodia y al mismo tiempo no deja de ser su convocante.

Tanto Freud como Lacan se cuidaron de idealizar la función del padre como vigía de la ley, ya que dieron cuenta, cada uno a su manera, de las variadas fallas de la ley del padre.

Quienes han querido leer en las formulaciones freudianas claudicación y condescendencia al padre idealizado como desmentida a las premisas sobre el superyó no han reparado, en esas críticas, en la confrontación trazada entre el programa del malestar en la cultura y el de la religión. Es más, lo insostenible, tanto del padre enaltecido y perfecto, como de una *conciencia moral benévola* que premia la virtud, es destacado por Freud en la "35ª conferencia" no sólo desde las premisas psicoanalíticas, enmarcadas en el programa del malestar en la cultura, sino también atisbadas dentro mismo de la cosmovisión religiosa.

Desde las premisas psicoanalíticas Freud asevera: "No parece cierto que en el mundo exista un poder que procure con *paternal cuidado* el bienestar del individuo y lleve a feliz término todo cuanto le afecta" (35 Conf. Volumen XXII, Pág.154) Claro reconocimiento a la inconsistencia del padre y a la imposible benevolencia de la conciencia moral. "Poderes oscuros, insensibles y desamorados presiden el destino humano [...]"; poderes residuales del espiritual padre que no todo legisla: poderes del *superyó* de los que el sujeto no puede fácilmente escapar.

Lacan, partiendo de las premisas freudianas, y proponiendo un más allá del Edipo como duelo al padre intersecta, desde *el amor impío al padre*, pulsión de muerte, masoquismo, y apuesta al deseo que aplaca la cobardía moral y la tentación de los ofrecimientos de goce. En suma, sólo soportando la desidealización del padre, y asumiendo la responsabilidad que cabe a los sujetos en los actos de su destino, es posible escapar a la tentación de apostar por el amo cruel o del Dios oscuro. En ese caso se renuncia a la cesión de responsabilidad de ubicar al Otro como "hacedor" del destino, al mismo tiempo que se asume la responsabilidad de refutar al Otro de goce por sus atrocidades.

No es esta justamente la apuesta de las masas y de los sujetos que se encandilan en pos del sacrificio, más bien se responde allí al desarreglo de la ley del Nombre del Padre, por lo cual la pasión del sacrificio es una de las versiones de goce de lo que Lacan llama la "père-versión".

Por esa obscena atracción al sacrificio al que pocos pueden resistir; los discurso que Lacan demarca, no son sino intentos de dominar o domesticar al goce. Así el discurso del Amo recurre a la *ley,* el de la Histérica al *síntoma*, el Universitario a la *burocracia*, el del capitalismo al *consumo* y el del analista al *semblante causa del deseo.* Cinco imposibles anudados a lo real: gobernar, histerizar, enseñar, consumir y analizar. Cinco imposibles que dicen, cada uno a su manera, que no es posible domesticar al goce.

Hasta no hace mucho tiempo se pensaba que las hipótesis de Lacan sobre el discurso capitalista no tenían asidero. Parecía que el consumo propuesto por el discurso capitalista no era un imposible, sino que un consumo globalizado aseguraba su infinita circulación. Hoy asistimos a un mundo que constata que también el consumo es un imposible porque se confronta con sus límites, gran parte de la población mundial queda fuera, excluida de él o amenazada por él y entonces enarbola nuevos intentos de discursos, esto es lo que vemos -desconcertados- surgir ahora.

Por lo que sabemos hasta hoy sólo el discurso del analista se permite interrogar al goce hasta hacer "avergonzar" porque cuenta con el reverso del artificio del Nombre-del-Padre como operador estructural que permite a los sujetos (uno-por-uno) sustraerse al goce.

5. Goce y holocausto

Los seres humanos -desde su más cruda humanidad- y como respuesta a lo real convocan la figura del amo: para recrear las del goce. *El holocausto acecha al nuevo siglo* y no hay promesa alguna en el campo lacaniano que pueda impedirlo, salvo interrogar al desvarío de nuestro goce sin rehusar a la verdad como causa. La desmesura de la exigencia atribuida a un "Dios oscuro" lleva a las masas a convocar o inventar un amo que las conduzca justamente ahí, ahí donde de otra manera, si se percataran de su fascinación, no les quedaría otro remedio que avergonzarse: apostar a la muerte sacrificial es vergonzante.

Si la *vergüenza* es el único afecto que merece la muerte sacrificial, ¿es posible aver-gonzarse por su búsqueda, por su llamado? Lacan dirá que no. El 3-12-69 pone fin a una discusión con los estudiantes de Vincennes diciéndoles: "... son ustedes, los que juegan la función de los ilotas de este régimen. ¿Tampoco saben lo que eso quiere decir? El régimen se los muestra. Dice: ¡mirad, miradles gozar!"

Tentación del sujeto a ubicarse en el lugar del ilota o del esclavo : estar despojados de todos los derechos jurídicos de ciudadanos y gozar a pura pérdida apostando "del padre a lo peor". Al concluir el Seminario XVII bosqueja su enseñanza al siglo: "...no hago demasiado, pero sí lo justo para hacerlos avergonzar".

Si aún es posible enrojecer de vergüenza, es posible convocar a los Nombres del Padre y a la mirada del Otro como legislante, que haga caer el velo que ciega de goce y que impide ver, que en un mundo y en un país agujereado de goce, la promesa totalitaria de cualquier color nos despoja, y nos quema, el pasado, el presente y el porvenir. Allí el holocausto. Comenzar por la vergüenza es un buen paso para reconocer su presencia, su amenaza e intentar rehusarlo

Inhibición y censura

Viviana San Martín

"... siete hojas de papel, cubiertas por una densa y geométrica escritura: tinta negra: ideogramas japoneses. (...)

Parecía un catálogo de huellas de pequeños pájaros, compilado con meticulosa locura. Era sorprendente pensar que en vez de eso eran signos, es decir, cenizas de una voz quemada".

Alessandro Baricco "Seda"

La inhibición como "síntoma puesto en el museo" plantea la cuestión de qué estatuto tendría ese síntoma mientras permanece en ese espacio. De tal estatuto se podrían extraer algunas de las condiciones necesarias para su transferencia a otro lugar: aquel al que se dirige la interrogación cuando la inhibición se muda en síntoma, es decir, se torna un impedimento **para el sujeto**. Entonces, queda abierta la vía del embarazo, donde el sujeto está dividido, ya no tiene tras qué parapetarse y se gesta la pregunta por la causa. Dado que a nivel del deseo, es imposible hallar en sí mismo su causa, la tiene que buscar en el Otro y así nace la posibilidad de la transferencia. Sin tal transferencia, el síntoma no puede ser atrapado por los oídos.

La metáfora del museo utilizada por Lacan, alude, como él mismo lo explicita, a la detención, al grado máximo de ausencia del movimiento. Pero también, condensa las ideas de acumulación y exhibición de objetos de antaño devenidos tesoros.

Respecto de la idea de exhibición: el inhibido muestra lo que no puede, lo da a ver, pero él no lo ve, de modo que difícilmente vaya a interrogarse por lo que no ve. En algunos casos, puede representar un enigma para el otro, como lo atestiguan los ríos de tinta que circularon alrededor de la inhibición del acto en Hamlet. A él lo trabajaba otra pregunta: ser o no ser. Lo que el inhibido muestra está a nivel del ser: ruina o tesoro a los ojos del Otro. Tomaré este sesgo para desarrollar la siguiente hipótesis: en la inhibición como síntoma congelado en el museo, la marcha del deseo es interferida por la mirada de la censura.

La inhibición a nivel estructural

Existe una correlación entre inhibición y deseo, que permite captar una de las raíces de la represión primaria. Lacan define la represión primaria como la ocultación estructural del deseo detrás de la inhibición. La represión primaria implica admitir que el deseo mismo es una defensa frente a la angustia que provoca el deseo del Otro. Es la angustia bajo la apariencia de la pregunta: ¿Qué quiere el Otro de mí?. Cuando el sujeto responde, interpretando lo que el Otro quiere de él, se constituye el deseo del Otro. Así obtiene una ventaja: la de no tener que afrontar el deseo del Otro como mero desconocido, es decir, como pura maldad: mantis religiosa de voraz deseo a la cual ningún factor común lo une. Y al mismo tiempo, la respuesta inconsciente, conlleva una satisfacción. Es el modo del inconsciente de gozar: en las representaciones.

Aquí el esfuerzo psíquico no se hace para que el deseo se realice, sino para mantener a distancia su realización. Todo lo que es del orden de la realización del placer esperado, sólo puede ser desvío. La represión se ejerce para no perder ese goce que porta la representación primaria inconsciente e induce a que en el lenguaje haya algo del orden de la representación secundaria: retorno de lo reprimido. Pero esa misma representación secundaria, desviada, existe porque hubo una represión primaria; representación en la que el sujeto, sin saberlo, tiene cautivo su propio ser. Es muy distinto ser **representación** de un objeto que se entrega como pasto al Otro que **ser** ese pasto, como nos explica Safouan. La inhibición cumple aquí su función en la no realización del ser, para que permanezca a nivel de la representación.

Por el contrario, la falta de inhibición, desemboca en la angustia, que señala la proximidad del saber reprimido y la puesta en función del objeto a. Éste ya está dado allí como producto de la angustia primitiva, determinada por la introducción de la Demanda del Otro que lo produjo como resto: esa parte de nosotros mismos, libra de carne irrecuperable, no es del orden de la representación y donde se refugia aquel placer

más íntimo de la vida. Toda función del objeto a se refiere entonces a esa abertura central que separa a nivel sexual el deseo del lugar del goce, que condena al sujeto a una necesidad que quiere que el goce no le esté prometido al deseo, que el deseo no puede más que ir a su encuentro y que, para encontrarlo, el deseo no sólo deba comprender, sino **atravesar** el fantasma mismo que lo sostiene y lo construye, es decir, la angustia de castración. El objeto a constituye el referente del goce más allá del Otro, localizando el goce en tanto recortado del lugar del Otro. Así circunscribe su falta que es traducida como pérdida de goce: es allí donde se afinca su función de causa del deseo. Por eso una de las definiciones de goce que da Lacan es: la **real**ización de la falta.

Ahora bien : si ya había satisfacción en la representación primaria inconsciente del **Deseo del Otro** ¿Por qué el sujeto no se quedaría satisfecho en la inhibición?.

Porque de la falta central que desune el deseo y el goce hay un deseo suspendido: **el deseo del sujeto**. Si la angustia marca la dependencia del sujeto en relación al deseo del Otro, el deseo del sujeto se ve suspendido de esa relación por intermedio de la constitución primera, antecedente del objeto a. Constituido en un primer tiempo, queda como reserva operatoria para que más adelante el sujeto lo ponga en juego como implemento de corte en su relación al Otro.

La inhibición como síntoma en el museo

¿Qué ocurre con el objeto a en la inhibición?

Lacan dice que estar impedido, síntoma de la inhibición, es estar tomado en la trampa narcisista. Por el mismo movimiento con el cual el sujeto avanza hacia el goce, es decir, hacia lo que está más lejos de él, encuentra esa íntima fractura bien cercana, a causa de haberse dejado tomar en el camino por su propia imagen. Pero el espejo no es solamente aquel en el cual emerge la jubilosa asunción de la imagen especular, sino también el que conforma el espacio en el cual, en el campo del Otro, "aparece" el lugar vacío que inscribe la castración: lo que Lacan designa como menos fi. El objeto a, lo que falta, es no especular, no es aprehensible en la imagen, pero está representado en la imagen por el menos fi. A nivel de la inhibición, se trata del deseo de no ver. ¿Qué es lo que no ve? Lo que pierde. Elisión de la castración, a nivel del deseo, en tanto es proyectada en la imagen. En la captura especular, el objeto permanece oculto**.** La angustia queda suficientemente rechazada, desconocida.

¿Cómo se produce la inhibición? La inhibición es la introducción en una función del yo de otro deseo, diferente de aquél que la función satisface de una manera natural. Retoma la función primaria del deseo como defensa. Si alguien padece un calambre de escritor es porque erotiza la función de la mano. Un fantasma contamina el acto: la lapicera deviene el arma absoluta: el falo y la página virgen, un símbolo de la madre. El sujeto no puede escribir.

En estas circunstancias ¿qué sería el levantamiento de la inhibición? Evidentemente, no se trata de que el fantasma se realice: por la **representación** primaria del deseo, esto sería imposible. Entonces ¿qué sería el acto? El acto no puede definirse como algo motor o que ocurre en el campo real, sino que en el campo de la realización del sujeto, implica la prioridad del a, es decir, atravesar un punto de angustia. Un acto es una acción, en tanto se manifiesta en ella el deseo mismo que habría estado destinado a inhibirla.

Mientras el sujeto permanece guardado en la inhibición, goza de su representación: el falo derramaría su tinta en la inmaculada madre. No ve su mancha. Por permanecer **el objeto a oculto,** el sujeto queda retenido en su representación del Otro. Dice Lacan:

"Por la función del objeto a, el sujeto se separa, deja de estar ligado a la vacilación del ser en el sentido, que forma lo esencial de la alienación."

Inhibición y censura

¿Qué relación hay ente la censura que recae sobre la palabra y la inhibición que detiene el acto?.

En el Seminario 2, Lacan relaciona inhibición y censura. Comenta el caso de otro paciente que también padece un "calambre de escritor". El análisis develó que la ley coránica en la que se había criado

dictaminaba que al ladrón le fuera cortada la mano. Y esto nunca lo pudo tragar. Ocurre que a su padre lo habían acusado injustamente de ladrón. La niñez del sujeto transcurrió en una especie de profunda suspensión respecto de la ley coránica. Toda su relación con su medio original, el sostén, el orden, los cimientos, quedaron obstruidos, ya que había una cosa que él se negaba a comprender: porqué si alguien era ladrón le tenían que cortar la mano. Por esta razón, y precisamente en tanto no la comprendía, este sujeto tenía cortada su propia mano. El síntoma se encarga de representar el punto en que la ley no es comprendida por el sujeto pero sí actuada por él. Y allí define la censura como la ley en tanto incomprendida: el sujeto se ve obligado a extraer de su discurso todo lo que la ley prohíbe decir, pero la prohibición como tal, queda totalmente incomprendida. La censura funciona como una intención de vigilancia sobre el decir que opera antes que la consciencia.

Por lo tanto, la inhibición del acto es efecto de una censura en el decir. Dicha censura da cuenta de cierta relación del sujeto con la ley que permanece incomprendida pero actuante justamente en la inhibición. En el seminario 6 agrega que en tanto la verdad del deseo es una ofensa a la autoridad de la ley, la salida que se encuentra es la censura de esta verdad del deseo. Alain Didier-Weill, invitado por Lacan a su seminario "Topología y Tiempo", para hablar de la censura, agrega esta precisión: la censura no es censura del deseo, sino de la insistencia del deseo. Lo conceptualiza de este modo: el sujeto habiendo dejado pasar una primera palabra, por ejemplo, el lapsus, no pone en duda que es un sujeto hablante, es decir, da pruebas de la existencia del deseo. El lapsus es efecto de la represión. Pero la censura opera con esta estrategia: por una vez, eso pasa, pero no insistas. Y efectivamente el sujeto en ese momento se desdice y cuando se retracta de ese modo, está en la posición de culpabilidad más intensa. Y realmente lo está, ya que la culpabilidad es eso: ceder a la responsabilidad, es decir, a la aptitud para responder a la emergencia del deseo.

A este nivel la censura cumple una función de tapón que descarga al sujeto de la experiencia de la angustia.

La mirada de la censura

En su libro "Los tres tiempos de la ley" D. Weill denomina a la censura segundo superyo. Entre sus aportes más contundentes, hizo hablar a la mirada, objeto tan mudo y huidizo. Allí afirma que si el superyo es el heredero del defecto del don simbólico, la censura es una de sus funciones. Y plantea que el defecto del don simbólico es sustituido por el objeto **mirada**. "Hablar olvidándose es, en suma, hablar olvidando el ojo de la conciencia"-nos dice. La paradoja del sujeto que no habla porque no sabe qué decir, es porque inconscientemente él sabe lo que teme decir. Lo sabe porque viviendo bajo la mirada del Otro, que él no olvida, es conducido a hablar observándose, vigilándose, para no enunciar el lapsus , el traspié o la equivocación que la mirada de la censura espera ya de él. Es una falta de relación con el no saber inconsciente, lugar de emergencia de lo inesperado. De manera que envía a la oposición entre dos lugares de estancia del significante: permaneciendo en lo simbólico, el significante no está jamás ahí donde se lo esperaba, hace un truco y el oyente es sorprendido por el truco. Mientras que, permaneciendo en lo real, está ya ahí donde se lo esperaba. A mi entender, allí es donde permanece el significante que porta el síntoma cuando todavía permanece expuesto en el museo. Por ejemplo, en Isabel la inhibición que le impide caminar, portaba el significante STEHEN, "estar de pie", que remite a "no poder dar un paso en la vida", pero hasta que no entra en análisis, y puede ser escuchado, permanece en lo real, como un significante congelado que es puesto en escena a los ojos del Otro. La mirada de la censura tiene la característica de congelar al sujeto sobre el que se posa, es decir, le produce un efecto de fijeza a un cuadro que lo petrifica, le quita el movimiento que es propio del significante cuando habita en lo simbólico.

Recapitulando: la inhibición del acto es efecto de una censura en el decir, que detiene la marcha del deseo, porque acalla su insistencia. La censura también descarga al sujeto de la experiencia de la angustia, funciona como tapón, en la medida en que el a no entra en funciones, permanece oculto, debido a que el sujeto se ubica como obturando la falta del Otro a nivel de la mirada. Éste deviene omnividente y censurador. Entonces, se oculta, huye o queda desnudado de vergüenza en su presencia. El sujeto está petrificado en la trampa narcisista que desconoce la mancha, el punto ciego del Otro.

Aunque el psicoanálisis propicie que el sujeto pueda apelar a la palabra, está condenado al fracaso si encuentra el tribunal sin apelación que encarna la mirada superyoica, que constantemente la vigila y la juzga. En tanto la censura opera sobre la relación del sujeto con la insistencia del deseo, no impide la producción del mensaje, efecto de la represión, sino que impide la asunción del mensaje por el sujeto.

Cada vez que en el discurso esta mirada se hace presente es necesario **nombrarla** para conjurar algo de su poder y que el sujeto advierta que censura su palabra para quedar bien parado frente a la mirada de la censura.

Por último: El deseo como tal en su carácter más alienado, más profundamente fantasmático, es lo que caracteriza al nivel escópico. En el pasaje al nivel auditivo, el a se recorta, esta vez abiertamente alienado, como soporte del deseo del Otro que aquí se nombra. Así puede ser oído y aparece la chance de que la puerta del museo se abra, que el deseo se sacuda el polvo y pueda seguir camino en su cita con el goce.

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

Bibliografía

Lacan Jacques, Seminario 10"La angustia", inédito, versión de circulación interna EFBA.

Guidieri Remo, "El museo y sus fetiches", editorial Tecnos, Madrid, 1997.

Safouan Moustapha, "Angustia, síntoma, inhibición", Nueva Visión, Bs As,1988.

Rabinovich Norberto, "El Nombre del Padre. Articulación entre la letra, la ley y el goce.", Homo Sapiens Ediciones, Rosario,1988.

Freud Sigmund, "Inhibición, síntoma y angustia" en 0.C, tomo 20, Amorrortu Editores, Arg.,1986.

Lacan Jacques, Libro 11 "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" , Paidos, Arg, 1987.

Lacan Jacques, Libro 2"El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica", Paidos, Arg,1990.

Hassoun Jacques, "El oscuro objeto del odio", Catálogos, Arg, 1999.

Lacan Jacques, Seminario 6 "El deseo y su interpretación", inédito, versión de circulación interna EFBA.

Lacan Jacques "La Topología y el tiempo", seminario inédito, versión de circulación interna EFBA.

Didier-Weill, Alain "Los tres tiempos de la ley", Homo Sapiens Ediciones, Rosario,1987.

Freud Sigmund, "Señorita Elisabeth von R." en O.C , tomo 2, Amorrortu Editores, Arg., 1980

Registros de la culpa
Consecuencias clínicas y jurídicas.
Una articulación posible en la obra de Dostoievsky

Liliana Baldo

"*Puede decirse que la culpa es un sentimiento (registro imaginario), pero también, una respuesta del sujeto para cubrir la falta del Otro (registro simbólico), soportada con sufrimiento y con un plus de goce (registro real). Tres registros de la culpa: sentimiento, respuesta al Otro (deseo inconciente) y pago sufriente de la subjetividad (desecho de estructura, goce). Propuesta del trébol de la culpa que se revela en el nudo borromeo* "
Marta Gerez Ambertín

Desde este postulado teórico retomaré la problemática trabajada por mí con anterioridad. Entonces planteaba que " lo que permite acotar lo que se repite por la versión desrregulante intrusiva que constriñe al sujeto, se da en un análisis y en la psicopatología de la vida cotidiana *si media una creación*, la posibilidad de un sujeto de *desampararse* y llevar a cabo un acto, en acto en relación a su deseo, en el que toma lo heredado y lo hace suyo. Este acto que lo sorprende, esto no planificado concientemente, esto que invierte el " pienso luego existo" produciéndose el sujeto en el acto mismo."

Mediación de la creación puesta a prueba entonces, a través del escrito de Fedor Dostoievsky " Los Hermanos Karamazov". Ahora me planteo lo relativo a la categoría de la culpa en el texto " Crimen y Castigo" del mismo autor.

En el caso de Raskólnikov, protagonista de la novela, Dostoievski nos muestra cómo un sujeto puede atravesar los más desgraciados sucesos a causa de un crimen cometido y no lograr el asentimiento subjetivo necesario para que la pena sea realmente efectiva, es decir que el sujeto pueda hacerse cargo de su acto y de alguna forma redimir para sí el tormento al que somete la culpa no inscripta en los desfiladeros de la ley.

Cabe en este punto, aclarar o más precisamente "confesar" que tomé esta pieza literaria con la convicción de que ejemplificaba cabalmente el logro del asentimiento subjetivo. Convicción que debí – como antes señaló- abandonar al releerla y tratar de justificar mi presunción a la luz de los conceptos de culpa por mí sostenidos que parten de las elaboraciones que la Dra. Marta Gerez Ambertín articula basándose en las elaboraciones de Freud y Lacan.

Una hipótesis preliminar

Desde la perspectiva de la clínica psicoanalítica podemos apostar a que la adecuada intervención en el ámbito penal permitiría acceder al proceso de trasmutación de la culpa muda a la creación de un espacio de subjetivación de los actos delictivos por parte del sujeto que los lleva a cabo

A la luz de los conceptos de tres registros de la culpa, podemos pensar entonces, que éste personaje: Raskolnicov, no logra el asentimiento subjetivo a raíz de la inadecuada intervención que "la psicología" de la mano del fiscal intenta provocar, en su lugar el personaje sostiene intacta una culpa que lo mortifica y el desconocimiento sobre un acto del que es autor: el asesinato de la anciana prestamista y avara y de su hermana.

Algunas consideraciones teóricas con las que se trabaja esta hipótesis

De acuerdo a lo que Jean Allouch nos dice:

> "*En relación con la cultura y su malestar. ¿Me creería si le digo que no tengo la cultura en el diván? El psicoanálisis es una experiencia limitada, metodológicamente regulada, cuyo dispositivo ha sido establecido por un Freud incitado por algunas jóvenes que desde luego estaban inmersas en una*

cultura, pero esta misma cultura las rechazaba, y las transformaba en parias. Otro punto en común con Foucault: el psicoanálisis se pierde si no se acerca a los parias."

Por lo tanto si la propuesta de trabajar en los juzgados, lograr establecer ritos para la administración de la pena, etc. tiende a que discurso jurídico y psicoanalítico puedan ocuparse de lo que el reo intenta decir y no encuentra donde, es cuestión de que el psicoanálisis deje de expulsar a estos " pacientes" , aloje a los rechazados de la cultura en una lógica que más que objetivar su acto dirija un proceso de subjetivación del mismo. Esto se implica del entrecruzamiento de disciplinas que no es sumatoria interdisciplinaria de saberes sino abordaje de un fenómeno para re-nombrarlo de acuerdo al objeto de estudio de cada ciencia. En este caso sujeto y culpa para la ley y para el psicoanálisis: no coinciden.

Sobre la culpa y el castigo, Marta Gerez Ambertín define: "*La culpa, la mácula, la falta, el pecado, la cobardía moral y sus sentimientos concomitantes: el remordimiento, la desdicha y la desventura configuran ese costado pesumbroso que el sujeto quisiera arrancar de sí, pues su peso le indica que el anhelado paraíso de ser para siempre feliz no es sino una simpática utopía*."

"*No se trata justamente de cantar loas a ese opaco sentimiento que acosa al sujeto y (re)muerde su conciencia, se trata de darle el lugar que le corresponde en la subjetividad porque, paradojalmente y más allá de los malestares que provoca, es preciso reconocer que desde el psicoanálisis no es posible pensar en la estructura de la subjetividad sin esa categoría omnipresente que es la culpabilidad, a tal punto que pretender extirpar la culpa del sujeto resulta absolutamente imposible: ello implicaría disolver al sujeto*."

Articulación: registros de la culpa – avatares de" Raskolnicov"

Raskolnicov es un hombre que no ha podido vencer la tentación, ha dudado en llevar a cabo un plan, éste se le presentaba como una fantasía que venía a su mente más allá de su voluntad, luego de la carta de su madre, el sueño con su padre, se precipita su fantasía en asesinato.

Por lo tanto podríamos pensar la siguiente articulación:

- *Sentimiento de culpa*: (mea culpa yoica, queja en la intersección Imaginario-simbólico. Como sentimiento que pende del significante)
  Todo el remordimiento por pensar, por su idea y proyecto y prueba del asesinato. Senti-miento porque oculta lo que se desplegará en acto: asesinato y la culpa fundamental de la que no podríamos dar cuenta desde el texto.
- *Demanda culposa*: (invocación a la falta del Otro, intersección simbólico-real, Sitúa a la culpa inconciente)
  Antes del asesinato produce un sueño: su padre- el asesinato de una yegua. Invocaría en el sueño, a la falta del A. Sitúa la culpa inconciente y desvalimiento frente a otro al que le supone todo poder y le muestra su impotencia: El padre no hace nada... cuando él temblaba se agarraba fuerte de su papá, su padre no evita que el desenfrenado arremeta una y otra vez sobre la yegua... Sólo le dice que deben irse, que ellos no tienen nada que hacer frente a lo que sucede...
- *Culpa muda*: (voracidad superyoica de goce, en la intersección imaginario-real)
  Voracidad superyoica de goce**.** Se ve compelido a consumar, a pasar a realizar el acto, lo que era del orden de la fantasía especular con la anciana que representaba en el texto de su fantasía insistente, a ese A omnipresente que goza sin restricciones. La anciana era odiada por él porque con su avaricia desnudaba la posibilidad de un plus, plusvalía, acumulación sin pérdida, él odiaba que la anciana sólo recibiera sin antes haber perdido. Ella no recuperaba un capital invertido, sino que recibía lo que otros corrían el riesgo de perder y además les cobraba los intereses por adelantado aún quedándose ella con el objeto empeñado.

Disgreción: En mi anterior escrito sostengo que para Dostoievsky la escritura es el instrumento, acto por el cual logra cambiar su posición subjetiva.

A partir de Crimen y castigo aparece un nuevo indicio: él logra contar, constituirse en "reo" por una culpa no condenable por la ley objetiva, por lo judicial, pero para la que él parece necesitar recibir alguna pena que nombre su delito, que lo acote, que le de paz.

De hecho Dostoievsky siempre vive en el filo de lo legal. Sus deudas impagables, su deuda al zar, hacerse cargo de lo que su hermano al morir le deja en falta, su complusión al juego. Todas parecen sustituciones de La deuda, su deuda moral por haber "deseado" la muerte del padre avaro y severo y su impresión de que los campesinos que lo mataron habrían tomado la letra de su culposo deseo parricida. En los Hnos Karamazov se tramita más del lado de lo real de la culpa y en Crimen y castigo (cronológicamente anterior) el sentimiento de culpa.

Podríamos pensar que en toda su obra, como en un análisis lo primero que aparece es el senti- miento de culpa

Por lo tanto si análisis y creación tiene un punto de encuentro éste supone: travesía del fantasma, encuentro con lo que insiste desde lo real, posibilidad de su trasmutación vía nuevos significantes.

Freud nos entregó esta significación posible: Tragedia: trauerspiel: juego de duelo.

No se renuncia fácilmente a las formas de descarga pulsional, lo que se logra, en el mejor de los casos es trasponer, permutar, movimiento que implica una pérdida: posibilidad de negociación desde la ley del deseo vía significante. Por lo tanto orden sustituciones.

Volviendo a nuestro personaje Raskolnicov: hace un pasaje al acto, caída de marco fantasmático, pero la angustia... lo que sí aparece es el dolor en el cuerpo, su enfermedad es relacionada por él como aquello que habla de su culpa.

Raskolnicov pasa de estudiante a asesino. Del sentimiento de culpa porque hermana y madre perderían su dignidad por mantenerlo a él en situación privilegiada a asesino que no puede dar cuenta de su acto.

Si "...el superyo es el resultado de la hostilidad de la ley de la cultura que como íntimo extranjero comanda la subjetividad desde sus imperativos hostiles (Freud) o de goce (Lacan)..." (1) Raskolnicov es un paria, un rechazado de su cultura, la ley se articula en su subjetividad desde este marco de extraterritorialidad.

Tras el pasaje al acto, sólo se presenta como reo ante la mujer que lo ama con devoción. Sólo a ella declara, cuenta y da cuenta de su acto a través de la palabra. Sólo después puede dirigirse al fiscal y declararse culpable. Aún así, describe lo hecho, se horroriza, pero no encuentra realciones entre lo que hizo y alguna causa posible.

Algunas citas justifican la afirmación de que en Raskolnikov no habría asentimiento subjetivo. Dostoievsky nos dice:

> "todo*, hasta su crimen, su condena y deportación le parecían un hecho exterior, ajeno, no relacionado con él"*
>
> *"... él ni siquiera sabía que la vida nueva no se le habría de dar gratuitamente, sino que tendría que comprarla aún cara, pagar por ella una gran hazaña futura..."*
>
> *"todo tiene dos caras..."*
>
> *"Se preocupaba que nadie en el juzgado lo mirara particularmente mientras esperaba"*

El fiscal llega a decirle "... *sino... sino voy a pensar que Ud. está enojado y ¿sobre qué lo interrogaría yo?"*

Raskolnikov intenta confesar e intenta ocultar su autoría del crimen:

A la noche siguiente de realizar el asesinato vuelve al edificio y comienza a gritarlo y pide que lo lleven a la comisaria

En el juzgado saca él mismo el tema a Porfirii (el fiscal)

En la reunión en el bar con su amigo y los demás del juzgado, se incomoda porque lo refieren como autor del crimen pero a la vez no puede dejar de sacar el tema.

El crimen: Antecedentes

Comienza como fantasía, ensueño o desvarío. "*... en aquel tiempo no creía demasiado en aquellos sus desvaríos y sólo se excitaba con ellos por una escandalosa temeridad inútil, pero seductora. Pero, ahora ya, al cabo de un mes, empezaba a mirarlos de otro modo y a pesar de todos sus desalentadores monólogos respecto a su inercia e indecisión, se iba acostumbrado, casi sin querer a considerar aquel ensueño escandaloso como una empresa, aunque todavía no creyese en ella él mismo. Ahora iba, incluso, a ensayar su empresa, y a cada paso que daba acrecíase más y más su emoción*."

Describe el lugar del crimen "*Así suelen ser las casas de las viudas viejas y malas*"

Reflexiona sobre su idea: "*...que repugnante es todo esto! ¿y si se me ocurriera semejante horror? ¡Pero de qué basura es capaz mi corazón! eso es principal: ¡sucio, brutal, ruin! Y yo, durante todo un mes...*"

Conoce a un exfuncionario borracho y quebrado: Marmeladov, este encuentro lo afecta le impresiona lo que le escucha decir: "*cuanto más bebo, tanto más siento. ¡Bebo porque quiero sufrir doble!*"

Más Tarde Raskolnicov se enamora de la hija de Marmeladov, Sonia, ella se prostituyó a pedido de su madrastra y con el consentimiento de su padre. Esto lo convoca a decir: "*Ah Sonia! A que oficio te han puesto. Es que ellos se aprovechan. Y, al fin, se acostumbran. Lloraron; pero acabaron por acostumbrarse. A **todo se acostumbra el bellaco***"

Su madre le envía una carta "*... tú sabes bien cuanto te quiero yo; tu eres nuestro único hijo, para mí y para Dunia (la hermana); tú lo eres todo para nosotras, toda nuestra ilusión, toda nuestra esperanza... Yo misma estaba desesperada a comunicarte la verdad no me atrevía, porque te habría hecho muy desgraciado y te habría puesto en un estado de gran irritación y disgusto **¡ y qué hubieras tú podido hacer? Pues correr a tu perdición...”***

Ahora Dunia se sacrificaría para que él pueda relacionarse y ser el ayudante del esposo, y pueda retomar la universidad etc.

Nos dice el autor: *"La carta de la madre lo había mortificado*"

Raskolnikov se hace miles de preguntas acerca de cómo podría él prohibir a su hermana ese matrimonio por dinero, se pregunta qué podría ofrecerles él como para prohibirlo y "*... Así se atormentaba y se irritaba con aquellas preguntas, experimentando también cierto placer.... Saltaba a la vista que ya no se trataba de apesadumbrarse, de sufrir pasivamente, con sólo apreciaciones acerca de lo insoluble de aquellos problemas sino de **hacer irremisiblemente algo**, y en seguida, y cuanto antes. Fuese lo que fuese, había que decidirse a algo, o...*"

> "*... un mes antes y hasta la noche antes (de la carta) era tan sólo un desvarío, mientras que ahora... ahora surgía, no como un desvarío, sino como una apariencia nueva, en cierto modo amenazante y en absoluto desconocida y así mismo lo reconocía él... Afluyó la sangre a su cabeza y se le nublaron los ojos*".

Así vemos cómo el *culpable mueve al criminal.* Luego del crimen Raskolnicov comprueba con asombro que sólo su cuerpo nombra el apesadumbramiento por el acto, mientras que él experimenta un gran alivio, una especie de raro placer. *El criminal satisface al pecador.* En el resto de la obra nada nos permite conjeturar que se le formula alguna pregunta acerca de su crimen. Por el contrario, reclama reconocimiento por su crimen, dice que con todo lo sufrido en el acometimiento merece ser reconocido, como Napoleón o tantos otros que a pesar de no haber cometido un sólo crimen como él sino miles y miles son vanagloriados por los pueblos.

En este punto podríamos tomar lo que Freud nos enseña en "Los que delinquen por sentimiento de culpa" : "*...tales fechorías se consuman sobre todo porque eran prohibidas y porque a su ejecución iba unido cierto*

alivio anímico para el malechor. Este sufría una acuciante conciencia de culpa, de origen desconocido, y después de cometer la falta esa presión se aliviaba. Por lo menos, la conciencia de culpa quedaba ocupada de algún modo". Ocupada podría pensarse como aquello que pone letra a una culpa muda que preexiste al acometimiento de la falta. La falta preexiste al acto. La conciencia de culpa entones no procede de la falta sino que la falta proviene del conciencia inconciente de culpa.

Entonces: "¿De dónde proviene ese "oscuro sentimiento de culpa"? Freud nos dice que brota del complejo de Edipo: matar al padre y tener comercio sexual con la madre.

Entonces nos es dable pensar que lo que la carta de la madre promueve en Raskolnicov no es más que poner letra a esta culpa muda, la de sentirse culpable por ocupar este lugar de objeto hiperamado por la madre y la hermana, capaces de entregarse a la mentira, el comercio amoroso etc. sólo por salvar al hijo de la miseria y el fracaso? Freud nos señala que pensar así las cosas nos podría " proporcionar a la punición un nuevo fundamento psicológico".

Tal vez se refería a que a través de ella Raskolnicov, buscó la punición para poder nombrar esa culpa acuciante que lo martirizaba y lo mantenía enfermo.

También a través del sueño podríamos pensar la función paterna como fallida:

Extraño sueño que tuvo Raskólnicov. "*...Soñó su infancia allá, en el pueblo. Tenía siete años, e iba de paseo un día festivo, al caer de la tarde, con su padre, más allá del pueblo. Estaba el cielo gris, el día era sofocante, y el lugar, exactamente el mismo cuya visión guardaba en su memoria; más todavía: en su memoria lo ve más borroso que ahora en sueño. La ciudad se muestra abierta como la palma de la mano.; en todo aquel contorno, ni el sauce blanco; allá, muy lejos, casi en el mismo filo del horizonte, negrea el bosque. A algunos pasos de distancia del último huertesillo del pueblo hay una taberna, una gran taberna, que siempre le había hecho una impresión de antipatía y hasta de susto cuando pasaba delante de ella con su padre. ¡había siempre allí tanta gente; vociferaban, reían, lanzaban improperios con todo alboroto bebían tan excesiva e inmoderadamente y habían en ella riñas con tanta frecuencia!... en torno a la taberna veíanse siempre, dando traspiés , unos tipos borrachos y feroces...Al encontrarse con ellos, apretujábanse fuerte contra su padre, y todo el temblaba*." El no dice haber odiado a su padre, pero describe su cobardía, por no intervenir en el asesinato de la yegua... nada hizo, primero no logró sostener al niño, luego se perdió entre la gente hasta que reapareció cuando ya el asesinato había sido cometido... Describe su desolación y un profundo sentimiento de desamparo.

Algunas conclusiones preliminares:

Raskolnicov reniega de su acto. Dimensión de imposibilidad entonces, de poder significarlo como propio. No logra nombrarlo como propio y sólo logra ahogar la pregunta en repetidas formas de enmudecerla vía sufrimiento corporal, dificultad para establecer lazos sociales, abatimiento y ajenidad de una situación que sólo concierne a su cotidianeidad: "...tener que permanecer en Siberia hasta que el calendario indique que "eso" terminó". Eso a lo que no puede sustantivar en tanto no ha trascendido los límites objetivos del cumplimiento de una condena sancionada por otro, el fiscal Porfirii.

Es pertinente en este punto describir la intervención del juzgado en el develamiento de la " verdad" sobre el crimen. Quien lleva a cabo la investigación tiene un interés personal en las conceptualizaciones de ese momento acerca del perfil del criminal. Y se lo comunica a nuestro protagonista, casi como quien comparte sus conocimientos con otro, también interesado en el tema. Raskolnicov había escrito un artículo en el que también teorizaba sobre la personalidad delictiva.

Cabe una pregunta: ¿Cómo podría haber intervenido un psicoanalista en este caso?

Freud propone la construcción como modo de intervención sobre lo que ha sido renegado, propone construir una ficción verdadera. La verdad no estaba allí sino que podría producirse como lugar al ficcionalizar lo real. Entonces una posible respuesta es que frente a esta marca de que lo imposible a golpeado al sujeto se dé paso a la ficcionalización. Abriendo así un espacio donde eso que no tiene nombre devenga discursividad.

Se trataría entonces de una creación más que de una traducción. La verdad no está allí para este sujeto. El se sostiene en el sostenimiento de una contradicción que paradojalmente no le hace contradicción, casi como el niño que reniega de la percepción a la que impone su creencia en la universalidad del falo. Las dos proposiciones no entran en contradicción a condición de mantenerse separadas. Cada una se afirma en la expulsión de la otra. Manera que anula el modo mismo de lo imposible.

Creación y traducción, ambas son posibles modalidades de intervención. La segunda coincide con la que el fiscal intenta construir el caso, él dirige su investigación por la vía del conocimiento previo. Su pregunta es cómo es un delincuente, a partir de ella indaga al posible autor del crimen, indaga coincidencias. Esta técnica no es privativa del saber judicial, también la encontramos en ciertos abordajes psicológicos. Marcelo Pasternac lo describe como "*...una práctica en la que el psicoanálisis termina por consistir en una especie de transposición de un lenguaje manifiesto a otro supuestamente latente que el paciente suficientemente adiestrado terminará por manejar por su propia cuenta como en una traducción simultánea, un lenguaje superpuesto, sin movilidad de la problemática que lo condujo a la búsqueda de un tratamiento analítico...*"

Conclusión:

Nuestro protagonista sólo accede a cometer su falta dos veces. En tanto culpable que actúa y mueve al criminal, y una segunda vez como criminal que satisface al pecador. Su padecimiento no logra acortarse. No logra realizarlo por tercera vez, no puede posicionarse como responsable que interroga al criminal. No hay asentimiento subjetivo en tanto el culpable y condenado por el Derecho no accede a subjetivar su acto, responsabilizándose por él. Queda a mitad de camino.

Sujeto a merced de un foro externo, del que recibe una sanción a la que no puede dar otro sentido, que el sinsetido de la ajenidad.

Por lo tanto la intervención fallida, sólo alcanza una superficie que no excede lo manifiesto, no ha promovido el atravesamiento por parte del criminal de las intersecciones de su decir, así no deviniendo "reo" se le niega el acceso a lo "profundo" de su acto, a la asunción subjetiva de su culpabilidad. Movimiento que implicaría el pasaje del "paria" a la posición de sujeto del acto criminal con respuesta a lo social. Sólo deviene condenado por un crimen objetivado por el discurso jurídico, ajeno a su foro interno. Culpa no inscripta en los desfiladeros de la ley que sólo se reitera una y otra vez a través de la mortificación de un cuerpo sufriente.

Dostoievsky nos advierte de ello cuando dice: "... *él ni siquiera sabía que la vida nueva no se le habría de dar gratuitamente, sino que tendría que comprarla aún cara, pagar por ella una gran hazaña futura...*" Hazaña coartada, no realizada. Lo que para Hegel sería impedir el ejercicio del derecho que se tiene en tanto ser racional. Desde el psicoanálisis podríamos pensar esta hazaña como acto impedido, imposibilidad de subjetivar el crimen por lo que la sanción sólo es leída como venganza del otro por lo que él ha realizado. Néstor Braunstein señala: "*... la abyección de la pena no subjetivada no puede hacer otra cosa más que el enfrentamiento especular entre dos imaginarios*".

Raskolnicov queda entonces como sujeto " detenido", no sólo por estar privado de su libertad sino por estar "impedido" en su interrogación sobre su acto delictivo, sobre sus apuestas inconcientes, trabajo – que como el del sueño- le permitiría acceder a su posición de sujeto y reestablecer el lazo social, en tanto el castigo operaría así como un derecho a ser reconocido por el otro y desde el otro. Castigo humanizante. La hazaña impedida, con la que se podría haber "pagado" con moneda significante y que en su lugar se paga reiteradamente con el descarnado padecer de un cuerpo sufriente.

Bibliografía:

Gerez Ambertín, Marta: "Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico"

Dostoievski Fiodor: "Crimen y castigo"

Ortega Bobadilla, Julio: "Dilemas conceptuales alrededor del actin out y un modelo lógico de solución al problema"

Pasternac, Marcelo " Del das Unbewusste de Freud a L´une bévue de Lacan"

Freud, Sigmund. Obras Complestas Amorrortu: " Fetichismo" y " Construcciones en el análisis"

De las culpas de Icaro

Jorge Garzarelli

Como nos estremecen los clamores del pájaro:
cualquier grito creado!

Pero los niños ya, jugando a campo abierto
pasan de largo con sus gritos junto a los clamores reales.
Clamores del Azar.

Rilke (1)

Todos sabemos que elegir una forma de escritura es un circuito imaginario ya que esa ilusión yoica de ejercitar la voluntad nos condena al destierro de lo verdadero. El texto hablará por sí mismo aún cuando le impongamos una forma consensual que en su adaptación a lo social sugiera alguna defensa; no obstante el mismo no vacilará en decir de su goce en el que sin pedirnos autorización nos incluirá en un vedettismo contaminante y atrayente. En este caso el tema propone de pleno, esa incertidumbre de una clínica ante el goce. De aquí que esta presentación inicial bordee lo así llamado perverso.

Si el mundo es una selva de signos… y "poseer el hilo es poseer la unidad, lo que enlaza las cosas unas a otras" , intentaré resumir algunas ideas respecto de un analizando de 38 años, derivado por un abogado que lo defendió de un delito caratulado "Asalto y robo a mano armada-Asociación Ilícita" y que habiendo cumplido una candena de tres años (el 50% de una original de seis), registró "buena conducta" y queda en libertad condicional. Durante el tiempo de su cárcel lo que muestra como relevante son sus relaciones homosexuales con el "jefe" de sala, señalando además haber sido atendido con notable ternura y protección por parte del "violador". El imperio de la homosexualidad en las cárceles es un "hecho" conocido y lamentablemente "aceptado" en esa sociedad en la que el terror por la muerte y las heridas profundas en términos físicos, acercan a los condenados al territorio del dolor psíquico sin más y como inevitable. Los territorios son marcados en una forma casi animal.

Juan confesó su delito por lo que ese asentimiento subjetivo, clave para que se establezca alguna verdad en criminología, lo condena. Es condenado por Eso tan obscuro como pródigo que se derriba en ideales culpógenos. Eso que se presenta con una escenografía tán irreal como tán humana, en la que Juan da el pie sobre lo que el mismo desconoce. Eso que acompanado desde la vizcosa tensión superyoica, se alivia en cuanto comete el robo, según sus propias palabras: "Feliz de haber terminado así la historia". Historia que continúa. El hecho mismo de haber cometido el robo en asociación con otras personas tocó la identificación que lo tranquilizaba.

Juan se asombró al ver su deseo supersatisfecho de un solo golpe. Lo que el buscaba en el otro es lo que posiblemente deseaba encontrar en el mismo y viceversa. *Redoblamiento del Deseo.*

"Fuí feliz" dijo y resonó en mi aquello de que la felicidad es una suerte de compleja geometría del deseo humano, ya que solo el humano puede ser feliz.

El perro que mueve la cola (creemos) nada sabe de símbolos.

No obstante considerar nuestro hombre que su delito estaba justificado desconoce la causa. Sabía que el robo está prohibido y penado, sin embargo su ejecución le había traído algún tipo de alivio psíquico.

El sentimiento de culpabilidad, habría existido antes de cometer el delito?

Si es así, Edipo estaría aguardando y cercana a él, esa Esfinge que Juan relata era su madre, la que escudrinaba, auscultaba, preguntaba, perseguía, castigaba. El más habitual de los castigos en su infancia era ser encerrado en una habitación de servicio obscura por largo tiempo y sin comer. Cuanto de metonímico encontramos entre esta escena y el encierro penal. Cuanto del mandato materno hay entre las

esposas y sus manos atadas cuando su madre lo descubre masturbándose. ¿Buscó este hijo un castigo al estilo de ella? Conocemos que la repetición es florida en sus cometidos! Juan en su búsqueda de alguna madre dice: "En A. encontré la madre que me faltaba". A. es la asistente social del instituto carcelario con quién periódicamente Juan se ve y sostiene una profunda relación de afecto.

No obstante, observamos a Juan en un laberinto que inevitablemente lo conducirá al Minotauro, semblante de un padre amenazante que lo remitirá al espejismo en donde la castración se repite incansablemente, de tal modo que no existirían las diferencias. La "verleugnung" jugará su enigmático y obscuro cometido

Cuando Juan dice: "no puedo mirar los ojos de mi padre… ya el solo pensarlo me aterroriza" ; su padre será esa Medusa que también indiscriminadamente petrifica a su madre. Estatua ésta construída con palabras legendarias. El mito aquí declara su vigencia. La castración también la porta Athenea quién se encuentra envuelta extranamente en su propio producto.

Juan recuerda: "…la noche que él me violó…todos miraban, yo, yo tenía los ojos cerrados". Recuerdo yoico, encubridor, que estara representando una resistencia central a la disolución del síntoma. Verguenza que cubre su rostro cuál máscara siniestra. Ese recuerdo es respetado por su posible proyección hacia algún final. Esta como toda máscara pide insistentemente ser retirada, pero el tiempo de las construcciones y de las interpretaciones no coincide con ninguna cronología teórica. Cómo decirle a Juan que para él su alivio es porque su delito es inmensamente menor que el matricidio subyacente? Cómo proponerle el saber acerca de un severo superyó (que en una perversa asociación con el ello), obliga al desplazamiento del instinto con una relativa satisfacción que está encaramada al estatuto del goce, ese supérstite de Thánatos?".

Comprenderá Juan que su Edipo se presenta en negativo como las antiguas placas de fotografía? Qué el Edipo clásico quedaría invertido generando la retorcida figura de:

matar a la madre: ?
gozar al padre

¿Conocerá acaso que el intenso deseo de amar a su padre solo se soporta bajo la condición de que su madre sea retirada de este mundo?

Una madre como la que Juan presenta poco lugar habría dejado para el amor de su único hijo, ya que Juan nació de "casualidad". "Vos deberías haber sido abortado" – "Viniste a entorpecer la relación con tu padre". Frases tanáticas que junto a actos contiguos y consecuentes, fueron incentivando e incrementando el odio del hijo por esta madre, el que solo amengua cuando es vista en el cajón mortuorio a los 32 años de Juan, ante el que sonríe irónicamente y sin el menor atisbo de tristeza. Esta fenomenología seguirá otros rumbos. El Destino que siempre está detrás de todo tiempo, que siempre es pasado, marcará las huellas a seguir por el hijo.

Si a la idea obsesiva de tirarse desde el noveno piso de su departamento de un edificio (como muchos otros) construído por su padre, quién es ingeniero civil y posee empresa de construcciones, le anadimos la compulsión de robar carteras de mujeres en forma violenta, con lo cuál o se mata o vuelve a ser condenado aumentando los tres anos pendientes, no nos sería difícil reconocer que, vivir para Juan es casi insoportable. El alivio por ser culpado ablandaría la rigidez cadavérica de la estructura que sostiene el síntoma. Estaría protegido por el castigo y además se encontraría con su "partenaire" el que le prometió aguardarlo para seguir amándolo.

Es Juan quién por consejo de su abogado defensor, solicita análisis. La incomprensión de sus actos: "no se porque lo hice ya que el dinero no me hacía falta", no en poco contribuye a su angustia. Su ignorancia al respecto no deja de hacerlo inimputable frente a la ley y a una psiquiatría cómplice y subordinada al orden jurídico que desconoce la profundidad y vigencia de Edipo y el sentimiento de culpabilidad.

Yo por las dudas "creo" fervientemente en sus síntomas, ninguno de ellos que pueda ser llevado a la realidad es conveniente para un análisis. Creo que aún se sostienen como transacción, pero en un sujeto con hábitos transgresores, hasta el mismo síntoma puede ser destruído. La emergencia de la pulsión en su forma radical, primitiva y elemental que evoca a la muerte o a su substituta, dejaría poco espacio para

cualquier maniobra terapéutica. "El impulso crece hasta el deseo, el deseo hasta el anhelo, el anhelo hasta un ansia incontrolable y el ansia (con gran pesar y mortificación del que habla), desafiando todas las consecuencias, es consentida". Virtuosa descripción que pertenece a Poe, escrita en 1837 en el "Demonio de la Perversidad".

La presencia de ese superyó que, como figura obscena convida a nuestro Icaro a gozar, siendo ésta una invitación inexcusable, haría que su fantaseado suicidio sea una forma perfecta de sacrificio. La unión con su madre en el cielo acabaría con ella y él quedaría ofreciéndose eternamente en este mundo a ese padre (Moderno Dédalo), creador de altos edificios.

Ese padre que fue sustituído por E. como un ideal yoico que urgía ser satisfecho en ese obscuro masoquismo, recibiendo el puntual castigo de una religión diabólica y con él, el cumplimiento de aquella pasión respecto de su padre. El violador y Juan mostrarían las dos caras del dios Jano. No obstante la culpa marca el derrotero consecuente, ser homosexual tiene algo de atrayente y de siniestro, sus propias asociaciones lo llevan a que, en el desear al padre, la madre hace obstáculo. Una sola intervención mía lo llevó a anudar su muerte a sus anteriores deseos de venganza por el desamor que devino desde ella. Un acto fallido, nos permitió aclarar aún más este sentimiento: "No se si siento odio u odio…por ella, quiero decir, siento odio o amor por ella, no sé…a hora que ella está muerta no tengo que pensar en esto, pero lo que digo me tranquiliza". Este "lapsus" que bien podemos homologar como texto automático brotado desde una brecha fortuita del inconciente, mostró un deseo que se alimenta con el obstáculo que se intenta salvar.

Juan deja huellas tras de sí, las que actúan como "Zeitmarken" que remiten a su sobre lacrado en el que se conserva intacta la prodigiosa novela que en tanto reprimida define a un intento imaginarizado de síntesis yoica. Su firma compulsa a lo anal y de aquella a la muerte solo merodea un rastro que intenta la reconquista del padre aún en esa fantástica aventura que enerva su síntoma, metáfora que por intermedia y transitiva no concluye, obstinada en su extranamiento. Síntoma que, cuál extravagante estructura, se hace clara a la luz de la lectura de la realidad sexual que la sostiene y produce

Juan, exiliado en sus síntomas que cual tierra de nadie, desconoce latitudes y meridianos, observa asombrado a este convidado de piedra que le habla (nos habla), el idioma de las estatuas.

Su otro síntoma (de haber dos), esa sed de vagar al encuentro con las carteras, se le aparece gratuito y fortuito. Al respecto dice: "Una mujer sin cartera no es totalmente femenina…y es más…hasta me parecen odiosas y ordinarias…lo que ocurre es que al mismo tiempo me tranquilizan porque no siento la necesidad de arrebatárselas. Sólo me interesa esto, la sorpresa que tendrían de que alguien, bueno, en este caso yo, les robe su bendita carterita…" Juan conoce el tema del confrecillo?

Este se tratará de un síntoma que entre mágicas bambalinas refiere a evanescentes escenas, una detrás de otra cual prototípicas pitonisas todas sentadas al borde de un Delfos oracular que sugiere ese Real más allá de todo principio. Real que no desborda. Su inmutabilidad lo hace el objeto de todo deseo, hijo que de el proviene. El síntoma aquí será por entonces, su investidura transaccional y nada más que eso.

Del otro, del síntoma errático de Icaro he hecho hasta ahora un lugar intocable porque a mi juicio sostiene una vida. Impresionante lazo de Eros y Thánatos que entretejidos en el texto de estas dos leyendas nos permiten pensar en un más allá de las nuevas transposiciones. Me refiero al gesto de amor que deberá ser soportado para que el mito sea inscripto solamente en hojas de papel, estas que testimonien la imposibilidad actual de una interpretación desanudante. He aquí una fusión del Borromeo inevitable y atemporal en la que se sostiene el deseo de ser analista.

Alguna vez asoció que tirarse desde ese balcón (no otro), era caer rendido, sometido, tener que pagar y saldar una deuda con la vida. Asociación que inminentemente lo ligaba a la angustia que de contínuo participa en su vida con implacable sagacidad y adhesión

Juan emprende una elaboración regresiva que lo interna en su propio mito a esta altura deformado por una escena optativa que nos permite vincularlo al mismo. Mortalmente la Esfinge la propone la inmortalidad. Debe morir para unirse a su madre. Debe unificarse con la devoradora tebana que brilla en el cielo. He aquí el mito de Gea invertido, ella que acoge a sus hijos siempre como Tierra lo recibirá en su seno

celestial. Urano femenino. Esta idealización estará subordinada a su pulsión de muerte en cuanto agresividad constitutiva, "causa eficiens" para romper su cuerpo con esa violencia propia del abismo en que se aloja la imago de su madre mortal. Mientras que su padre es de carne y hueso, tentador, tocable aunque severo e intimidante, su madre es, (era), hierática, sacra, fría e inalcanzable. Representaciones que no cesan de penetrarlo, tallarlo, evocarle al cuerpo fragmentado que debe llegar a ser para poder ser más allá del síntoma mismo.

¿No son aquellas imagos las que estálticamente proveen los resortes deuterotípicos de la identidad?

Como un ángel (sin diferencia), Icaro vuela desnudo hacia la eternidad!!!.

En este caso Narciso (su narcicismo), halla un doble que como tal emerge siniestro por semejanza y angustiante por definición, ya que en el mito de Icaro el espacio ilusorio donde se desarrolla el estatuto de persona es una máscara de agua obscura y pesada. De continuar el paralelo, Icaro muere, un mar lleva su nombre.

No es acaso el mar, la madre? Su padre, constructor de Babeles, proveerá la infinita escalera desde la cuál Juan continúa sin llevar al fin, la parodia de un autocastigo que parece demandado desde el goce mismo.

Si algo en mí resuena con significantes temerosos será por mi convicción de que el Destino es la poderosa proyección de sobredeterminación del Otro. Sus anhelos remiten a la castración de los mios. Corte de la palabra ante el abismo de lo Real.

El profético Freud nos recuerda que "es harto peligroso que la realidad llegue a cumplir tales deseos reprimidos". (Freud, 1930)

Si lo irreal insiste siempre desde dentro, diremos que lo real tiene una existencia propia-foránea e imposible de aplazar, excepto en la sustitución de lo loco por desconocido.

Solo me queda desconstruir con una pesante levedad la desproporcionada confianza en el poder de sus ideas, es decir, desvincular lo mágico de su realización en donde Juan Icaro es pivote de esa enigmática mitología egipcia que a su vez proveyó a nuestra tradición judeo-cristiana con sus características animistas. Juan estaría sosteniendo la superstición de una mística del crimen total, pero como todos sabemos los crímenes son solo parciales como la pulsión misma. El crimen total es un absurdo absoluto.

La hipótesis que se me imponía una y otra vez: "Delincuente por sentimiento de culpabilidad", lo que al mismo tiempo me encerraba en la tranquilizante ficción diagnóstica, hacía obstáculo al despliegue de ambos deseos en análisis. Toda la metamorfosis de Juan era un desafío para cualquier hipótesis de trabajo que deviniese de S.S.S.

Como una escena era siempre la ilusión de una otra escena, las fuerzas de esas imágenes no debían influir sobre mí, sus sugerencias debían ubicarse en los indefinidos puntos suspensivos de cualquier intervención. Suspender juicios fue La Norma. Frente a esta mitología me permití enamorarme del contenido y dejarme capturar en esa atornasolada red de significantes que constituían un peligroso discurso. Juntos podríamos volar sabiendo uno de los dos que la polisemia de los síntomas es la **Gran Trampa.**

Bastaba darme cuenta en principio que, un derivar entre los sujetos de los significantes (uno para el otro), era reversible y que aquí, el camino de ida era idéntico al camino de vuelta, por lo que la deriva entonces, no generaba angustia, sino una erótica expectación.

Por esto encabalgo escenas:

- "La mato para quedarme con él".
- "Ella muere indiferentemente, su muerte no cambió mi mundo".

Monto una "regie":

- Por debajo el Alter Vigia talla la obra maestra de una culpa sigilosa.
- Deviene el acto tranquilizante en donde todo sucede como si Juan no fuese responsable ni conciente.

Anado luces cambiantes:

- La cárcel, el gozo y el dolor hermanados.
- Papá-Medusa y sus penetrantes ojos.
- La desgracia de ser un buen recluso.

Y sonidos sacrílegos:

- El volar y el manoteo.

Todo esto, sobre un fondo crepuscular donde Edipo viejo e impotente, cegado, va cayendo lentamente desde su trono de Tebas.

El Deseo se apronta a dirigir el Drama, por lo que Juan con alguna esperanza es llevado al "tempo" analítico.

Todo se ha desplazado a un afuera que gordianamente enlaza fantasías, síntomas, inhibiciones, carteritas femeninas, suenos y esa mitología que, anhelante (como si el todo fuese posible), pide ser completada en un vuelo sin retorno a cualquier parte del insensible Universo.

Buenos Aires, Noviembre 2001

Psicoanálisis y adicciones

Presentación

Norma Ferrari

En esta sección incluimos tres trabajos que se ocupan de la cuestión de las adicciones, tomando diferentes aspectos de esta problemática que promueve constantes interrogaciones para el psicoanálisis.

Estos artículos, con vías de entrada diferentes, coinciden por momentos en los puntos puestos de relieve: la consulta cuando se pasa un límite, por ejemplo en la sobredosis; la pregunta por el lugar posible para el analista; las adicciones como una manifestación del malestar en la cultura, entre otros.

Diferencias y coincidencias que en la lectura permitirán recortar aquello que, de la clínica de las toxicomanías hace obstáculo, a la vez que se podrá ubicar la singularidad de cada uno de los casos propuestos, con su propio orden de dificultad.. .

En **El tóxico como remedio**, ***Silvia Cislaghi*** comienza formulando preguntas que perfilan el estatuto de la clínica de las toxicomanías: ¿cuál es la especificidad del psicoanálisis respecto a las psicoterapias? ¿Se puede considerar a la droga como un objeto? ¿Cuál sería su estatuto?

Respecto a éstas y otras cuestiones, propone construir para el sujeto el lugar de la x, del enigma que permita desarticular la fijeza respecto al objeto y al goce.

Si la presentación supone un exceso de ser, a la vez que un exceso de la sustancia, el trabajo analítico se orientará a producir la desidentificación respecto a los significantes del Otro y a una forma fija de goce..Es el fracaso y no el éxito de la droga, lo que precipita al sujeto hacia un goce mortífero, al cual la autora propone como barrera para un goce más mortífero aún.

El artículo finaliza con un recorte clínico que, a la vez que puntúa ciertos momentos ligados a las intervenciones del analista y a producciones del analizante, deja abierta una interrogación que podría extraerse de una frase del propio analizante: si para él hay un amo perdido, si de un amo perdido se trata : ¿cómo se situará ese sujeto?

En **Urgencias en la clínica de las adicciones**, ***Sergio Staude*** plantea la pregunta por el lugar del analista en la urgencia en la clínica de las adicciones.

La intervención del analista es planteada articuladamente con la formulación de la interpretación, considerada como aquello que genera un espacio y un tiempo que alojen un decir, en relación al cual situar la urgencia.

Se sirve de los momentos del tiempo lógico como una suerte de ordenador para pensar lo que está en juego en la urgencia fundamentalmente, pero también en el transcurso mismo del tratamiento: la angustia que se torna insoportable, la adherencia a un modo de goce, el fracaso temporario del fantasma, la inhibición, el acting out, el pasaje al acto., operando en formas diversas en la estructura neurótica y en la perversa.

Staude plantea como cuestión central en el posicionamiento del analista al acto de presencia de éste suscitando al objeto como causa.

En **La clínica psicoanalítica en la drogadependencia**, ***Emiliano del Campo*** toma como apoyatura conceptual los aportes de Claude Olievenstein, en particular su planteo de la existencia de una estructura pre-adictiva; la fundamentación lacaniana de una estructura pre -psicótica y los aportes de Juan D. Nasio, en particular su concepto de forclusión parcial y su trabajo sobre las versiones del objeto a.

Del Campo plantea efectuar una diferenciación precisa entre la adicción y el consumo de drogas y en ese trayecto produce una crítica respecto al modo de abprdaje de las "terapias educativas" que son utilizadas con frecuencia en las comunidades terapéuticas.

Ubica el campo de la transferencia como espacio princeps para efectuar un diagnóstico preciso, relevando fundamentalmente la existencia de una estructura pre-adictiva que es a menudo inadvertida.

Basado en los planteos de Olivienstein, el autor recorta el problema que supone diferenciar la pre-psicosis de los síntomas del "drogadicto profundo" que implican cierta anterioridad de la estructura pre-adictiva.

Con un recorte clínico como apoyatura para el recorrido conceptual, el trabajo de Del Campo puede pensarse como un llamado a los practicantes del psicoanálisis respecto a la presencia de la estructura pre-psicótica en la clínica de la drogadependencia..

El tóxico como remedio
(Una clínica de las toxicomanías)

Silvia Cislaghi

La clínica de las toxicomanías ¿es un capítulo de la clínica psicoanalítica?

¿Es la droga un objeto? Y si es así: ¿qué clase de objeto?

¿En donde se encuentra la especificidad del trabajo que realizamos cuando el que viene a nosotros es un sujeto llamado toxicómano?

¿Estará esa especificidad en su acto adictivo?

¿Podemos decir que ese sujeto es un toxicómano antes de escucharlo, es decir, por lo que hace y no por lo que dice?

¿Se puede hablar de vacilación fantasmática cuando lo que los trae al análisis es en general el encuentro con un límite que implica la sobredosis?

¿Cuál es la diferencia entre nuestra posición como analistas y aquella de las psicoterapias, que comparten entre ellas y con los adictos imágenes y slogans sociales en relación al tema?

En un texto que se llama "El síntoma en la civilización", C. Soler hablando de las letosas, que son las fabricaciones de la ciencia, y que los define como los objetos que en esta época se proponen e imponen a los sujetos dice que : "El objeto es función de los discursos en acción, de los discursos que definen la civilización"... "Hoy es la ciencia la que gobierna nuestro deseo. El deseo del sujeto se encuentra al servicio del mercado", que es el de las letosas.

Según Baudillard hoy el sujeto en cuestión ya no es tanto el sujeto productor sino el sujeto consumidor.

En el texto citado C. Soler plantea que los toxicómanos, como también otros representantes de las nuevas formas del síntoma, hacen objeción de hecho al gran imperativo de consumir los bienes y de tener que ganarlos por la vía del trabajo previo.

A partir de esto yo me preguntaba si se puede pensar que la sustancia droga, que es una letosa por que es fabricación de la ciencia, pero que sin embargo va en el sentido contrario de cumplir con dichos imperativos, permitiría ubicar a las toxicomanías como un síntoma de la civilización.

Así mismo, por lo contrario, la toxicomanía de un sujeto toxicómano no es un síntoma en si mismo. Ya que cuando hablamos de síntoma en el sentido estricto para el Psicoanálisis., hablamos de la verdad singular de un sujeto. El objeto implicado en el síntoma es un objeto que no puede ser producto del mercado, que resiste a toda universalización.

Precisamente por ese motivo en un primer tiempo y de algún modo a lo largo del análisis de todo sujeto que se presente como toxicómano, será necesario deshacer la identificación a ese " Soy toxicómano", de modo que ésta se presente para el sujeto ya no como necesaria, sino como contingente. Y para esto es preciso tener presente que esa identificación alude a un conjunto de saberes y conceptos médico-legales y sociológicos, de los que ese sujeto hace figura de representante. Por lo tanto, el analista no debe desconocer la trama discursiva de la que se recorta la entidad toxicomanía.

Partiremos entonces desde un **exceso de ser**, del que da cuenta, por un lado esta presentación del sujeto, en términos de representante de una categoría recortada de los diversos discursos de la civilización, y a su vez el exceso de sustancia, por lo tanto también de ser, que aparece ya en el hecho de definir sus condiciones de existencia desde una condición de satisfacción. Para ir hacia la carencia de sustancia del sujeto, que implica la falta en ser.

Desidentificación entonces de significantes del Otro, que no son solo los significantes particulares de su alienación como sujeto, y desidentificación con una forma particular de goce que él ha abrochado a un objeto determinado, justamente para no saber de la incertidumbre de su posición como sujeto y de la contingencia del objeto.

Si el analista simplemente acepta esa identidad y esa satisfacción como nombres de ese sujeto, compartirá con él la misma posición de rechazo de saber.

La entidad toxicomanía, del modo en que es utilizada por la mayoría de los abordajes hoy, incluso algunos psicoanalíticos, tiende justamente a borrar todas las particularidades. Así como no es lo mismo el niño que en la villa inhala pegamento, que el adolescente que fuma marihuana antes de ir a bailar y encontrarse con el otro sexo en situación de seducción, que el ejecutivo que aspira cocaína para controlarlo todo y rendir al máximo, tampoco son iguales las modalidades que el consumo ha ido adoptando en las diferentes épocas hasta llegar a la que predomina actualmente, que aparece estando al servicio de responder a los imperativos del éxito social.

Si se ignoran todas esas diferencias mucho más se tenderá a abolir la dimensión subjetiva, al punto de ubicar a la droga como causa, con el beneficio que esto les aporta de tener una causa que no es desconocida, que no hace las veces de X del sujeto. Beneficio en términos de rechazo de saber para el adicto y su terapeuta.

Por eso el trabajo del analista debe ir hacia la producción de esa X, separándola de la sustancialidad de la droga. Se tratará de ir al caso por caso, y situar en cada uno la función que cumple el lazo con ese objeto peculiar, con esa sustancia, en términos, por un lado de la economía de goce del sujeto, y por otro, en cuanto su relación con el Otro del significante, es decir en la dialéctica entre el sujeto y el Otro. Ubicar el modo particular bajo el que se despliega para cada sujeto la función toxicómana.

En relación a la pregunta por el síntoma hay una formulación muy interesante de E. Laurent, donde el dice que se trataría de una "formación de ruptura", diferenciándolo del síntoma como formación de compromiso. Formación de ruptura con el goce fálico. O sea una formación que intentaría evitar precisamente la producción de un síntoma, el que implicaría la división del sujeto. Forma de fuga a la posibilidad de plantearse la problemática sexual, siempre atravesada por la castración, por la imposibilidad. Así la droga, al decir de Lacan en la única referencia directa que hace a la cuestión, es "lo que permite escapar al casamiento con el pequeño pipi".

En el caso se puede ver que "la sobrecarga" no podría ser pensada como un síntoma, por el solo hecho de que es una respuesta inmediata y eficaz que actúa como tapón a la pregunta por el deseo del Otro.

Tiene el carácter de una acción que se impone al sujeto, donde la determinación significante queda borrada por la presencia de una insistencia pulsional, o más apropiadamente seudo pulsional, de satisfacción silenciosa. Su parentesco con la obsesión es un tema que me interroga y estoy investigando (diferencia con el ceremonial obsesivo).

Tomando los términos de dependencia y abstinencia de los discursos que recortan este campo, es interesante observar el proceso de índole alucinatoria que aparece durante la abstinencia: "me gotea la nariz, siento gusto amargo en la boca, etc,", que, como todo proceso alucinatorio cobra la forma de los procesos primarios que procuran la identidad de percepción. El cuerpo se presenta en un campo alucinatorio que deja en suspenso al sujeto.

La dependencia, entonces deberá pensarse como la otra cara de este proceso, donde el consumo parece tener que ver con un intento de ligar algún aumento intolerable de la tensión. Si el cuerpo no alcanza a modelarse en las cadenas significantes, el tóxico prestaría un cuerpo y su falta cobraría la forma de una mutilación. Este fenómeno es correlativo al que se juega en el del miembro fantasma. Dolor del órgano ausente, como manifestación que se impone al sujeto.

De este modo, cuando ya no se trata de la búsqueda de sensaciones placenteras, las cuales llega un momento que ya no se producen, de lo que se trataría es de un "proceso de autoconservación". Función

toxicómana como remedio contra lo imposible de curar, como solución no sintomática, tal vez se puede decir pre-sintomática, porque el síntoma implica una transacción y esta estrategia subjetiva se sostiene en no aceptar transacción alguna, tratamiento del cuerpo como organismo, dispositivo de urgencia en una dimensión esencialmente económica.

Por eso este recurso cuando es eficaz no es abordable. Pero fracasa, y fracasa cuando lo intolerable no se cura con este "tratamiento", cuando el agujero que conduce a la angustia no alcanza a ser colmado con este modo de restitución, con esta prótesis narcisista.

Es el fracaso de la droga, no su éxito lo que precipita al sujeto a un goce mortífero.

Es por eso que la toxicomanía es un modo de goce, pero al mismo tiempo una barrera contra un goce más mortífero.

En ese sentido se puede inscribir en esa última vertiente lo que Carlos, el paciente al que voy a referirme en el Ateneo, nombra como "los pies en la tierra".

Dice también: "sin ella me voy, me meto en la tristeza y eso me lleva a la muerte". Goce de la tristeza del que la droga lo salva. Se puede ver aquí el lugar que ocupa la droga para él correlativo de este lugar de la madre para su padre, de quien dice ser los pies en la tierra para este. Sin ella su padre podría haber perdido todo. **El gana, ella invierte** parece ser la fórmula de la relación sexual que sí habría entre sus padres. Complemento perfecto donde "detrás de todo gran hombre, hay una gran mujer". Dama / madre que es condición de la existencia de este gran hombre. En ese punto la droga es un artificio, un remedio contra el goce de la tristeza y contra la posibilidad de enfrentarse a la castración (del padre).

La "autosuficiencia" como nombre que para el sujeto empieza a tomar valor de X, da cuenta de un posicionamiento subjetivo, y por lo tanto se inscribe en una articulación significante, que enmarca un espacio posible para el despliegue de la pregunta por el deseo del Otro. Punto de falla, que cobra la forma de una interrogación y se abre a vías asociativas.

SUEÑO

Creo que es a partir de un sueño, que como formación del inconsciente implica la posibilidad de una escena, es decir con una mediación fantasmática, que da cuenta de que empieza a abrirse esta dimensión enigmática del deseo del Otro.

Un padre-amo que lo podía todo demandaba el goce de su cuerpo descarnado "quiero la piel y los huesos".

En este sueño su padre mira a este cuerpo gozoso en la muerte. Pero en él, Carlos advierte que el precio de esta posición de objeto en relación al padre, es su destitución subjetiva. El silencio al que lo condena ("no podía expresar y eso me ponía mal"), como abdicación de su deseo, empieza a perder algo de la satisfacción que entrañaba. El soñar es, entonces, en sus mismas palabras otro recurso.

Ateneo Clínico

Carlos es un hombre de 35 años que, en el momento del presente recorte clínico se encuentra internado en una comunidad terapéutica que se ocupa de la rehabilitación de droga dependientes.

Está casado desde hace 12 años, tiene dos hijos.

En el momento de su primera entrevista en terapia individual lleva ya 6 meses de internación. En ésta relata que ha consumido cocaína durante 20 años, que en ese lapso trabajaba por su cuenta en una actividad relacionada con el trabajo de su padre y, paralelamente manejaba el negocio de la prostitución.. Dice "Nadie sabía de ninguna de las dos cosas, ni mi mujer ni mis padres. Yo siempre fui prolijo, anotaba cuidadosamente las mentiras que decía, a quién se las decía, las fechas, lo que había hecho en realidad. Todo, como si llevara una contabilidad. Para no pisarme".

Con respecto a la droga dice: "Yo nací en una época equivocada. Yo soy de la hidalguía y la caballerosidad, me gusta regalar poesías, flores, tratar a las mujeres como damas. La droga me permitió vivir en esta época, hacer las cosas que hay que hacer para vivir en esta época". Interrogado sobre las cosas que hay que hacer responde: "Trataba de estar en todo, corría de un lado a otro. Sentía una sobrecarga total, yo mismo me exigía y entonces necesitaba la sobrecarga de la cocaína. A veces ahora me gotea la nariz, siento el sabor amargo en la boca y le paso la mano a la mesa como si preparara una superficie para hacer las líneas. Es como si el cuerpo me la pidiera".

Si bien el tema de la prostitución aparece por un lado como un negocio rentable que le posibilitó a Carlos suficiente dinero para solventar el consumo de droga, por otro lado es motivo de extensos relatos donde Carlos exalta entusiasmado su tarea de "formar a estas mujeres", educarlas para que se vistan, hablen y se comporten como damas. A su vez, relata las dificultades de la familia de origen de su esposa: padre alcohólico, madre de moralidad dudosa, hermanos violentos. Dice: "yo no sé si estaba enamorado de Leticia, me casé para sacarla de ahí".

En entrevistas siguientes continúa hablando de la droga de esta manera: "Yo vuelo, escribiendo, pintando, leyendo. Con la blanca ponía los pies en la tierra. Sin ella yo me voy, me meto en la tristeza y eso me lleva a la muerte... Siempre anhelé morirme, por eso me ponía en el precipicio. Ahora no tengo apuro, sé que va a llegar. Una noche dormí en una bóveda, con cuatro cajones en un 2do subsuelo, sobre un ataúd. Dormí muy tranquilo, quería amanecer entre los muertos, no le tengo miedo a la muerte. Le tengo miedo a las cosas inesperadas, a las sorpresas, yo trato de prevenir todo". Le señalo: "Amanecer entre los muertos es el único modo de garantizar que al despertarte todo va a estar igual". En ese momento se angustia y responde: "Es cierto, yo tengo miedo al despertarme todos los días, es como que me cuesta aparecer en el mundo".

En otro momento dirá: "Yo admiro a los poetas que celebran la muerte". Luego de un silencio continúa: "Mi papá nos compraba todo, nos daba todo. Siempre trabajando, no estaba nunca. Cuando traía regalos me decía: vos no celebrás nada, y yo una vez le contesté: ¿Qué querés que celebre? si lo tengo todo, si algo me faltara podría celebrar". Otro día dice: "Mi padre es el menor de 9 hermanos, el benjamín, es el único que llegó, que puede. El se hace cargo de todos cuando tienen problemas económicos. Les pagó los entierros a todos los parientes que se murieron... Pero yo pienso que siempre, como se dice, detrás de todo gran hombre hay una gran mujer. Por eso, mi padre parece que lo hace todo, lo decide todo, pero yo me he dado cuenta que finalmente todo se hizo al gusto de mi mamá. Ella es muy piola, él tiene mucha habilidad para hacer dinero, pero la que dice como invertirlo y no perderlo es ella. A él le costó dejar la vida de soltero. Ella es los pies en la tierra".

Al preguntarle por la relación entre ellos dice: "Nunca los escuché pelear, nunca un grito, pero muchas veces había un silencio muy grande entre los dos".

Cuando describe cómo debe ser una dama dice: "La dama tiene que sonreír, no reír a carcajadas. Hay que hacerle chistes sutiles, no tentarla, porque la risa las afea. Eso de mostrar la boca abierta no es de una dama". Intervengo: "No hay que tentarlas, si se las tienta pueden dejar de ser damas".

Habla de las dificultades que tiene en la convivencia dentro de la C.T. Dice que sus compañeros "no se comportan como deben, no respetan las normas, yo me aislo. No es que me sienta superior, pero sí distinto. Yo soy perfeccionista, si veo en el otro algo que no me gusta, un gesto, una palabra, lo rechazo. Mi manera de rechazar es el silencio o irme". Le digo : "Como tu padre".

En la entrevista siguiente Carlos comienza diciendo: "Tuve un sueño increíble. No se lo conté a nadie acá porque pensé que me iban a ironizar. Lo guardé para contártelo a vos: Estaba muerto, mi sueño mayor. Me veía en el cajón y después miraba desde el cajón. Veía el cielo, como que era al aire libre. Y estaban mi padre, mi mamá y mi mujer. Me miraban. Yo tenía un gran bienestar, era maravilloso. Lo único malo era que hacía un gran esfuerzo por dibujar una sonrisa y no podía. No me podía mover porque estaba muerto, y eso me ponía mal".

"Yo siempre quise llegar a eso (la muerte), ahora sé que no voy a hacer nada para lograrlo... además creo que ahora tengo otro recurso para disfrutarlo sin hacerlo: soñar".

Cuando se le piden asociaciones con "un esfuerzo por dibujar una sonrisa" dice: "Yo me sentía bien, feliz, y quería que ellos lo supieran, pero no podía expresar lo que sentía... A mi siempre me costó expresar lo que siento". Luego de un silencio continúa: "El otro día pensaba que tengo ganas de abrazar a mi papá, nunca lo hice. El siempre sale con chistes, con ironía, pone un freno". Le digo: "querías expresar lo que sentías y no podías, tu padre puso un freno". Prosigue: "Cuando me llevó al colegio de curas dijo: Aquí traigo a mi hijo, quiero la piel y los huesos. Y los curas me daban con todo. El también me pegaba mucho. A mi me parecía bien. Ahora no me parece bien". Concluyo la entrevista diciéndole: "Ahora tenés otros recursos".

En la siguiente entrevista viene diciendo que sus compañeros, en una reunión grupal, le señalaron que él inicia muchas tareas dentro de la C.T., pero las deja sin terminar. El reconoce que es así, y al preguntarle qué piensa de esto dice que a él le cuesta pedir ayuda. "Seré autosuficiente ?" se pregunta, y continúa : "Ahora me doy cuenta que mi trabajo (refiriéndose a la actividad que él desarrollaba legalmente) no me dejaba plata, se me diluía, quería estar en todo y no podía, pero no se notaba porque ganaba mucho con el negocio de las prostitutas". Se queda pensando y aparece un recuerdo: "Cuando yo tenía 15 años mi papá me llevó a trabajar con él y me tuvo 6 meses limpiando tubos. Yo le decía: por favor, dejáme hacer otra cosa, yo puedo hacer otras cosas. Pero él me repetía: Yo empecé de abajo, vos tenés que hacer lo mismo. Entonces me fui. No me sentí escuchado, y si no podía contar con mi padre... ¿con quién iba a contar? con nadie. Quizás empezó ahí esto de la autosuficiencia. Yo puedo solo, yo puedo todo". Continúa "El domingo pasado tuvimos una discusión por primera vez. Estábamos comiendo en la casa de él. Matías (que es su hijo) se quemó con un bocado de comida y mi papá lo retó muy agresivo. Matías se puso a llorar. Yo me sentí muy mal y entonces le dije: mirá papá, encima que se quemó, ¿lo retás? Además yo soy el padre de él y estoy acá. Me costó muchísimo decírselo, como que es la primera vez que le digo lo que pienso claramente. El quiere tener siempre la última palabra. Pero yo antes hubiera hecho un escándalo como tirar todas las cosas con mantel y todo e irme. Esta vez hablé, le dije lo que pensaba".

Ese mismo día cuando me retiraba de la C.T. Carlos se acerca y me entrega un papel diciéndome: "Quiero regalarte algo que escribí". El último párrafo de este escrito es el siguiente:

> "*El perro vagabundo es un ser incompleto que se arrastra por la vida buscando al amo que se perdió en un recodo del cariño*".

Urgencias en la clínica de las adicciones

Sergio Staude

Buenas tardes, señor, ¿qué desea?
Señor, dijo el hombre que buscaba la salvación, ¿tiene algo que me salve?

Salvación - Isidoro Blastein

1.- El tema de las urgencias implica la premura de un "tener que hacer" pero no es ajeno a la cuestión de la interpretación tomada en sentido amplio como el punto de perspectiva desde donde se configura, dandole forma y se evalúa la urgencia.Urgencia y perspectiva, tiempo y espacio, un instante que puede ser un lugar, ¿un lugar posible para un analista?

Esa es la pregunta y de esto trata este texto.

Cómo interpretar eso que ocurre, ese acontecimiento que nos increpa y nos exige respuestas urgentes cuando no sabemos a qué nos enfrentamos. Al tiempo descubrimos que suelen no ser síntomas pero si signos de que algo ha sobrepasado cierto umbral, y que él o los participantes de la acción necesitan involucrar a alguien. El acontecimiento nos interroga como una mancha, como un enigma., que nos requiere "de prisa".

Con interpretar me refiero a situar un punto de vista desde el cual procuramos intervenir. La interpretación en el sentido psicoanalítico, aquella que produce un efecto de verdad, será ubicada como perspectiva a alcanzar en otro tiempo. Los acontecimientos que se despliegan ante nuestra mirada y escucha subsume sentidos y significados diversos y contradictorios y cuyo enigma nos increpa..

2.- ¿Qué urgencias nos convocan en la clínica de las adicciones?. La sobredosis es una posible, generalmente abordada, y con razón, por el quehacer médico. El sujeto se ha anonadado de tal modo en su padecer, que otro tipo de intervención no parece posible. Pero podemos, si ya fuimos convocados, suponer allí el intento dramático de decir que algo no se soporta más. Al adicto "se le fue la mano", pero puede ser la apertura de un tiempo que pone de relieve todo un contexto de implicaciones y de compromisos acallados. El episodio es deudor, y es ruptura, de una historia oculta y velada que no se quiere ver. Nunca hay un acto aislado aunque el efecto buscado en la droga sea el de un goce autoerótico Por eso no es infrecuente que sea alguien del contexto del adicto, y no este, quien transforma en demanda, la conforma como tal, a lo que está ocurriendo. Quién lo hace no deja de resultar significativo.

Una lectura posible de esos momentos no carentes de dramatismo –por sufrimiento y por la puesta en escena- es ubicarlo como efectos en torno al "instante de ver". (1). Lacan lo articula con un instante terminal.: "Es por ello que la temporalidad original por la que se sitúa como distinta la relación con el otro es aquí, en la dimensión escópica, la del instante terminal. Lo que en la dialéctica identificatoria del significante y de lo hablado se proyecta hacia adelnte como apresuramiento es aquí, al contrario, el final, lo que al principio de toda nueva compresnión, se llamará, el instante de ver" (2).. Final e inicio. La angustia reinante advierte que se ha dejado de ocultar y negar aquello que no quería ser visto, aquello que era inaudito. Desmentida actuada por el mismo adicto y por un entorno que sostiene y se sostiene de la pasión adictiva

3.- Lo afectos desplegados, las acciones y actitudes que provoca el " instante de ver" son indicadores, signos a leer, que preanuncian un posible, o deseable, momento de separación. Las urgencias, el apremio de las demandas y sus efectos, dicen de la angustia que despierta la proximidad de la inminencia de una ocasión de corte. El temor a un desgarro penoso o a la caída de una trama que venía dandole sostén, aumentan la intensidad de la angustia. Esta es aún más desbordante cuando el corte puede producirse no en el tiempo posible de la separación sino cuando aun no se ha afianzado el tiempo necesario de la alienación en el Otro.

A este momento nos convocan las urgencias, de las que no están ausentes los riesgos de vida porque la muerte – o su amenaza- puede ser tomada como límite y como desafío. O como recurso último para que

nada cambie. La angustia puede llevar a un impasse de este " instante de ver", que vuelve a ocultar lo insoportable de la situación: la misma acción adictiva, lo imperativo de su práctica, el descontrol del consumo, la sujeción al circuito tóxico, las dificultades del momento de estructuración subjetiva en el que están quienes participan y, en particular, que eso no tenga fin.

El acontecimiento con su urgencia y demandas requieren la apertura de un espacio y un tiempo en el que es necesario que se incluya un decir. El acontecer dramático podemos leerlo como un modo de poner en escena, y un modo de interpretar un sufrir que se hace intolerable. Esto requiere la apuesta de producir una "necesidad de discurso", porque suele presentarse siempre con la opacidad de la acción a las que se le sobreimprimen sentidos cristalizados desde una óptica moralizante o bien como puros efectos energéticos, una suerte de neurosis actual producida por la química.

4.- El hacer al que somos inicialmente convocados es a un alivio inmediato de la situación, se busca el "salvemé". A esta llamada, que no es de desatender, hay que ubicarla en la perspectiva de producir una necesidad de discurso, al modo de la "acción específica" ante la demanda pulsional, como Freud indicó.. Es posibilitar crear tramas simbólico-imaginarias que brinden a la vez un espacio mental y el tiempo de relatos, para una demanda pulsional "ciega", en la medida en que no hay rastros de la letra del Otro, o bien no hay significantes que la dialecticen.

El "tiempo de comprender" requiere dialectizar este instante del apremio hecho a la vez de premura y de detenimiento. Es ubicar lo fenoménico como signos ubicables en una doble perspectiva: la de los acontecimientos pasados que condicionaron el presente y respecto del futuro donde en los ideales y en los deseos se pueda leer un proyecto subjetivo. Dialectizar implica espacializar el tiempo brindando marco y límite que permitan un despliegue narrativo, es decir la dimensión significante. Es salir al cruce de la amenaza siempre latente del "instante catastrófico" (3).

Esta amenaza es el tema central de la urgencia y el apremio. Es simultáneamente la vivencia angustiosa de la falta en el tiempo, que es la vivencia de falta de tiempo o del tiempo inmovilizado del sufrir. Es también el devenir "loco" del tiempo que va y viene en todas direcciones sin que nada lo fije ni detenga. Movimiento que arrasa con la identidad del yo, del mundo de las cosas y del Otro.

Cuando la crisis estalla el sujeto se siente ingresar en una vivencia del tiempo sin principio ni final, impidiendo que se configure una superficie donde situarse y desplegar un recorrido propio. Le falta el marco y la pantalla para construir o reconstruir una escena fantasmática donde apuntalar un deseo y un espejo donde reconocerse.

El quehacer es abrir marcas en una superficie sin brechas o en un agujero sin bordes. Lo catastrófico proviene de la vivencia de que hay acontecimientos que ocurren sin ningún reparo subjetivo y sin poder ser ubicados en perspectiva, pero que atrapan al sujeto en su movimiento y devenir. Un torbellino donde el sujeto no puede ubicarse produciendo situaciones que exceden la regulación del principio del placer.

Es preciso trabajar con las imágenes – las que aportan la puesta en escena- junto a lo dicho y oído, es decir las palabras, para que den marco a la angustia, produciendo la articulación necesaria para prevenir el instante catastrófico, una escena en que se anticipe lo "ya ocurrido". Esta anticipación es un llamado al Otro, ausente si el desenlace fue trágico. Este llamado crea condiciones de una transferencia posible.

Lo tormentoso del "instante catastrófico" puede sorprender en situaciones subjetivas diferentes

- aquellas donde puntualmente provocan el fracaso temporario del fantasma y de las coordenadas identificatorias;
- o en aquellos sujetos que no pudieron valerse del fantasma ni del síntoma para encontrar un primer anidamiento en el mundo, no han establecido su escena en el mundo.

El recurso a la droga interviene en el primer caso como un modo de evitar caer de la escena y como suplemento de falencias yoicas. En el otro como un modo de estabilizar una estructura al borde del desanudamiento-

5.- Lo significativo del recurso adictivo es que en ambos casos logra eficacia a partir de su inespecificidad.. Es útil para las dos circunstancias y a la vez, que como ocurre con los fenómenos psicosomáticos, configura un modo no-sintomático de sostener una estabilidad.

La certidumbre de esta eficacia junto al logro de un goce queda en la memoria del cuerpo como una oferta siempre abierta ante situaciones de crisis y de carencia, de un modo similar a la primera experiencia de satisfacción. Se encuentra un placer y se evita un dolor. Como recurso es utilizado, reforzándola, a la resistencia del Yo, en las que el sujeto se empecina identificado al objeto en el consumo.

Se empecina también a la adherencia a una modalidad de goce, resultando equivalente a las resistencias del Ello. Las del Superyó juegan sus partidas en la alternancia de prohibir un goce y a la vez exigirlo.

Si unimos las convergencias de las resistencias a lo dramático y casi siempre escandaloso de sus puestas en escena entendemos que en muchos casos se vislumbre como únicas alternativas de intervención los marcos institucionalizados. Estos, en la actualidad, corren el riesgo de hacer cristalizar un punto de vista uniforme, no singularizado, que opera en la línea del ser, desde lo que las adicciones y los adictos son a lo que deberían ser. Posición que se homologa y se confronta a la del mismo adicto que reclama su derecho a un modo de goce identificándolo a un modo de ser. En muchos casos, sin embargo los marcos institucionales crean otra escena a la del padecer y quienes los conducen suelen ser hábiles en detectar los signos de aquello que, de las prácticas, no se quiere o no se puede ver. Las mejores crean condiciones de posibilidad para que esa otra escena de lugar al despliegue de una historia y una prospectiva diferente.

6. - La urgencia y la premura no son solo privilegios de los preludios a una intervención posible. Ocurren en la marcha misma del tratamiento particularmente en situaciones de crisis y de cambios. En los tratamientos institucionalizados es frecuente encontrarlas al final de los mismos. El tema de las urgencias nos ubica de pleno en las llamadas patologías del acto: la inhibición, el acting.out y el pasaje al acto. Acciones patológicas en tanto evitan o distorsiona el acto capaz de permitir el surgimiento y la afirmacuión subjetiva.

La inhibición detiene y pospone un acto, dejando al sujeto en la máxima alienación al objeto. El acting.out, por el contrario implica una acción, una escenificación y un destinatario, logrando una primer distancia de lo insoportable. El acting.out es una mostración que se queda allí llamando a una lectura o diciendo de su fracaso. El acontecer queda así a-dicto y a la vez in-audito dando pie a las valoraciones morales, médicas, psicológicas o sociales que las saturan de sentido.

El acting-out adquiere funciones distintas cuando opera en las estructuras neuróticas o en las perversas. En ambas adquiere el apronte de la urgencia de una precipitación del sujeto por encontrar un sentido unívoco de si y de sus acciones. Está urgido por ser, y ser sin fisuras. La promesa de un logro de una identidad más consistente que el de las palabras y el de las metáforas lo lleva a sostenerse en la relación al Otro identificándose a una imagen que lo consolida fijando un sentido. Esto obtura la producción metafórica y la libertad que brinda el saber inconciente.

Acting-out y pasaje al acto juegan siempre sus partidas en torno a los límites, por eso no le cabe sino extralimitarse. Lo que poducen como acción en vez de dialectizarlos como bordes articulables, los endurecen y dejan solo como salidas los extrremos de la inhibiión o los desbordes.

El pasaje al acto nos presenta problemas clínicos más complejos, porque nos enfrenta no ya a la premura por sostenerse en una escena, sino a la pérdida de la esperanza de logralo. Es donde más se evidencia la cualidad de insoportable de la situación.. Su fin último es la desaparición, el anonadamiento subjetivo cuya expresión más dramatica es la muerte. La acción suele precipitarse con una celeridad muchas veces impactante, pero no deja siempre de tener preanuncios y signos (4). Por ejemplo el hecho que lo insoportable no encuentre salida ni espacio de despliegue lleva a que la problemática invada y obture todos los espacios de la vida psíquica, produciendo reacciones de agresividad contra si mismo y contra terceros. También la fuga, la errancia o el acatamiento anonadante de mandatos superyoicos.

Las situaciones nos requiere que podamos ofrecer el semblant de otro capaz de sostener una mirada y una escucha que, en principio, sea capaz de leer los signos del sufrir. Semblant que debe evitar las figuras de la omnipotencia o carentes de fisuras. No es de extrañar que en las intituciones de atención de adictos tengan eficacia operadores terapéuticos que no portan los emblemas del saber y de la autoridad.. Es

necesario también ir estableciendo correspondencias entre la situación actual y una diacronía que rescate la viviencia subjetiva de su historia y la posibilidad de porvenir, creando lugares y tiempos exeriores al del "instante catastrófico". La presencia del analista está más dirigida a lograr una suscitación del objeto y no solo a partir del énfasis del semblant de un supuesto saber.

7.- El momento de concluir depende también de la perspectiva en que hayamos ubicado la problemática. Muchas veces ese momentos no es sino la habilitación de alguien en el inicio de una travesía analítica., la oferta y la adquisición de otra-escena para el despliegue de la constelación de factores que produjeron el apremio y la urgencia.. En el mejor de los casos el concluir se articula con interrogar aquello que sostuvo esa travesía, aquí ya estamos en las alternativas del fin de análisis.

Quise destacar y diferenciar estos tiempos y sus alternativas buscando un bosquejo de los modos posibles en que podemos posicionarnoas -y mantenr el deseo de analista- allí donde el apremio y la urgencia parecen impedir la posibilidad de ese tiemnpo y de ese espacio. El énfasis está puesto en el acto de presencia del analista que interviene suscitando el objeto causa del deseo del analizante,

(Trabajo presentado en el Lacanoamericano de Recife, septiembre 2001)

Referencias bibliográficas

(1) Jaques Lacan: "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma". Escritos I, Siglo veitiuno edotores.

(2) Jaques Lacan: Seminario XI , "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"- Ed. Barral

(3) Sylvie Le Poulichet: "La obra del tiempo en psicoanálisis. Cap. 6, "El instante catastrófico". Amorrortu editores / Alain Didier Weil: "Los tres tiempos de la ley". Cap. "La forclusión del tiempo" Ed. Homosapiens.

(4) Victor Iunger: "Clínica del pasaje al acto en las neurosis". Ata de Reuniao Lacanoamericana de Psicoanalise de Porto Alegre

La clínica psicoanalítica en la drogadependencia

Emiliano del Campo

"El pluralismo de los métodos terapéuticos es deseable, a condición de no ir jamás en contra de la dignidad personal de los drogadependientes. La noción de la libertad a adquirir, como fin en sí de la cura, debe estar presente en todo momento"
(Dr. Claude Olievenstein)

Desde la clínica psicoanalítica.-

Mi experiencia clínica en el "Programa Andrés, centro de rehabilitación de drogadictos", ha tenido como fundamentos la enseñanza del Dr. Claude Olievenstein, fundador del 'Centro Médico Marmottan' en Paris, para la rehabilitación de drogadictos. Su conjetura de **'la estructura pre-adictiva'** es el punto de partida para el abordaje en la clínica de la drogadependencia. Conjuntamente la conjetura de Lacan, **'la estructura pre-psicótica'.** Con ésta, es posible detectar las psicosis en los rasgos o síntomas incipientes en los pacientes drogadictos. Este modo permite operar en la compleja patología de los pacientes duales, y evitar así el desmoronamiento del desencadenamiento de las psicosis. Esto me obligó a profundos replanteos ante la modalidad 'terapéutica educativa comunitaria' del Programa. En otro trabajo he escrito mis cuestionamientos sobre las Comunidades Terapéuticas. (2)

Respecto a los pacientes drogadictos, la conjetura del Dr. Claude Olievenstein: **'la estructura pre-adictiva',** condición previa y necesaria para que, en el encuentro con la droga, se produzca lo que él llama el **'drogadicto profundo'**; su singular estructura lo diferencia del **'consumidor de drogas'**. Esta diferenciación, crucial para la clínica, obliga a denominar por éstas y otras diferencias, que en la clínica nos encontramos ante **'las drogadicciones'.** El término 'la drogadicción' está plasmado de diferentes prejuicios, el más importante es atribuir todo el mal en la droga, hace del abandono del consumo la curación. Ignora, para empezar, la diferencia fundamental de Olievenstein, la del drogadicto verdadero y el consumidor, así como distintas patologías subyacentes. Ante todo la de los pacientes duales: las psicosis con consumo de drogas; un capítulo aparte. Poner el peso en la droga, en primer lugar, es omitir que 'las drogadicciones' son una manifestación del 'malestar en la cultura'.

Debemos pensar la drogadependencia como síntoma propio del 'Malestar en la Cultura' del siglo XIX, los trastornos en la identificación sexual del varón para trasmitir el 'Nombre del Padre' se agravaron. Sin este significante, ordenador de la subjetividad, no solo se desmorona la subjetividad individual, sino la familiar y la social. Hay una subversión de los valores Jurídicos y Políticos.

En segundo lugar, es ignorar que la estructura pre-adictiva, un 'torbellino de demonios inconscientes', en el encuentro con la droga producirá, como una fusión nuclear, producirá el despertar de todos los 'demonios'. **Pero lo que es más grave, y se ignora, será la abstinencia del consumo, la que multiplicará los padecimientos. Es lo que hace tan incierta la rehabilitación del drogadicto. El consumidor la abandona sin estos males.**

Es por estas razones mi posición crítica de la modalidad de abordaje de l as llamadas 'terapias educativas', las utilizadas en muchas de las Comunidades Terapéuticas, implican un desconocimiento de los efectos de la 'estructura pre-adictiva' y de la compleja transferencia de los drogadictos, la que involucran, sin excepción, a todo terapeuta. En lugar de ésta se cae en la creencia que la terapia se basa en una 'relación especular', la que trae por consecuencia, inevitablemente, la 'transferencia salvaje', la que incrementa los trastornos en la abstinencia. Con ello, los innumerables pasajes al acto de los drogadictos en la comunidad; no menos importante son los múltiples trastornos contratrasferenciales que involucran a los integrantes del equipo terapéutico. Estos, al sostener la creencia de no estar involucrados en la transferencia, retroalimentan las patologías que quieren tratar. En primer lugar la transferencia masiva de los pacientes llamados 'duales', drogadictos psicóticos; no es menor la trasferencia de lo pacientes drogadictos por su estructura 'pre-adictiva'.

La experiencia psicoanalítica nos enseña que la transferencia debe producirse y transformarse en dispositivo esencial de toda cura posible, la del drogadicto no escapa a su complejo dominio. Por ello retomo las conjeturas del Dr. José Bleger, quien designa como 'parte psicótica de la personalidad', a un

núcleo autista o simbiótico, el que produce trasferencias masivas, con una matriz confusional. Sostiene: *"La transferencia de la parte psicótica de la personalidad es una trasferencia psicótica, que se caracteriza por ser masiva, invasora, precipitada, tenaz y lábil; totalmente equivalente a la simbiosis transferencial" (4.156)* La simbiosis transferencial se caracteriza por carecer de nivel simbólico, en los términos de Lacan equivale a lo imaginario-real; no hay alteridad de los componentes. **La conjetura de la 'parte psicótica' no es equivalente a la psicosis clínica, sino al tipo de trasferencia observada en los pacientes drogadictos, más aún en los duales.**

¿Cuál es el efecto de esta trasferencia en quien está en la posición de terapeuta u operador ante un drogadicto? *"Que el análisis de estos pacientes no reside fundamentalmente-en los períodos de análisis de la parte psicótica-en que se los analice a ellos, sino en que el analista pueda analizar qué es lo que el paciente hace permanentemente con él, con el objeto de que el analista cumpla solamente con el rol de depositario sin fusionarse con lo depositado."(4.92)*

Esto es lo que quiero remarcar: *" que el analista pueda analizar qué es lo que el paciente hace permanentemente con él".* Es lo que quiero destacar, que los integrantes del equipo terapéutico comunitario, al 'fusionarse con lo depositado', retroactuan en los drogadictos, quienes reaccionaban en las formas más diversas, incrementan sus trastornos, y los pasajes al acto estarán al día.

Quiero establecer los equivalentes entre la conjetura de Bleger sobre el 'vinculo simbiótico' y lo que Nasio sostiene: que 'las formaciones del objeto *a*', al entrar en juego en la transferencia, ocupan el lugar de la red de significantes, el nivel simbólico de la transferencia. Da lugar a lo real-imaginario del objeto *a*, éste invade la transferencia, y así *"cristaliza la relación analista/analizante en un hecho compacto y terminal" (15.12)*

Es justamente sobre esta 'invasión transferencial' que quiero hacer hincapié, se trata de los nuevos trastornos, los producidos en la dupla entre el terapeuta y el drogadicto; pero toda esta gama de patologías son adjudicadas al drogadicto. En las 'Comunidades' las normas represivas están en el lugar de la transferencia, con lo cual los trastornos, en particular los pasajes al acto, son caratulados como propios de la 'personalidad transgresora del drogadicto'; se apela a su profunda conciencia culposa.

Amplio lo que Nasio nos enseña que, las 'formaciones del objeto *a',* pueden convertir al terapeuta en '**el objeto fantasmático elegido'; el elegido fantasmatizado**, *"Es la presencia real del otro en mi inconsciente la que plantea más dificultades conceptuales, porque el calificativo de 'real' (...) no designa a una persona sino a lo que, de esa persona, despierta en mi inconsciente una fuerza que hace que yo sea lo que soy, y sin la cual no sería consistente. Lo reales es lisa y llanamente la vida en el otro. (…) un eje vital e impersonal que no pertenece a ninguno de las dos partenaires (17.53)*

Retomo lo que sostiene Nasio, para dar un paso más en lo anteriormente dicho, para sostener lo que debe llamarse: **'perversiones terapéuticas'** *"Estas diversa formaciones psíquicas más frecuentes en la cura de lo que uno cree y que actualizan la transferencia en un hecho compacto, heterogéneo a los significantes, o bajo su dependencia en el caso particular del fantasma, nosotros lo agrupamos bajo el nombre de formaciones del objeto a" (15.13)*

¿Por qué este hincapié en la transferencia? Debemos entender que las distintas drogas son usadas para intentar acallar 'los torbellinos del infierno' de la estructura pre-adictiva, no solo emergen con el consumo, sino que lo más importante es su irrupción en la abstinencia de la droga, más aún cuando ésta se produce en la cura de un drogadicto. Es necesario que todo terapeuta sepa sostener y procesar estas 'transferencias masivas y compactas', solo así será posible conducir los dolorosos pasos de la cura. Ya que la abstinencia inevitablemente resucita estas estructuras con sus 'infiernos'; las recaídas en el consumo deben integrarse a la cura.

Son, entonces, las diversas formas de 'sustitución del goce' producido no solo por el consumo de drogas, lo que es necesario enfatizar son todos los 'demonios' que se despiertan en la abstinencia del consumo; un hecho a menudo ignorado. Uno u otro, se trata de un goce que en sí mismo, que como semblantes privilegiado al objeto a, un goce fuera del cuerpo, retornan como delirio-alucinaciones-trastornos somáticos en los drogadictos. Repito, estos retornos solo pueden ser conducidos en relación trasferencial, la propia en la cura del drogadicto. Son transferencias tales como Bleger los describió, como 'simbiosis transferencial' y Nasio como 'trasferencia compacta'.

Me sirvo de esta conjetura a los fines de hacer una lectura de las diversas manifestaciones de los drogadictos, tal como Olievenstein los descifra a partir de la estructura pre-adictiva. Son diversas las 'formaciones alucinatorias-delirantes' que cubren un amplio espectro sintomatológico en el consumo de drogas y en los procesos de abstinencia, en la cura en trasferencia de los 'verdaderos drogadictos'.

Son las marcas del consumo, las que retornan no solo en el drogadicto, ocurren en el ex-drogadicto, en especial como alucinaciones o seudo-alucinaciones del consumo, sin olvidar los importantes acting –out o pasajes al acto; son los comportamientos imprevisibles de los ex-drogadictos. Muchos ignoran que las marcas o las 'huellas' del consumo suelen retornar como formas sustitutivas, como las 'formaciones del objeto *a* por forclusión',

Además de esta soldadura al otro-semejante, el fantasma produce otra soldadura, la del *a,* la letra que signa al 'goce fuera del cuerpo del drogadícto'; más aún en el adolescente, el fantasma va restituyendo el goce al cuerpo del sujeto. La terapia debe permitir integrar, en el púber y adolescente, la función del fantasma de la castración, el que sostiene la función simbólica, imaginaria y real del falo, así se va atemperando la extrañeza del goce genital dentro-fuera del cuerpo. En ellos el goce de la droga vaya sustituyendo al goce orgásmico; lo vivido fuera y dentro del cuerpo.

Por ello es fundamental reconciliar a éstos con el 'fantasma fálico' en el lugar de las 'las formaciones del objeto *a'* que forcluyen la castración. Una experiencia mental, sensorial o perceptiva, que es vivida como 'viniendo desde fuera'; el goce en las alucinaciones del consumo que creen librarlo de la castración. No es casual el hábito de un drogadicto en la búsqueda de travesti.

La Comunidad Terapéutica.-

Disiento con la 'modalidad terapéutica educativa' implementada en el Programa Andrés, como en muchas otras Comunidades Terapéuticas, en tanto se alejan de un fundamento Ético. *"Mi cuestionamiento respecto de las Comunidades Terapéuticas, es que, gran parte de ellas, los tratamientos de rehabilitación se basan en terapias-educativas, en las cuales lo 'educativo' es una 'confesión pública' del drogadicto, colocado en situación grupal de culpa. Por medio de esta 'educación' se proponen dirigir la propia vida de los drogadictos. Este supuesto método terapéutico despierta la pasión por un nuevo sometimiento: las organizaciones estarán en el lugar de la droga". (2)*

Considero posible que solo es posible trabajar con 'las transferencias múltiples en la comunidad terapéutica', tal como lo propone el Dr. García Badaracco; fundamentada desde el psicoanálisis, implica todos los requisitos antedichos. Permite el despliegue de las diferentes transferencias, no solo entre sus integrantes el equipo y el grupo familiar, sino que la trasferencia implica la organización que pretende curarlos, lo cual es esencial para el pronóstico y tratamiento. *"Podríamos visualizar la Comunidad Terapéutica como una forma de terapia por el "medio" en el cual la estructura social total de la institución está incluida en el proceso terapéutico. Estaría organizada y se desarrollaría para hacer utilizables como terapéuticas todas las relaciones y todas las actividades en la vida del paciente" (6.37)*

La 'comunidad terapéutica' para cumplir sus objetivos de rehabilitación debe fundamentarse en la Ética: *"J. Etkin en su libro 'La doble Moral de las Organizaciones', me hizo posible profundizar muchos conceptos relacionados con este trabajo, y retomar el camino de pensadores como Pichon-Riviere, José Bleger y Claude Olievenstein.*

Un axioma, el de José Bleger, quien afirmaba que aquellos que deben ser rehabilitados, se identifican con la 'institución'; por otra parte, la Organización va adquiriendo, dentro de su estructura, la patología de aquellos a quienes pretende rehabilitar. Se establece así un circuito que se retroalimenta, y que J. Etkin denomina: 'organización perversa'. Es preciso aclarar que lo 'perverso' no implica adjudicarle el calificativo de 'psicopatológico', sino que se trata de poner el acento en la ausencia de principios 'éticos'. Esta 'ideología perversa', no persigue la destrucción de la organización; sino la subsistencia de su funcionamiento, se vale de una moral flotante puesta al servicio de la subsistencia del poder fundacional". (2)

¿Cuáles son los fundamentos de García Badaracco: *"Si una Comunidad Terapéutica aspira a ser un adecuado continente para el proceso terapéutico de un paciente, debe tener las condiciones para hacerse cargo de toda la "locura" del paciente en los distintos momentos de su enfermedad (6 Pág.64)*

"En el caso de un paciente neurótico es posible que la "pureza" del setting sea un factor conveniente ( ) En el caso de un paciente psicótico, en quien, como ya lo hemos señalado varias veces, se da necesariamente una tendencia a hacer trasferencias múltiples." (6 Pág.341)

Las transferencias múltiples se despliegan dentro de la Comunidad Terapéutica, entre los pacientes, con los grupos familiares y con el equipo terapéutico; irán así encontrando el interlocutor válido de su vivencia enloquecedora. No solo disminuye la intensidad transferencial, hay una progresiva diversificación-diferenciación desde una transferencia masiva, confusa e invasora. *"Habrá que revivir la situación traumática en un contexto de seguridad psicológica-dada por la presencia de objetos externos e internos positivos "asistentes", para poder desarrollar los recursos necesarios para transformar la situación traumática en una vivencia elaborable y analizable (6 Pág.512)*

Cada integrante es un 'asistente' de las transferencias múltiples. El terapeuta, el equipo terapéutico, la familia y la organización, deben saber ocupar el lugar de las trasferencias, según las diferentes escuchas comprometidas, no solo con el padecimiento psicótico o pre-psicótico, sino de la estructura pre-adictiva, la que portan los pacientes drogadictos. De allí que sus transferencias sea tan complejas como la de los psicóticos.

Es fundamental tener en cuenta que en estas curas, la existencia de *"una fuerte tendencia a hacer un uso "perverso" del vínculo con el terapeuta o con los distintos miembros del equipo, configurándose así las llamadas relaciones simbióticas patológicas o relaciones narcisistas patológicas en las que puede existir siempre un componente sadomasoquista" (6 Pág.247)*

Se corre el riesgo, como lo he comprobado en los sistemas terapéuticos 'educativos, constituir verdaderas 'folie a deux' o a 'plusiers'. Esta elección patológica está emparentada con el '**objeto fantasmático elegido',** tal como nos lo enseña Nasio.

Lo antedicho implica rever la noción de 'las trasferencia psicóticas', son las graves patologías que, por sus transferencias masivas, imposibilitan establecer lazos sociales. No es menos compleja la transferencia de los drogadíctos, en tanto implica la estructura pre-adictica.

La otra modalidad es la que el Dr. Claude Olievenstein desarrolló desde los años 70 en el Hospital Marmottan de Paris. De ésta también me ocupo en otro trabajo, como también fundamentar y desarrollar mis críticas a las clásicas 'Comunidades Terapéuticas'.*(2)*

El Marmottan de Olievenstein.-

Olievenstein, desde su experiencia en el Marmottan, explica la función específica que debe ocupar el terapeuta en la complejidad de la cura del drogadicto*: "Nosotros hemos dicho en otra parte que el imaginario del drogadicto es más real que lo real. Es necesario entonces, para tomar en cuenta este imaginario, alucinar a dos lo real para que la terapia devenga suficientemente operativa." (20 Pág.95)* Si la función terapéutica se debe apartar de los modelos clásicos, no excluye la singular transferencia donde el terapeuta debe saber comprometer su inconsciente como resonador, al tiempo de saber hacer uso de lo que en él resuena. *"El clínico debe aventurarse, de alguna manera, hacia una zona prohibida, entonces, por una vez, el debe franquear las fronteras, no como investigador sino con una mirada casi de iniciado (iniciatico) para que el encuentro pueda producirse" (20 Pág.6)*

Se trata de producir un '**momento fecundo',** el que se alterna entre el acto y la palabra, para develar cada vez un poco más, el misterio de la íntima convicción del drogadicto en su manara de gozar, la que habita en su gran reserva de recuerdos que, cargada de gran afectividad, sostiene su identidad mutable. De este modo la **mesura del deseo** podrá ir sustituyendo a la **desmesura del goce.** Vamos produciendo otro sujeto en la nueva demanda de curación, sin dejar de ser un sujeto drogadicto**.** Es necesario partir que lo específico del drogadicto: *" la combinación de la trampa y la autenticidad en la relación terapéutica" (20 Pág.03)*

Es reconocerlo a él tal como es, para que se instale un efecto terapéutico, reconocerlo ante todo en su auténtica subjetividad, lo que va a permitir que acceda a formas más estables de relación, creer que siempre nos engaña, no solo es desconocerlo sino condenarlo moralmente a una figura degradada. *"El rol del terapeuta es aquel que conduce poco a poco al deseo del paciente de construir una identidad diferente de aquella del drogadicto (...) sin esta alucinación a dos no hay lugar para la falta" (20 Pág.95)*

Es necesario reafirmar que solo en esta particular transferencia, 'alucinar a dos', retoma la conjetura de Nasio de las 'formaciones del objeto *a*', implicándolo al terapeuta, para hacer posible que surja el lugar de la 'falta'.

Solo franqueando las fronteras que reprimen el sin-sentido se puede actuar en la subjetividad del drogadicto, *"como co-explorador del sentido, paso a paso, en los mismos caminos-para un verdadero trabajo de reajuste de la historia del sujeto, tal como ella es vivida por él, una realidad más tolerable devendrá en él. Lo que no será posible, repitámoslo, sin la parte de iniciación del clínico en los 'hechos primeros' de la vida del drogadicto" (20 Pág.96)* Entiendo que toda suerte de resistencias se ponen en marcha en la cura del drogadicto ante un terapeuta que ignore estas vicisitudes transferenciales.

Olievenstein se opone a todo encuadre terapéutico rígido y preestablecido *"Todo el movimiento terapéutico está para inventarlo cada vez" (19.94) "Aprehender, recubrir la desmesura drogadicta por una desmesura terapéutica que uno liquidará poco a poco. Esto quiere decir que el sujeto no debe de ninguna manera estar incluido en una dependencia incondicional, a la institución o a un terapeuta.*

Que la fase inevitable y necesaria de dependencia debe ser constantemente controlada por el imperativo de ser destruida. Imperativamente: es el término de la dimensión ética

Sin esto la práctica de esta actividad debería ser prohibida. Nosotros tenemos el deber de devolver al drogadicto su propia libertad*" (20 Pág.236)*

El principio que hace posible la cura en las drogadicciones es apelar a la voluntad del drogadicto fundamento ético de la rehabilitación del drogadicto

Olievenstein, el Yo Paranoico.-

Su agudeza clínica a puesto al descubierto, no solo los múltiples disfraces de la paranoia, por ello la complejidad de su diagnóstico, sino el pasaje que va desde la **'sospecha'** a la **'sensibilidad paranoica',** antes de llegar al **paranoico;** cuando el delirio ha pasado al acto. **El paranoico** *"avanza a una doble velocidad: orden y locura, orden loco, locura ordenada ( ) coherencia e incoherencia se dan la mano" (18 Pág.43)* Su pensamiento vive en dos mundos, como víctima y como verdugo. Hay una temporalidad, de la **sensibilidad paranoica** en tránsito al **paranoico delirante.** No hay un delirio parásito, el delirio del paranoico, como él lo afirma, "**avanza a doble velocidad, orden y locura"** en los dichos y en los actos. Se trata de un sujeto que se muestra megalómano, vulnerado en su autoestima. Busca todas las pruebas que afirmen su creencia delirante, soporte de su frágil identidad. Se sabe perseguido, por eso querella, hasta pasar al acto criminal paranoico. Es la complejidad del paranoico como paciente dual, una estructura psicótica y adictiva.

Es así como comenzamos a diferenciar los más variados síntomas en los pacientes drogodependientes, aquellos confundidos con las neurosis, con las perversiones, otros con las pre-psicosis.

Lo decisivo de los síntomas pre-psicóticos es que no son los propios de la drogodependencia, pero al presentarse conjuntamente conforman una singularidad, son los pacientes llamados de 'doble diagnostico, los que obligan repensar, reformular la clínica de la drogodependencia.

Lacan, las pre-psicosis, Olievenstein, lo pre-adictivo.-

La clínica psiquiátrica nos enseña a distinguir los diferentes síntomas psicóticos como manifestaciones de los diferentes cuadros clínicos. Los síntomas negativos y positivos de la esquizofrenia, de los delirios paranoicos, de la melancolía, de la manía, o de los bipolares. Se tratan de los síntomas del desencadenamiento psicótico en una estructura psicótica. **Pero desde la enseñanza de Lacan es**

necesario establecer la diferencia y la articulación entre la estructura pre-psicótica y el desencadenamiento psicótico.

Lacan menciona la pre-psicosis como la estructura de la psicosis. Lo específico de sus síntomas es lo que Clérambault nominó como 'El Síndrome de Automatismo Mental', que *"está centrado sobre la producción espontánea, involuntaria y, en cierta manera, "mecánica" de impresiones, ideas, recuerdos que se imponen a la conciencia del sujeto a pesar suyo; por así decirlo, fuera de él aunque en el centro de él mismo" (5 Pág.104)*

Tales 'pensamientos pre-psicóticos' suelen pasar inadvertidos, se trata de fugaces alteraciones del pensamiento, dispersión del pensar o una rigidez en sus razones. Otros, con aparentes depresiones neuróticas, sin que se advierta la pérdida del sentido de vivir o el dolor de existir. En muchos de ellos habita, sin que se les indague, ideas delirantes suicidas prontas a pasar al acto. Podemos pasar por alto momentos o estados de megalomanía o de elasión durante el tratamiento. Se trata de una amplia gama de trastornos que pueden llegar a delirios alucinatorios, encubiertos por diferentes argumentos explicativos sostenidos en la realidad.

Pero el problema se hace más arduo cuando debemos diferenciar la pre-psicosis de los síntomas del **'drogadicto profundo',** el que implica, la anterioridad de la estructura '**pre-adictiva';** luego desarrollaré éstas conjeturas de Olievestein, las que permitieron un nuevo avance en la clínica de la drogadependencia.

Por razones expositivas se hace necesario ocuparse en forma separada de estas estructuras: la pre-psicosis y la pre-adictiva, las que implican conjeturas teóricas diferentes. Permiten orientar, diferenciar las complejas manifestaciones que se dan en la clínica de la drogadependencia. Hacen posible un diagnóstico diferencial y con ello una mejor conducción de las terapias en el campo de la drogadependencia.

Una nueva significación personal.-

Encontramos en el desarrollo del discurso pre-psicótico, síntomas que podían ser tan simples o variados como sensaciones, sentimientos, estados de ánimo, pensamientos reiterativos, obsesiones, una idea iluminada, pensamientos vividos con un cierto grado de extrañeza, etc. La cualidad diferencial es que en todos estos síntomas portan un rasgo en común: **una nueva significación personal que solo remitía a sí misma***;* la marca diferencial en el discurso. El sujeto no puede dar cuenta de ella; ante la pregunta, reitera sus argumentos, su sin-sentido. Repite un significado oscuro, lo enigmático de una **significación personal**.

El mismo modo cuando se trata del extrañamiento del yo, de lo ya visto, lo ya vivido, lo nunca vivido, o la anticipación del pensamiento, enunciación de los actos, impulsiones verbales, actos impulsivos, la paralización de la acción con estados de pánico. La transformación del mundo en los más diversos sentidos, ya preanuncia una pre-psicosis transformándose en un posible desencadenamiento psicótico.

Lo esencial: no hay relación de oposición entre la estructura de la psicosis y la pre-psicosis. Es necesario destacar como, para un terapeuta desprevenido, la pre-psicosis puede aparecer como síntomas neuróticos, son muchos los que han caído en esta trampa, luego sorprendidos ante un estallido psicótico.

Lacan sostiene un aserto: *"Nada se asemeja tanto a una sintomatología neurótica como una sintomatología pre-psicótica."(8 Pág.273)* Aseveración que guía mi clínica, vinculada con lo que funciona como un axioma: *"Lo comprensible es un término fugitivo, inasible, es sorprendente que nunca sea calibrado como lección primordial, una formulación a la entrada de la clínica. Comiencen por creer que no comprenden. Partan de la idea del malentendido fundamental."(8 Pág.35)*

Solo es posible establecer la diferencia entre la neurosis y la pre-psicosis partiendo del malentendido fundamental del lenguaje; no en la creencia en la comprensión. Sin olvidar que *"la verdad delirante ahuyenta las tinieblas, disipa el miedo y da una finalidad de movilidad a la vida" (18 Pág.76)* Con toda razón, sostiene Olieventein, que los disfraces de la paranoia como mejor defensa ante la desintegración psicótica, delirios que ya han transpuesto los límites de la pre-psicosis.

Las psicosis temporarias de Nasio.-

Es necesario encontrar en el fundamento teórico clínico de 'la pre-psicosis' como de 'la psicosis', una nueva relectura. Para ello voy a retomar las conjeturas de Nasio de 'las psicosis temporarias'. La relectura que introduce Nasio con el concepto de la 'forclusion local', en oposición al concepto de Lacan de la 'forclusión globalizante' ha dado lugar a la noción de la **'Psicosis Transitoria'**, la que retoma el fundamento freudiano de la coexistencia de las estructuras en el inconsciente.

Nasio hace una relectura de la 'forclusión lacaniana volviendo a Freud. *"El concepto de forclusión propuesto por Jacques Lacan es una de las contribuciones más remarcables del psicoanálisis para la comprensión del fenómeno psicótico. Sin embargo, el campo de la psicosis y de su relación con la neurosis y la perversión permanece para los clínicos como un dominio aún para explorar. En esa inspiración esta el descubrimiento que J.-D. Nasio ha propuesto la tesis de la Forclusion Locale para dar cuenta de las manifestaciones llamadas «psicóticas»-delirio o alucinación-que sobrevienen en pacientes que no presentan obligatoriamente una patología de psicosis"(1)*

El gran malentendido que ha generado grandes equívocos ha sido partir de que las estructuras neurótica, psicótica y perversa, son incompatibles en su coexistencia; se presentan como estables. Retomo lo que Nasio llama en plural: 'las psicosis', por la multiplicidad de formas en que estas se presentan en relación a que no hay 'castración ' sino 'castraciones'; las que crean en una subjetividad diferentes realidades psíquicas: coexiste la castración con su forclusión; Nasio retoma a Freud. Una psicosis puede ser 'temporaria' y alternarse con una estructura neurótica.

Es por este equívoco que surgió lo impreciso del término 'boderline' o 'fronterizo', como patologías psiquiátricas. Ignoran que es un trastorno que se caracteriza por la intensidad de la contratrasfrencia, involucrando intensamente a quien se situé como terapeuta. Está lejos de ser nuevas patologías, ya coexisten en ellas las estructuras neurótica, perversa y la psicótica; sin ser ni la una ni la otra; no hay estructura única en su fundamento. Estos pacientes 'no psicóticos' han desbordado la psicopatología tradicional, la intensidad contratransferencial ha generado toda clase de 'desbordes terapéuticos'; como el caso de la estructura 'pre-adictiva'.

Debo enfatizar que, los que creen estar fuera de los efectos contratrasferenciales de estos pacientes, en lugar de interpretaciones hacen confesiones contratrasferenciales, muchas veces cercanas a un delirio persecutorio o tratos degradantes.

Las pre-psicosis, el aporte de Lacan, es algo distinto; no indican que éstas sean un paso obligado al desencadenamiento psicótico. Que aún siendo estructuras psicóticas, no tienen la hegemonía temporal como para caratularlas como 'psicosis', sino como 'las psicosis temporarias'. Es así como se debe entender la estructura de las pre-psicosis; quizá un gemelo de los 'borderline'; l**o antedicho implica la clínica de la drogadependencia.**

El lenguaje y la psicosis.-

El recorrido de Lacan contraría la postura clásica, asevera que en la alucinación verbal está la causa de la paranoia. Con ello ha dejado abierto el problema del límite de las pseudo-alucinaciones en las pre-psicosis, no solo con las psicosis alucinatorias, sino con el sujeto humano que, capturado por el lenguaje, es siervo del lenguaje. *"El lenguaje juega enteramente en la ambigüedad, y la mayor parte del tiempo, ustedes no saben lo que dicen."(8 Pág.168)* Si la palabra lo atraviesa, lo marca, lo tortura, ¿dónde comienza la conjunción y la disyunción entre las formas patológicas y las normales respecto a la palabra?. Interrogante que se desprende al enfatizar que, en la palabra humana, el emisor es al mismo tiempo un receptor de su palabra. Si uno oye al mismo tiempo sus propias palabras, puede alucinar voces, experimentar la palabra impuesta. Si la voz es la pulsión invocante, un objeto que apela, que llama a una persona, ¿cuándo se produce el momento límite de la entrada en la estructura psicótica, la pre-psicosis? ¿Cuándo la pre-psicosis se transforma en un desencadenamiento psicótico? Desde este fundamento estructural de todo sujeto, es que encuentro la respuesta en la conjetura de Nasio sobre el concepto de 'las psicosis'. **Este es el problema ignorado por muchos, la drogadicción como automeducación en las pre-psicosis.**

Lacan sostiene que: *"Algo se vuelve a encontrar en lo que se llama la pre-psicosis, a saber la sensación que tiene el sujeto de haber llegado al borde del agujero, tomado al pié de la letra"(8 Pág.289)*

Implica que pueda ser solo una vivencia 'delirante-alucinatoria', la de 'un momento', y no pasar de allí. Para que un sujeto se precipite en el consumo como forma de detenerse ante ' el borde'.

Antecedentes de la pre-psicosis.-

Lo desarrollado es a los fines de descifrar el grave problema que presentan los pacientes duales. El término pre-psicosis lo fundamenta Lacan a partir del Seminario III, pero sus antecedentes están en la Tesis del 32, allí afirma que para introducirse en el campo de las psicosis es necesario partir de la noción de **los fenómenos element ales.** A partir de este nuevo paradigma se establece una crucial diferencia con las neurosis**, no hay prehistoria en la psicosis; esto hace al fundamento de la pre-psicosis**. Se trata de una experiencia que no se inscribe en lo simbólico. Es una experiencia fuera de la temporalidad cronológica. Es lo que Lacan conjetura como la temporalidad lógica. El tiempo del instante creador, productor, se vive en las paradojas del presente-pasado-futuro, el delirio se produce en la instantaneidad de un acto sin historia.

Lacan, en la Tesis del 32, prioriza la tradición psiquiátrica alemana del siglo XIX. Neisser, en 1982, nomina el síntoma primitivo de la paranoia como la **significación personal.** Hace referencia a otros autores que están en la misma postura. Es la **'vivencia paranoica',** la Erlebnis de Jaspers**,** afín a la tradición de la significación personal**,** que se caracteriza por haber introducido en la personalidad un elemento nuevo y heterogéneo. Lacan adopta este término y designa '**el fenómeno elemental como significación personal'.**

Son términos afines (no iguales) en la estructura psicótica: la pre-psicosis, los fenómenos elementales, la significación personal y el desencadenamiento psicótico. Recordemos que en la psiquiatría alemana del siglo IXI el 70% de las psicosis eran paranoias. Luego prosperó la esquizofrenia. Freud hizo sus diferencias al igual que la psiquiatría francesa, la que culmina con Clérambault.

La paranoia con las psicosis maníaco-depresivas son el paradigma de la alternancia y coexistencia de las 'psicosis temporarias<>psicosis permanentes', tal como surge de la conjetura de Nasio. **Ambos trastornos son los que suelen pasar inadvertidos en un drogadicto, de allí las consecuencias del abandono de la droga sin el tratamiento de las psicosis.**

Dijimos que Lacan, en el Seminario III hace explícito su acuerdo con Clérambault, por él conjeturado como el **'Síndrome del Automatismo Mental'.** En su esencia es ser ***anideico***, como fenómenos de automatismo mental, carece de nivel simbólico. A Lacan le resultó imprescindible para descifrar el orden de las psicosis en torno a lo incomprensible de la estructura. Clérambault le abre a Lacan las puestas de sus innovaciones en el psicoanálisis, y así introducir allí la noción de lo real de la estructura. Lo único comprensible es la ruptura que introduce: el eje estructural de lo psíquico es lo incomprensible, solo tenemos acceso a través de sus semblantes; lo que Nasio denomina 'formaciones del objeto *a.* **Puedo aseverar con mi experiencia la complejidad de los pacientes que presentan, muchas veces, los oscuros fenómenos del 'automatismo mental'; lo frecuente es que se lo atribuyen al consumo.**

La significación del falo.-

De los últimos Capítulos del Seminario III tomo esta referencia que vincula en mi experiencia, el caso Roberto como el caso Schreber: *"No hay ningún medio de captar, en el momento que falta, algo que falta. En el caso del Presidente Schreber sería la ausencia del significante masculino primordial (....) durante años parecía sostener su papel de hombre (...) La virilidad también significa algo para él, porque también es objeto de vivas protestas en el momento de la irrupción del delirio, que de entrada se presenta como una pregunta sobre el sexo, un llamado le viene desde fuera como un fantasma: qué bello sería ser una mujer sufriendo el acoplamiento. El desarrollo del delirio expresa que no hay para él ningún otro modo de realizarse, de afirmarse como sexual, sino admitiéndose como mujer, transformándose en mujer"(8 Pág.361)*

¿Qué es lo que falta en Schreber? El fantasma que sostiene la significación del falo, En Shreber como en Roberto, la pregunta sobre el falo se convierte en 'un llamado que viene desde fuera', es el *a* que retorna desde fuera del cuerpo y 'se acopla a éste'. Se trata de una 'formación del *a* forclusiva'.

El fantasma pre-psicótico.-

Es el caso del paciente Roberto, el momento intemporal de la entrada en la psicosis; la función del falo, la castración, está forcluida. Parto de la paradoja lacaniana de la pre-psicosis. Hay una correlación en ésta entre distintos términos: como respuestas de lo real, el momento fecundo, la significación personal, el fenómeno elemental. El llamado fantasma schrereberiano implica una contradicción, ya que lo propio de las neurosis es ser portadora de la significación fálica. **¿Cómo detectar el falso anudamiento fantasmático de las pre-psicosis con la estructura fantasmática fálica de las neurosis?** Justamente esta contradicción teórica asevera el problema en la clínica, la del diagnóstico diferencial de las pre-psicosis con las neurosis y las perversiones.

¿Cuántos pacientes pasaron años en los divanes como neuróticos y luego la sorpresa de una psicosis? La revisión del caso permitió corroborar lo que algunos analistas ignoraron: los indicios pre-psicótico. Pero este ignorancia hace estragos en el campo de la drogadependencia.

Del síntoma al sinthome.-

Para Lacan, en una primera etapa, la formación del síntoma psicótico estabiliza, permite una cierta fijación del goce en ausencia del falo, lo cual actúa como una barrera, una defensa ante la desorganización y el estupor psicótico. El síntoma estabiliza pero es inanalizable como respuesta de lo real del goce. Lo real del goce, lo imposible, produce la trasferencia 'masiva', compacta'. Bleger sostenía una vivencia simbiótica: *"Pude ir comprendiendo que su proyección masiva ocupaba tanto su cuerpo como el mío(en tanto yo le servía como depositario) (...) ambos formaban un sincicio indiviso"(4.105)*

En Lacan hay un nuevo giro que lo desarrolla en los años 70, del síntoma que estabiliza va a pasa al síntoma como suplencia; lo nomina '**sinthome'**. Es un desarrollo engorroso, tomo de él lo novedoso y a mi servicio: **cualquier síntoma al tener una significación personal, puede ocupar el lugar de lo expulsado: la significación fálica.** Con ello los diagnósticos diferenciales se hacen mucho más complejos, ya que es mayor el grado de apariencia de neurosis. Si bien la complejidad de la pre-psicosis se amplía, al mismo tiempo ha permitido fundamentar la posibilidad de la 'la dirección de la cura' en la pre-psicosis de los drogadíctos.

La Comunidad Terapéutica, la que debería actuar en la creación de transferencias múltiples como nuevos lazos sociales en el trabajo terapéutico, para crear la posibilidad de un nuevo sentido de suplencia con el síntoma pre-psicótico de Roberto, al tiempo que iría suprimiendo la dependencia a la droga. Esta fue mi estrategia de trabajo con Roberto. De este modo sostener una demanda diferente de curación del paciente; fue lo que no se produjo. De esto me ocuparé con el caso Roberto. Como dije, **intentaba la posibilidad de ir creando**, en la experiencia terapéutica comunitaria, con las entrevistas individuales, un posible síntoma de suplencia.

El caso del paciente Roberto.-

Es lo que aconteció con el paciente Roberto de 29 años. En las entrevistas de admisión arribo al diagnóstico de una pre-psicosis. Esta se fue advirtiendo en la aparente coherencia de su discurso, que marcado por un ritmo hipomaníaco, fueron emergiendo fenómenos elementales delirantes. Habla y mira a su alrededor como si sintiera observado, en realidad mira, según lo dice, para saber qué queremos de él. Este sesgo paranoico es lo que le permitirá, durante largo tiempo, una adecuada, pero aparente inserción comunitaria. Ricardo se encarga con esmero de realizar todas las tareas **mientras 'mira' y 'escucha' lo que le dicen, lo que le asignan**. Ha puesto en escena la adaptación pre-psicótica, un comportamiento que se ajusta a lo que él reconoce como el Ideal Comunitario. Es lo que todos esperan de él, hace una adaptación pre-psicótica, de allí su enorme eficiencia, con ello el engaño de confundirlo con lazos sociales comunitarios. Atento a lo que 'viene desde fuera', como mandatos normativos, dan cobertura a sus alucinaciones auditivas; 'las que vienen desde fuera'

En una de las entrevistas, está inquieto, comienza diciendo: *"no sé quién soy yo, por eso adopto posturas al estar con la gente, trato de suponer lo que los otros quieren de mi para tener una personalidad. Me fijo en todo mi entorno, estoy atento para moverme de acuerdo a lo que los otros quieren. Pero mi verdadera*

forma de ser es cuando estoy solo, es como que....". Hay una detención, una falla en la significación como sujeto: **'es como qué…no sé quién soy yo'.**

Es oportuno recordar: *"Puede suceder que algo primordial en lo tocante al ser del sujeto no entre en la simbolización, y sea, no reprimido, sino rechazado (...) En un momento cumbre de su existencia, no en un momento deficitario, esto se manifiesta bajo la forma de irrupción e lo real de algo que jamás conoció, de un surgimiento totalmente extraño."(8 Pág.125)* Será lo que ocurrirá con Roberto en el momento del desencadenamiento de la psicosis.

Mientras tanto, Roberto suple su identidad fallida como sujeto, con la identidad regida por un 'Ideal del yo' comunitario; las normas. Busca, demanda, cómo debe ser para los otros, él responde con tareas normativas que debe realizar. Roberto se adapta a un Ideal, no se identifica como sujeto respondiendo en su nombre a la comunidad, con la alteridad de su valor personal. No subjetiviza la alteridad de los lazos sociales con sus semejantes. No puede responder por lo que él es, sino por algo impuesto. En el caso Roberto como en muchos otros pacientes duales, produce una precaria estabilización, la que no tardará en fracasar y lo que precipitará en un delirio persecutorio.

El grupo terapéutico no advierte el problema, caen en la creencia de que la mejoría es por el nivel imperativo y autoritario de las normas. El paciente cambia por sometimiento y se convierte el sistema en un sustituto de la droga. Las patologías subyacentes siguen su curso, no cesan de proliferar los pasajes al acto. Más grave es en los pacientes duales, como el caso Roberto.

En la continuidad de sus dichos Roberto nos lleva al problema clave: *"¿No se porqué no puedo decirle a mi papá de mi problema de la fimosis? No logro explicarme de qué es lo que se trata con mi pene".* De este dicho inferimos la función forcluida de su padre, el problema su fimosis ante su padre es el nombre que hace la ausencia de la marca de la castración, de la función del falo forcluida. ¿De qué *"no logro explicarme qué se trata?":* del falo, solo sabe que su fimosis es la de un órgano, la fimosis del pene es lo que suple en su lenguaje la significación del falo.

En el lugar del falo ha quedado el síntoma pre-psicótico: '**su pene tiene fimosis'**. Es sobre lo que siempre cavilaba y lo que le produce extraños pensamientos y sentimientos. Uno de ellos: ¿cómo serian las relaciones sexuales? Llamó la atención sus variados comportamientos bizarros, uno de ellos fue su forma del consumo de cocaína, solo lo hacía en su casa paterna, encerrado en su cuarto, nunca lo hacía en su trabajo como viajante. Lo que intento producir es un nuevo anudamiento del síntoma: anudar al cuerpo propio 'un pene sexualizado', no reducido a la fimosis. ¿Pero si la fimosis es la forclusión del padre?

Pasado un corto tiempo, comienza la demanda de consultar un urólogo y operarse. La negativa le motiva a ir integrándose a la comunidad de otro modo: debe tratar su fimosis en los grupos y en entrevistas individuales. Esto lo va conduciendo a una 'doble operación ', la primera, que es establecer algo desconocido para él, escuchar y a comunicarse con sus pares respecto a su problema de la fimosis. Sería 'la operación' de ligar a su propio cuerpo su pene con valor sexual.

Es su repetida pregunta: *"¿cómo sería sexualmente con mi pene operado?"* Mi pregunta: ¿es posible esta suplencia de una significación perdida? Roberto comienza a develar múltiples fantasías y actos sexuales de carácter perverso, los que testimonian su contenido delirante. *"Ahora me doy cuenta que, cuando me negaron operarme, empecé a meter la mano en el tacho de mi sexualidad, eran todas porquerías, ahora tengo una idea de lo que no es una sexualidad normal".* Este pasaje a actos perversos es la antesala de dos episodios delirantes. Pone al aviso del riesgo que fue intentar suprimir el 'síntoma fimosis' por otra suplencia teóricamente mejor.

Llega en una ocasión a la consulta excitado diciendo: "¡Qué es el pánico, pánico! Tengo miedo de volverme loco, pienso sin parar todo el día, no puedo detener mis pensamientos ¿Qué me pasa? Antes no paraba de moverme, ahora se me fue todo a la cabeza, ¡y esto crece y crece!" Hubiera sido impropio interpretarle como si se tratara de su síntoma delirante. Se lo medica con Risperidona 3mg por día. Días después *dice "Se me ha frenado las ganas de volar de mi cabeza, ya no tengo la invasión de pensamientos. Me doy cuenta que puedo escuchar a los demás y en los grupos, hablo pensando. Fantaseo que estoy operado"* Ahora me parece oportuno preguntarle*: "¿Cómo podes ser? con la cabeza de tu pene afuera "* Se queda en silencio pensando*. "No sé, pero me masturbo pensando ahora cosas normales con mujeres."*

Pasado varios días, y ante el firme planteo de Roberto de operarse, se lo autoriza. Roberto se desconcierta y dice: "Lo voy a pensar". Pocos días después, no se hizo esperar, aparece un nuevo brote psicótico, conjuntamente con su perplejidad ante la autorización de operarse. Hay una discreta disgregación del pensamiento marcada por un tono hipomaniaco, no faltan los delirios persecutorios. Se lo medica con Olanzapina 10mgr diarios

En las nuevas entrevistas con Roberto, es digno destacar, no solo hay un nuevo modo de reflexionar, sino que su actitud es distinta, su expresión, los gestos. Dice que su pensamiento ahora tiene pausa, esto le permite una visión retrospectiva de lo vivido en la comunidad y lo que le ocurre en torno a su pene: *"ya no fantaseo más en las cosas locas de antes, quiero operarme y esperar que me ocurrirá en la relación con una mujer, algo desconocido para mí."* El problema de 'la mujer' en las psicosis ha sido profundizado ya por las conjeturas de Lacan.

La operación se llevó a cabo, debe realizarse en dos tiempos, luego de la primera intervención dice: *"yo creía que si decía mis preocupaciones Ud. pensaría que estoy mal, pero es lo contrario, son preocupaciones razonables, lo más importante es que ¡ahora va a quedar la cabeza afuera! Con esto se me transforma el cuerpo, yo voy a estar pegado a un pene, quizá, luego ocurra lo contrario".* Queda sombrado cuando le relaciono su dicho*: ¡Qué va a pasar con mi cabeza!,* así como su terror cuando decía: *"¡Todo pasa por mi cabeza, crece y crece, no la puedo parar!.*

Luego de la segunda operación se realizan entrevistas periódicas, Roberto reitera su estado de expectación, aparenta estar sin sobresaltos frente a su vida sexual futura. Reitera en las entrevistas su pensamiento sobre cómo encarar su vida sexual; ha pensando en elegir primero una prostituta. Es sospechosa su tranquilidad, en los grupos mantiene su reserva. Luego pide postergar las entrevistas, dice que estas lo angustian. Repentinamente decide abandonar el tratamiento, ha estallado un delirio persecutorio irreductible.

No solo la suplencia fue irrealizable, el desencadenamiento de la psicosis no es ajeno a toda esta estrategia y la metodología comunitaria. El caso Roberto es el destino casi inevitable de los pacientes duales así tratados.

DEL PRE-ADICTO AL DROGADICTO.-

Clínica de la drogadependencia.-

Olievenstein, en la clínica de la drogadependencia, es el reverso de lo plateado en el caso Roberto. Es una doctrina nueva que exige pensar otra dimensión témporo-espacial. *"Ella obliga a aplicar un método científico a los eventos que sobreviene en tiempos inciertos. Si hay determinismo, no es más que relativo" (20 Pág.10)* Hago una relectura de sus novedosos aportes. Esta clínica, sostiene Olievenstein, es impensable sin el psicoanálisis, la neuropsicología, la neuroquímica, y los aportes de otras disciplinas sobre los sistemas autorreguladores y los equilibrios inestables, *"En particular a los aportes de M. Serres en su libro <Naissance de la Physique dans le texte de Lucrecio>" (20 Pág.8)* Todo esto era impensable para la conducción del 'Programa'.

Es imposible pensar y actuar en la clínica del drogadicto fuera de la singular temporalidad donde despliega su vida, temporalidad no solo diferente de la del sujeto corriente sino de las patologías corrientes.

Es la singular instantaneidad del tiempo vivido, lo propio del sujeto pre-adicto que, en el encuentro con la droga, ha de surgir el drogadicto. En ambos está la diferencia cualitativa y cuantitativa del tiempo vivido respecto del individuo corriente.

Sostiene Olievenstein: *"Nosotros debemos hablar de cinética, de instantaneidad, de desmesura, de desproporción (....) con una necesidad absoluta de trasgresión que se sabe deberá pagarla con una angustia de culpabilidad aún más grande (...) no hay sucesión legítima entre pasado y presente. No puede organizar su tiempo en secuencias orientadas al futuro " (20 Pág.156/57)*

De aquí surge la ética en terapéutica propia al drogadicto, un discurso que debe fundarse, comenzando por el Institucional: *"debe ser un modelo de práctica <democrática> y no una relación dominante-dominado (…)*

lo contrario de una discurso o de un método moralizante y culpabilizante" (20 Pág.227) El tiempo terapéutico Olievenstein lo designa: **'sufrimiento del sujeto desintoxicado',** ya que *"es por la falta de la dependencia por la cual sufre el sujeto desintoxicado"(20 Pág.256)*

La terapia exige un largo tiempo, es con logros y recaídas. Es lo que permite al drogadicto a convivir y abandonar la desmesura del sufrimiento. La droga le proporcionaba un placer para pasar a otro sufrimiento; el **sufrimiento en la abstinencia.** Es en la abstinencia donde irá develando lo que la droga le proporcionaba: *"la pasión tan brutalmente buscada que no es más que aquélla de la miseria del sujeto" (20 pag.280)*

Es el pasaje del drogadicto al dolor del duelo, es al ir dejando la pasión por el sufrimiento; la miseria del sujeto en la posición del goce masoquista**.** ¿A qué se debe esta pasión?

El estadio de la desmesura y del espejo roto.-

La drogadependencia surge del triple encuentro: el producto, la estructura subjetiva y el momento socio-cultural. La originalidad de Olievenstein radica en la articulación inseparable entre la conjetura del **estadio del espejo roto** y el **estadio de la desmesura,** fundamento de la temporalidad del drogadicto; la **instantaneidad en la simultaneidad**. Este conjunto es el fundamento de la estructura pre-adictiva.-

El estadio del espejo, en la enseñanza de Lacan, es lo que inspira a Olievenstain. Este estadio implica dimensiones témporo-espaciales originarias, la alteridad en la simultaneidad. *"Una discordancia, de una fuerte distancia entre un cuerpo prematuro y la imagen anticipatoria de ese mismo cuerpo ya maduro ( ) un cuerpo insuficiente y su imagen reflejada ( ) la sexualidad surge allí en la discordancia."* Es la alteridad-temporalidad que va a recorrer toda la obra de Lacan. Su inicio: *"El tiempo lógico. Un nuevo sofisma"(9)* escrito en 1944. *"El estadio del espejo" (11)* en el año 49.

Olievenstein retoma estas conjeturas: *"Nosotros intentamos integrar principalmente en toda la clínica humana la noción de instantaneidad-la instantaneidad fecunda que permite volver a poner en causa, de manera definitiva o transitoria, una organización tópica o estructural."(20 Pág.126)*

El sujeto corriente vive en el tiempo cronológico, la temporalidad en la instantaneidad está reprimida. El drogadicto, por lo contrario la sufre, vive en la temporalidad instantánea, la descarnada asimetría del cuerpo y la imagen. El tiempo vivido es fugitivo, hay al mismo tiempo orden y desorden, el placer y el goce se separan y se unen. La identidad es la dispersión en la unidad del sujeto como objeto.

Para Olievenstein, el rasgo diferencial del drogadicto es: a**ctúa como un neurótico, como un perverso, como un psicótico, como un melancólico o un maníaco; sin ser ninguna de ellas es él. Es lo que hace a la complejidad de la clínica, donde la droga y la estructura previa actuan como una fusión nuclear.**

La droga, en el pre-adicto, va a ir reproduciendo esta identidad fallida: el espejo roto. En el consumo, el drogadicto vive la desmesura de los afectos e imágenes en el **hig megalómano,** en el **down sufrimiento** de la droga**;** el goce masoquista, la persecución y la omnipresencia de la culpa.

No sabemos ahora, sostiene Olievenstein, por qué la estructura pre-adictiva se instala en determinados niños. No invoca una causa sino una estructura; es su hipótesis del '**estadio del espejo roto'** como del '**estadio de la desmesura'.** Es una conjetura desde la experiencia clínica del 'Centro Médico Marmottan', el que ha recibido a doce mil pacientes entre consumidores y drogadictos hasta 1983.

La función del fantasma.-

En el drogadicto la organización es en la desorganización, *"se tratan de nudos", (20 Pág.41)*sostiene Olievenstein. Los **nudos** son los lugares de resistencia, de repetición de la organización pre-adictiva. A mi entender, es l**a perturbación de la función del fantasma lo que hace posible pensar en la singular estructura del drogadicto; parecer....sin serlo.** La 'organización' del fantasma en el drogadicto coexiste su 'desorganización'; su vacilación y caída. ¿Qué es la caída?: el goce en el sufrimiento del drogadicto: una 'formación del objeto a'.

Enrique tiene 28 años, consume desde los catorce años, lo hacía para superar una desesperante timidez, **siempre se sintió mirado por su mal aspecto; aún por el mismo**. A los 20 años en una pelea, recibe una grave puñalada en el epigastrio, de allí en más los momentos de crisis van en aumento, se siente perseguido, observado, despreciado, con una intensidad que solo el suicidio es la salida. Estos episodios se repiten en intensidad al dejar el consumo. Pierde el control de su cabeza, ideas ajenas a él se le imponen. Cuando pasa la crisis, queda extrañado por su comportamiento. Lo más llamativo en su relato es que él, cuando habla de sus distintos momentos vividos, **no logra saber quien es él entre todos sus compañeros; son los momentos de sufrimiento.**

Es un relato, como el de muchos otros pacientes, con el realismo de la dispersión de su identidad, es sin dejar de ser él el que padece. Podemos relacionar su padecimiento con la conjetura de Olieventein, el **estadio del espejo roto y la desmesura.** El Yo narcisista se derrumba sin el acotamiento del fantasma; queda al descubierto lo real del sufrimiento. El encuentro con lo real especular del cuerpo fragmentado; su imagen rota. Sus síntomas como el fracaso del narcisismo y del fantasma no constituyen un trastorno psicótico, sino las manifestaciones de la estructura pre-adictiva que lo simula. El fracaso del fantasma da lugar a estas manifestaciones alucinatorias-delirantes como 'formaciones del objeto *a* por forclusión', de acuerdo con la conjetura de Nasio. Más aún este paciente como otros descritos producen los efectos transferenciales masivos, de los cuales hice ya referencia a las conjeturas de Bleger y de Nasio.

La función del fantasma está sujeta a diversas relecturas en la enseñanza de Lacan, tomo como referencia la del Seminario XIII. *(12)* La función del fantasma es la bisagra entre el Ello y el Inconsciente, el fantasma determina la articulación de ambos. No existe, desde esta conjetura, la anterioridad de un Ello como lugar de un desorden pulsional o bien como un 'núcleo psicótico'. Se trata de la anterioridad Ello como el 'no-pienso pulsional', hace posible que haya una oferta al Inconsciente de un pensar vacío, como una mar posible de pensamientos para el sujeto. Son, entonces, pensamientos por advenir, en el lenguaje efectivo, emergen como invención del sujeto, las que hacen su realidad.

Esta función del fantasma es la que vacila o falla ya en el pre-adicto, más aún en el drogadicto. El fracaso del fantasma hace **la instantaneidad témporo-espacial,** hace que se deslice el pensamiento como una forma impuesta, con la apariencia de obsesiones, aparentan los trastornos cognitivos propios de las psicosis. Por ello el drogadicto parece un psicótico sin serlo; aún con el pensamiento impuesto, las ideas persecutorias o suicidas, a veces en formas casi alucinatorias. Es lo que he ido advirtiendo en mi trabajo con otros pacientes drogadependientes.

El fantasma no es algo que pertenece a la subjetividad de un sujeto, es como lo sostiene Nasio, lo que lo enlaza de los modos más diversos 'al objeto fantasmático elegido'. No es posible una cura sin saber cual es el lugar **del elegido fantasmatizado,** el que puede ocupar sea los padres o hermanos, la pareja elegida. Lo más importante: el terapeuta, si este no advierte que: *"yo soy la persona viviente en la que se ha construido su fantasma ( ) mi fantasma será un nudo tanto más estrecho cuando yo soy para el otro lo que él es para mí: el elegido fantasmatizado" (17 Pág.52)*

'El elegido fantasmatizado', es un concepto psicoanalítico fundamental para abordar no solo las diferentes relaciones del paciente, sino que tiene incidencias en el proceso transferencial; el fantasma diferencia el objeto del psicoanálisis del objeto empírico. Nasio no se refiere al amor al objeto con un sentido ingenuo, el amor del que nos habla puede ser un ligamen pasional a otro que no solo es lo más exterior sino lo más exterior íntimo; ese lugar lo puede ocupar el terapeuta sin saberlo. Más aún, el vinculo simbiótico o compacto producido en la transferencia

El 'objeto fantasmatizado' tiene un nivel simbólico e imaginario, pero *"es la presencia real del otro en mi inconsciente la que plantea más dificultades conceptuales, porque el calificativo de "real" ( ) no designa a una persona sino a lo que, de esa persona, despierta en mi inconsciente una fuerza que hace que yo sea lo que soy y sin la cual no sería consistente. Lo reales es lisa y llanamente la vida en el otro. ( ) un eje vital e impersonal que no pertenece a ninguno de las dos partenaires (17 Pág.53)*

Lo real en la enseñanza de Lacan, tal como lo enfatiza Nasio, es que lo que el fantasma produce, no solo la consistencia psíquica de un sujeto, **sino la consistencia al lazo con el otro.** Las formas de 'terapia educativa' son el terreno propicio para estos enlaces. Lo contrario es lo que propone Olievenstein.

Partir de esta conjetura de lo real del 'objeto fantasmatizado' nos permite pensar cual es el **dolor-sufrimiento** que ocupa el lugar del 'objeto perdido' en el pre-adicto como en el drogadicto. Es la relectura de la hipótesis de Olievenstein, del **estadio del espejo roto** y del **estadio de la desmesura,** que privilegia el momento donde se inscribe la marca *"de esta pre-instantaneidad donde se va a operar la ruptura ( ) Nosotros sabemos la importancia que va a jugar en el mantenimiento de la drogadependencia los fenómenos de la memoria, particularmente el reencuentro con el primer "flash" y el "planeta" encontrado, la unidad al fin encontrada en aquella atmósfera de goce." (20 Pág.144)*

Podemos decir, retomando Freud: **"no sabe a quien perdió, ni lo que perdió". El 'objeto elegido fantasmático'** implica una desmetida del duelo primordial por el objeto perdido, el objeto nunca tenido.

Si la consistencia del fantasma organiza el marco de la realidad, da consistencia al cuerpo y al sujeto para que pueda enunciarse como el yo de la primera persona; lo que vacila, claudica en el drogadicto. Es lo que nos obliga a pensar, buscar entre sus relaciones amorosas, **cuál el objeto fantasmatizado que domina sus actos**, su subjetividad, el que ocupa el lugar de la creencia del Otro del Goce. **Es el fantasma el que enlaza y vale para ambos partenaires.**

Es prioritario en la clínica de la drogadependencia no tomar al sujeto aislado, sino que el **partenaire fantasmático al que se une puede ser el terapeuta,** el lugar que éste, peligrosamente puede ocupar ante el poder de la transferencia. Por ello es oportuno recordar la cita de Bleger: *"La transferencia de la parte psicótica de la personalidad es una trasferencia psicótica, que se caracteriza por ser masiva, invasora, precipitada, tenaz y lábil; totalmente equivalente a la simbiosis transferencial" (Bleger.156) "La transferencia de la parte psicótica de la personalidad es una trasferencia psicótica, que se caracteriza por ser masiva, invasora, precipitada, tenaz y lábil; totalmente equivalente a la simbiosis transferencial" (4.156)*

El pre-drogadicto.-

Hay una diferencia clínica fundamental entre el **'drogadicto verdadero'** y el '**consumidor de drogas'. El pre-drogadicto es el antecesor necesario del drogadicto**; no del consumidor. En el pre-adicto hay *"una posibilidad mínima de asumir la ley real o imaginaria, también la rapidez de las transformaciones del sujeto y de sus pasajes al acto." (20 Pág.43) "La relación del futuro drogadicto con la Ley es modificarla por necesidad absoluta" (20 Pág.130)* La Ley, la que rige las relaciones sociales, es ley que se internaliza en el sujeto, solo es vigente en el sujeto que ha subjetivado la Ley Primordial Inconsciente; pero ésta es una Ley paradójica, como lo demuestra Freud en 'Malestar en la Cultura'.

En el pre-adicto, las paradojas de la Ley Primordial carecen de velos, es así que su interdicción hace la pasión por lo prohibido. **La Ley Primordial se presentifica en la omnipresencia de la culpa, en el imperativo del goce en el sufrimiento.** Rige la subjetividad pre-adictiva, la instantaneidad-desmesura**.** Desde la infancia, hay un consumo bulímico de excitaciones; una masturbación exagerada acompañada de fantasías perversa o incestuosas; el pasaje al acto. El travestismo empieza a ocupar un lugar privilegiado en su vida sexual. Todo debe ser de inmediato y masivo; se desliza al masoquismo*. "Es en este consumo bulímico de excitaciones que va a inscribirse para esta nosografía clínica. Y en primer lugar, el aparente carácter perverso que presenta a los ojos del observador el pre-drogadicto, por su consumo bulímico de excitaciones" (20 Pág.42/43)* Por lo contrario, nada específico hay en la infancia del 'consumidor'.

Sostiene Olievenstein, que es necesario reintroducir la noción de **'los momentos fecundos'**, **las vivencias del pre-adicto es necesario reproducirlas en la terapia, el actuar tanto de un modo psicótico, neurótico, perverso, sin ser ninguna de ellos. Por ésto hago hincapié en la trasferencia.** Desorganizarse lo mismo que reorganizarse de otro modo ante un nuevo obstáculo.

Solo es posible ligar la clínica de la drogadicción a este movimiento, a este orden del desorden; el que comienza en el pre-adicto. Se trata de conducir y producir una clínica que dirija la acción terapéutica en la trasferencia propia del pre-adicto en el drogadicto. Muchas veces estas formas cambiantes reciben el mote de impostores por el efecto contratransferencial ignorado. No solo impiden su cura, sino que lo estabilizan en una postura masoquista, a la que son propensos.

Del sufrimiento del drogadicto al duelo.-

El drogadicto convive con el sufrimiento, la convivencia del drogadicto con lo real del sufrimiento es un misterio. Cuando se produce el reconocimiento del sufrimiento, éste lo hace simulando un síntoma, el que lo puede llevar a la consulta; no consulta por la drogadependencia. Hay una detención del pensamiento en torno al sufrimiento, el sufrimiento no es lo real, está en el límite con lo real; lo real es mudo.

Será necesario que el sufrimiento-síntoma dé el paso que le haga posible arribar al dolor del duelo. El duelo, como Nasio lo presenta en el caso Clémence. Su hijo tan esperado, muere repentinamente luego de nacer. *"Durante algún tiempo, Clemence no dio muestras de su sentir. Su silencio no me asombraba, porque yo sabía por experiencia hasta que punto la persona que atraviesa un duelo, desmoronada por el golpe de una pérdida violenta, rechaza de plano el encuentro con todos aquellos que, antes del drama, estaban vinculados al ser desaparecido ( ) Sabemos que este dolor es la última defensa contra la locura." (17 Pág.14)* Es la diferencia del dolor-sufrimiento con el trabajo del duelo, en el sufrimiento 'no sabe a quién perdió ni lo que perdió'. El dolor de Clemance involucra a su analista: *"En aquel momento, nuestro vínculo se reducía a poder ser débiles juntos: Clemance, fulminada por su pena, y yo, sin dominio sobre su dolor. Me encontraba desestabilizado por la impenetrable angustia del otro" (17 Pág.15)* Nasio no vacila en dar a conocer como es el efecto contransferencial en la cura, un momento esencial para el trabajo analítico. Es lo que remarco que ningún terapeuta esta excepto; salvo de negarlo.

El trabajo con el drogadicto nos plantea situaciones similares a las de Clemance, siempre involucra al analista en su angustia, dolor y sufrimiento.

Paradojas del masoquismo.-

En el drogadicto es necesario el pasaje del mutismo del sufrimiento para producir **el síntoma en la cura**. El sufrimiento del drogadicto, por el cual consulta, se va a ir deslizando paulatinamente al goce del fantasma perverso masoquista, no al sufrimiento depresivo. Goza de exaltar su propia degradación y utilizar la de aquellos comprometidos con su cura. Es necesario que el goce masoquista se vaya transformando en lo posible en la 'formación de síntomas'.

Olievenstein asevera: *"No es por casualidad que nosotros hemos hablado de sado-masoquismo ( ) así la dependencia no es más que impuesta al sujeto, ella representa para él un atractivo certero, obrando en él toda una perspectiva de vida, principalmente en la relación dominante -dominado, poseedor-poseído a lo que él deviene enteramente él por él mismo (20 pag.53)* Esta singularidad masoquista del drogadicto, pude devenir en pasaje al acto en la cura por parte del terapeuta.

El pasaje al síntoma nos remite al caso Jorge, un drogadicto con trastornos maníacos y perversos. Para él era casi lo mismo la vida hetero que la homosexual. Su vida promiscua se alterna con actos delictivos. En él, hay un dominio desmentido del fantasma perverso masoquista; el que comanda la relación dominante-dominado. Hace de su vida la repetición ritualizada del acto perverso; la pasión por el sufrimiento del semejante; que es él mismo.

Puedo decir que hace síntoma en el momento del relato, al descubrir que él es el violado en su violación; él es el violado por él mismo; **él, al mismo tiempo que viola, es objeto deyecto, humillado.** Jorge relata con sorpresa su descubrimiento, lo sorprende que esto surja en mi escucha silenciosa, es lo opuesto a lo que hacía ante los grupos donde se ofrecía al reproche por su conducta perversa en una actitud megalómana. Ahora hay un intervalo reflexivo, parece hacerse responsable de su acto. Aparece la culpa, desde esta posición de objeto deyecto. Una presencia desconocida, la que ahora lo angustia en sus pesadillas, hace la demanda de tratamiento conmigo, en ella relata la satisfacción por la vida en colecho con su madre hasta su adolescencia. El goce masoquista no es una retórica teórica, en la clínica es necesario descubrir quién, como objeto, comanda el fantasma perverso masoquista. Jorge escindido, él mismo es el dominante dominado, 'Jorge' es lo más interior y exterior a su persona. El superyó freudiano del masoquismo moral es lo más interior al masoquismo de la estructura pre-adictiva del drogadíct28o.

En el caso Jorge se entrelaza la estructura pre-adictica con la pre-psicótica de la manía en un drogadicto. El caso Jorge nos remite a lo que sostiene Olievenstein, la complejidad del drogadicto: parece un perverso, lo es sin serlo; al igual que un psicótico o un neurótico. Pero es necesario destacar su aseveración: *"La perversión es, en un momento de su existencia, el único modo posible de ser del drogadicto." (20 Pág.257)* **En la 'desmesura perversa' del drogadicto está la fuerza del incesto.**

De los estadios al incesto.-

Olievenstein para dar cuenta de la subjetividad libidinal del drogadicto, del fundamento pre-adictivo, retoma la innovación temporal del 'estadio del espejo roto'. El que*, "rompe la existencia fusional que mantenía con su madre ( ) se ha escamoteado este costado explosivo, esta fusión separadora con un desarrollo lineal ontogenético" (20 Pág.133)* Olievenstein se opone a una concepción psicogenética, para priorizar el momento, el instante, la 'simbiosis ', del júbilo del descubrimiento del Yo, emerge la alteridad traumática del Yo. **Con ello, su imagen y la madre fusionadas, sufren la rotura**. Es el momento de la 'rotura del espejo'; allí emerge la alteridad con la madre. Es la 'instantaneidad temporal' de lo que habrá sido y lo que será siendo el objeto perdido; la madre lo que nunca se tuvo y que será lo buscado nunca encontrado. Allí hace suplencia la droga, un goce fuera del cuerpo que fascina al ser humano, el imaginario encuentro con lo que 'fueron Uno'. La clínica del drogadicto nos enseña la frecuencia de la madre transgresora, que con la cooperación paterna, desmienten la instauración de la Ley Primordial de la castración: el incesto.

Es lo que permite construir una clínica del pre-adicto descifrando momentos claves de la infancia del drogadicto: *"de niño no falta jamás o apenas el calor maternal ni cariño, es más verdadero del costado maternal que el paternal" (20 Pág.135)* Es necesario subrayar lo que Olievenstein enfatiza, **que el sistema familiar se mueve en actos amorales delante de su hijo:** *"no escatiman nada: crisis, suicidios, comas, violencia" (20 Pág.136)* Todo ocurre a nivel de los actos sin que la palabra sea trasmitida, lo que la tradición familiar oculta es lo que adquiere poder, lo que impide la trasmisión de la Ley: *"existe un secreto no dicho" (20 Pág.135) "Las avenidas de la trasmisión, principalmente las de la Ley, fueron ocupadas por lo imposible de decir. Fuente de una angustia y culpabilidad inconmensurables" (20 Pág.136)*

Es la razón por la que el drogadicto *"busca revivir-o más exactamente recrear-los instantes privilegiados de su infancia, o realizar las situaciones fantasmáticas de su infancia" (20 Pág.137)* Es lo que debe guiar su cura. Es lo que hace la conjetura de la **instantaneidad del espejo roto y la desmesura,** la identificación del Yo en y entre el reconocimiento de su imagen especular y sus pérdidas; la primordial la fusión con la madre. Las aberturas del espejo *"no hacen más que reenviar a lo que era el estado anterior: la fusión, la indiferenciación (20 Pág.138)* Es lo que hace entrar en escena a la trasferencia masiva; ¿no es un intento de poner en acto el incesto en trasferencia?

"Así en parte fusionado, en parte autónomo, en parte psicótico, en parte perverso y en parte normal, el drogadicto potencial va a su destino (20 Pág.139) Él es, lo que hacen sus partes fusionadas-separadas, donde *"se constituye este bastardo polimorfo con la identidad en facetas, parcelado, reenviado a todas las patologías" (20 Pág.141)*

Olievenstein plantea un gran interrogante: *"Antes de seguir más lejos nos es necesario interrogarnos sobre el porqué de esta rotura, y sobre el momento donde ella se produce. La rotura no tiene un sentido único; interviene de entrada y ante todo la madre. Esta ruptura se produce en el sistema madre niño. Sus causas son múltiples. Es en esta cinética relacional que se sitúa -o no se sitúa el padre. No se puede hablar de forclusión del nombre del padre ni del padre mismo. El no interviene más que de una manera negativa, no testimoniando su deseo para nombrar al hijo, sea abdicando su rol paterno para tomar un rol materno en el lugar de la madre." (20 Pág.40/41)*

La última parte de la cita de Olievenstein es respecto a la forclusión del padre o la función fallida del padre. Esto nos lleva a la conjetura de Nasio de la 'forclusión parcial' del Padre, en oposición a la 'forclusión totalizante'. La conjetura de Nasio abre las puertas a la 'psicosis temporarias', y sus consecuencias transferenciales, como también plantea un nuevo enfoque de la pasión del ser humano por las drogas; **estas ocupan el lugar de la forclusión del padre. Esto nos remite a lo aseverado en el inicio del trabajo: la drogadicción en nuestra cultura como la fallida trasmisión del nombre del padre. El que debe instaurar la ley en la subjetividad.**

Serge Leclaire, el incesto infantil.

Leclaire se interroga sobre el incesto, un término que va más allá del psicoanálisis ¿Qué quiere decir 'gozar sexualmente de la madre'? *"El incesto entendido como el goce sexual de la madre es tan válido para el niño como para la niña. Afirmación chocante, sin embargo es lo que corresponde a un enfoque psicoanalítico de la cuestión del incesto" (14 Pág.58)*

Leclaire sostiene, con toda razón, que el incesto consumado del púber, de ahí en adelante, lo más frecuente, la hija con el padre, solo tiene sentido médico-legal. No por ello deja de ser un síntoma grave o psicótico. **Pero el verdadero incesto en sentido psicoanalítico es:** *"gozar sexualmente de la madre nos transportaría a una edad, como se dice, pre-edípica, a una edad que va del nacimiento a los cuatro o cinco años (...) una mujercita como el varón no cuenta con los medios para llevar a cabo la posesión de la madre, por lo que el incesto no se realizaría nunca" (14 Pág.59)*

El incesto psicoanalítico tiene el carácter de una estructura fantasmática, el niño o niña es el 'objeto fantasmático elegido' por la madre, y se consuma como tal en las formas más diversa, el contacto, caricias, colecho, cohabitación, etc. Lo esencial para Leclaire es: la particular excitación genital que el niño o niña experimenta con su madre en esta época precoz.

El incesto pre-edípico es el verdadero incesto psicoanalítico, como tal imposible, pero se manifiesta en la variada patología adolescente o adulta. La función de la madre en el triángulo edípico *"tiene que ser concebida como función límite. El límite no es un objeto. Si se toma a la madre como objeto se desvanece como límite. La relación incestuosa es la anulación o el escamoteo de la función límite (14 Pág.64) " Así como el placer es un eclipse moderado momentáneo del límite. El goce sexual de la madre es el modelo mismo del goce." (14 Pág.65)* Más aún con su pregunta: *"¿Cuáles son estos límites en un sujeto que ha tenido esta experiencia incestuosa y que en su edad pre-edípica quedó marcado con algo relacionado al goce? Se puede decir que está atrapado allí y que ya no podrá salir, o que le costará mucho trabajo hacerlo.(14 Pág.65)*

"Todos estos sujetos, a la vez, buscan el límite, tratan de reconstruirlo y al mismo tiempo, por su puesto, de transgredirlo." (14 Pág.65-66) Lo que Leclaire fundamenta es crucial para nuestra relectura de lo pre-adictivo, lo singular de la clínica de la drogadependencia: la pasión por el incesto; una madre inductora y un padre partícipe en su 'borramiento'.

Los casos que relata Leclaire hay un factor en común, el contacto con la madre se realiza por distintas vías, la mirada los cariños el colecho, etc. En el caso que llama Cleo, una mujer que recuerda el vínculo incestuoso de niña con la madre, ella se encargaba de un modo perseverante de practicarle enemas, hasta vaciar su intestino. Todas estas formas producen una sostenida excitación genital, la marca indeleble del incesto infantil.

No en vano Olievenstein sostiene: *"el cemento-por ejemplo de la heroína-su atmósfera arcaica, pre-genital, se comprende que del símbolo a la realidad, el drogadicto cree haber encontrado el paraíso, es decir la Unidad (20 Pág.194)* La instantaneidad del paraíso de la droga se dirige al 'Todo' de la unidad incestuosa.

Es lo que podemos aportar desde nuestra experiencia, sin entrar a detallarlos, los numerosos casos de pacientes drogadictos que relatan las formas más variadas, como sucesos vividos, de un vínculo incestuoso infantil con la madre. En muchos de ellos, colecho hasta la adolescencia con excitación genital. En uno de ellos quedó la enuresis hasta sus 28 años, sin saberlo, como el síntoma del colecho.

Un paciente de la misma edad pesa, ya como situación traumática la relación sexual inducida por su madre en su pubertad, coincidente con la muerte del padre, es el incesto consumado, más grave que el infantil, con el agravante médico-legal. Un adolescente, antes de consumir drogas experimentaba una fuerte atracción sexual por su madre, luego del consumo de cocaína, durmiendo la siesta con ella se despertó asombrado ante la eyaculación que tenía. Un drogadicto con un delirio paranoico relató, sin implicarse, que su madre le practicaba el felacio de adolescente. Quedan en suspenso las frecuentes fantasías incestuosas, más o menos encubiertas, de los que no llegaron al acto.

Recordamos la afirmación de Olievenstein: *"Los drogadictos son expertos en el arte de manifestars e por síntomas tanto neuróticos, perversos, psicóticos, psico-somáticos, que son utilizadas para tapar la abertura dejada por la rotura." (20 Pág.97)* La rotura es el incesto infantil, el que retorna como 'las formaciones del objeto *a*'. Lo que la clínica nos enseña es en los casos de los pacientes duales, el más significativo es el caso de Pedro, el que luego relataré.

El estadio de la desmesura.-

Sinónimo del incesto: *"La noción de maníaco-depresivo es por excelencia la enfermedad de la desmesura"(20 Pág.154)* En el drogadicto no es sorprendente encontrar momentos de excitación o de depresión. *"El high y el down serán los equivalentes reencontrados de esta ciclotimia" (20 Pág.155)* El modo de la desmesura de la estructura pre-adictiva. *"Una coexistencia del dinamismo arcaico patológico y la normalidad" (19 Pág.42)*

El querer ir 'más allá...' lo equipara a: *"Literalmente, la expresión Más allá del Espejo se le aplica a él, no es raro escuchar describir visiones de Dios o de la locura, una tras-realidad que en casos ordinarios reaccionamos con horror" (19 Pág.58)* Es el lugar de la subjetividad donde ocurre la 'forclusión local' del padre', allí la castración no adviene; en este lugar surge el dominio de la ley materna. Casi siempre encontramos que este hecho ocurrió en la vida del pre-adicto; capturado por la desmesura del incesto**.**

El estadio del espejo roto y la desmesura es una metáfora de una **particular experiencia traumática incestuosa**, experiencia que altera la subjetividad temporal del sujeto. Se trata de la experiencia del goce sexual con la madre, sexual no es relación sexual, sino que en muchos se trata del colecho con la madre hasta la adolescencia. No es casual esta cita *"La dependencia frente a la madre no es posible de otra manera, porque ella ha p articipado y participa por las ondas de shock negativas que trasmite entre las roturas y los cuidados. Por lo tanto el futuro drogadicto buscará por todos los medios cambiar esta experiencia super-traumática por otra dependencia" (19 Pág.66)* Olievenstein articula el shock de la rotura del espejo con el shock *"en torno a la reacción con la madre. Toda desmesura comienza en este punto" (20 Pág.146)* La droga será el sustituto del incesto.

Para ello Olievenstein relata el caso de Tomás de 5 años, su padre de 33 es un viejo drogadicto que no vive más con su madre. *"Thomas ha conocido todo, visto todo, incluso los amantes de su madre. Su actividad de juego es frenética. Pero lo que él nos muestra con orgullo es la dimensión enorme de su sexo. Delante de nosotros, sin molestia alguna, a los cinco años el se masturbaba innumerables veces, realizaba un simulacro del acto de amor con su pequeña prima, sin que le sea censurado. Ninguna ley está aquí establecida. Él nos da a conocer que ocupa un lugar importante en la vida de su madre. No un simple lugar de cuidados, es un lugar fundamental" (20 Pág.146)*

El rasgo característico de estos niños, como Tomás, es alucinar lo imaginario en el juego, hay un 'apremio' lúdico, el juego va tomando los rituales masoquistas, sufre y hace sufrir a la familia, provoca miedo. Hay una fascinación por las películas de horror. Poco a poco va naciendo en ellos el sentimiento de *"parano"*, 'estoy perseguido', neologismo que usa Olivenstein para cubrir la franja que va de la noción de la enfermedad del que la padece, a la sensibilidad paranoica.

Pedro, un adolescente de 17 años, esquizofrénico, padece de delirios alucinatorios. Comienza el consumo con distintas drogas desde los 13 años, tiempo después cocaína. Trabajaba en las playas veraniegas ofreciendo cocaína y su 'servicio' para los homesexuales pasivos. A raíz de una propuesta de dinero importante por un personaje 'importante' de dejarse poseer homesexualmente, estallan las alucinaciones auditivas, las que lo acusan y se burlan de él diciéndole ¡Puto, matate! Estas voces de distinta manera son presentes en la actualidad.

Cuenta que a los dos años fue violado por el hermano del padre, ocurrió cuando este lo rapta y lo lleva con él, al separarse de la madre. La madre es quien se lo cuenta; le inició una demanda judicial. La madre es drogadicta como su nueva pareja. Con estos padres empieza su largo peregrinaje de maltratos, violencias y violaciones, su padrastro lo viola a Pedro a los 6 años, lo flagela, le hace presenciar los momentos que se inyecta cocaína. Pedro, el **objeto fantasmático elegido de su madre**, realiza como objeto el fantasma perverso masoquista de ésta.

En un comienzo en la Comunidad, solo escucha lo que sus voces le dicen. Poco a poco comienza a integrarse a los grupos, esto coincide con su demanda de ser escuchado por mí en entrevistas individuales. Allí relata que, *"de chico me enamoré de mi vieja, fue porque yo la vi y la escuchaba gritar cuando cogía con el tipo que me cargaba a trompadas. No podía dormir, ella me hacía dormir al lado de su cama separado por una cortina trasparente. Vi una mujer que se me apareció y yo me la quería coger, la llamé a mi mamá para que la viera, no me dio pelota. Los gritos de mi vieja me volvían loco, agarré un pingüino que lo usaba como muñeco inflable para masturbarme".* El mismo pide nuevas entrevistas, comenta que ya no le presta tanta atención a las voces, que escucha más a sus compañeros. Me dice:

"Quiero que escuche los versos que escribo, toco la guitarra y quiero tener mi conjunto de rock. Me inspiro en mi voz interior, que es mi pensamiento".

Tal como lo afirme al comienzo de este trabajo, el desconocimiento de la 'transferencia masiva': la realidad de los relatos de su vida incestuosa, solo era reconocida racionalmente por los operadores de la Comunidad. La 'transferencia salvaje' daba lugar a diferentes acting por parte de éstos sobre Pedro. Uno grave, juzgarlo desmedidamente por recaer en el consumo de marihuana, que determinó su expulsión temporaria.

El caso Jorge como el caso Pedro nos plantean la complejidad de los trastornos duales. Pero especial el caso Pedro que, por la frecuencia de los trastornos hipomanícos en los drogadictos, los debemos descifrar a la luz de la estructura pre-adictica, y a ésta a partir de la conjetura de Nasio de las 'formaciones del objeto *a'*; de ésta me ocupé al inicio de éste trabajo.

El narcisismo y el fantasma.-

Debemos volver al subtítulo 'La función del fantasma', allí afirmo que, lo novedoso de la función del fantasma ha sido modificar el imaginario teórico, el prejuicio de la relación sujeto-objeto. La lectura de Nasio nos permite entender que, **solo hay relación recíproca del fantasma:** *"El fantasma es el nombre que le adjudicamos a la soldadura inconsciente del sujeto con la persona del viviente del elegido ( ) el elegido existe por partida doble: por un lado fuera de nosotros, bajo la especie de un individuo viviente en el mundo, y por el otro, en nosotros, bajo la especie de una presencia fantasmatizada-imaginaria, simbólica y real-que regula el flujo imperativo del deseo y estructura el orden inconsciente. De las dos presencias, la viviente y la fantasmatizada, es la segunda la que predomina" (17 Pág.50/51)*

El fantasma tiene dos presencias, predomina la que pertenece a la subjetividad de un sujeto, pero no solo es necesaria la del 'viviente' y la 'fantasmatizada' sino sus recíprocas relaciones. Son los modos, por partida doble, de funcionar el 'objeto elegido'. No es posible una cura del drogadicto sin saber como funciona este objeto. En primer lugar la madre, ya que es *"la persona viviente en la que se ha construido su fantasma ( ) mi fantasma será un nudo tanto más estrecho cuando yo soy para el otro lo que él es para mí: el elegido fantasmatizado" (17 Pág.52)* Es el modo de abordar el 'caso Pedro'. 'La madre-Pedro' como vivientes, forman un nudo estrecho para constituir el 'objeto elegido fantasmatizado' en la subjetividad de Pedro. Ocupa el lugar de un 'objeto simbiótico', un 'objeto compacto, según lo asevera Bleger y Nasio

Olievenstein, en su concepción del narcisismo, se opone a la fijación del narcisismo como una tipología, ya que sostiene que el imaginario propio del narcisismo comporta en sí mismo la falta, siempre hay una abertura de lo imaginario narcisista. Hay entonces, una articulación con la conjetura del 'estadio del espejo' de Lacan; el posterior estatuto del "fantasma" en la enseñanza de Lacan, que resignifica el narcisismo.

La creación del Ideal del Yo como estatua narcisista para ser amado, sirve para esconder el fantasma. Si se ha confundido la función del fantasma con el narcisismo, es por que no se ha diferenciado que, **el narcisismo del Yo, como una envoltura pulida limpia, es la vía a la megalomanía, sirve para ocultar y sostener el secreto sexual del fantasma**, **entramado con el incesto. El fantasma hace valer el placer en el límite del goce; acota el más allá del placer. El fantasma claudica en el drogadicto.**

Si la droga actúa como un cimiento inerte del Yo narcisista megalómano, al mismo tiempo devela y altera el acotamiento del goce en el placer de la función del fantasma. Por ello el drogadicto parece un perverso, un psicótico un neurótico sin serlo. Las formas más diversas de la sexualidad perversa se ponen en acto, hacen real en la escena lo imaginario de la fantasía, hacen posible las prácticas perversas, entre ellas debo destacar la pasión por el travesti, un sustituto, vaya la metáfora: *"La penetración erótica de sí por sí, que es el gesto de la inyección con la jeringa. Este objeto(la droga) ha penetrado verdaderamente en sí mismo"(20 Pág.63)*

Por ello, los distintos actos del drogadicto, más aún el acto de drogarse, debe entenderse como 'las formaciones forclusivas del objeto a'. La cura del drogadícto se anuncia cuando progresan 'las formaciones del inconsciente'.

La pasión por el Andrógino (el travesti) Pasión por el incesto.-

El Ideal Narcisista sostiene lo idéntico a sí mismo, la existencia de lo Uno, **el Ideal oculta la función estructural del Rasgo Unario,** la marca que introduce en la subjetividad la pura diferencia, **la alteridad es lo no idéntico a sí mismo, el sujeto.** La subjetividad pre-adictiva es la pasión por la unidad, no solo es la negación de la alteridad del Otro, sino de la escisión del sujeto, allí aparece el travesti. Es común que el drogadicto relate 'aventuras' con travesti, como si fuera 'recaídas' en el consumo. Es un enigma que Olievenstein destaca en sus escritos.

Olievenstein utiliza el mito del Andrógino como la pasión del drogadicto por ser el Uno de los sexos. Es una forma de salida del sufrimiento de la falla primordial como sujeto desde niño. La conjetura del estadio espejo roto y la desmesura implica, a mi entender, una falla en los tiempos de identificación del sujeto, la falla en la identificación del sujeto es inseparable de la función fallida del fantasma. La búsqueda de unidad narcisista en la instantaneidad del Andrógino (el travesti), es lo que anula toda alteridad de los sexos, es una suplencia a falla primordial en la estructura de la castración. ¿Por qué la alteridad es un sufrimiento? Porque el Yo Narcisita no se identifico en la diferencia con el otro, con el otro sí mismo, menos en la alteridad de los sexos, la oposición masculino-femenino**. La alteridad es el sufrimiento del drogadicto, quiere hacerla desaparecer, recurre al Andrógino; al travesti, el drogadicto debe ser** *"una co-presencia bisexual" (20 Pág.214)*

En la alteridad de los sexos **no hay uno sin el otro sexo,** el drogadicto debe ser **Uno, uno y el otro sexo.** La desmentida de la castración prepara el terreno para otras transgresiones sexuales del drogadicto, es para cerrar la brecha de su identidad.

Lo real-imaginario del fantasma del Andrógino solo se produce por la incorporación de la droga, *"el drogadicto encontrará en su planeta la posibilidad que entreabra el paso del andrógino en una ilusoria mirada de amalgama de los contrarios y en una suspensión del tiempo vivido" (20 Pág.223)* Quedará la marca, el "deyá vue" de una trasgresión aparentemente lograda. Pero con cada repetición del Andrógino está la decepción, la caída en el sufrimiento es mayor, en cada repetición se duplica la falta. *"La decepción será más importante cuando el deseo y la alucinación hubieran sido mas fuerte" (20 Pág.225)* Pero no le será posible vivir sin la instantaneidad de la pasión Andrógina, la que cree que le proporcionará, por un lado la droga, y el sustituto del travesti.

Un paciente de niño se había iniciado a travestirse, se iniciaba así en la fantasía un ser mixto y no un homosexual; se hacía presente su pasión por la instantaneidad. Es lo que corroboro en mi práctica con otros drogadictos: la búsqueda de la Unidad en el travesti; luego su decepción.

"La observación permite poner en evidencia este carácter constante, reencontrado en todos los verdaderos drogadictos: a saber un elemento escondido, virtualmente femenino en cada ser masculino, y en cada ser femenino, un elemento escondido, virtual masculino. El andrógino potencial, fuga, apariencia, y también apasionada búsqueda, deviene en una clave para la comprensión de esta singularidad en acción que es el drogadicto" (20 Pág.48) "La manera de ser travesti marca para nuestros sujetos sus límites. A diferencia de los verdaderos transexuales que reivindican dolorosamente una identidad que ellos no tienen, el travesti actúa tratando de imitar al otro sexo pero al mismo tiempo sin abdicar al suyo." (20 Pág.228)

Para el drogadicto, el travesti, es una manera de ilusionar en el fantasma la Unidad, ya que los caracteres sexuales secundarios del travesti hacen de obstáculo; marcan la incompletud de tener solo un sexo.

Olievenstein plantea una paradoja en la pasión del Andrógino: *"La penetración de un hombre por otro hombre puede pasar aquí, en su instantaneidad, por el deseo monstruoso del drogadicto, hacer un niño a su madre, que sería él mismo, inmortal y jamás nacido."(20 Pág.229)* Hay drogadictos que testimonian que, el goce sexual de ser penetrado por un travesti, es mayor que el goce con una mujer. Es el deseo del Andrógino de ser tanto lo Uno y la presencia de lo Otro.

Sostiene Olievenstein que, la homosexualidad, es impotente para tapar la rotura, *"ya que la droga no es como un partenaire sexual una suerte de espejo. La droga, justamente, ella si permite la fusión e inmiscuirse, no hace más que colmar y no se remonta a los orígenes de la abertura, mientras que el Andrógino se relaciona a lo más cercano del deseo de reintegración-creación del incesto monstruoso." (20 Pág.230) "Busca restablecer un lazo (tan ambivalente) con la madre (20 Pág.234)* Olievenstein vincula la pasión por el Andrógino en el drogadicto, con los sucesos traumáticos de la infancia: el incesto infantil.

El Uno lacaniano, el incesto y el andrógino.-

"Nosotros reencontramos en el pensamiento analítico, incluso en todas partes, todo lo que el término significante de la madre entraña con el pensamiento de la fusión, la falsificación de la unidad es lo que de ella nos interesa. A saber: el pasaje de la unidad contable a la unidad unificante, nosotros le damos el valor de 1. La madre como sujeto, es el pensamiento del Uno de la pareja. Ellos dos serán una sola carne, es el pensamiento de Otro maternal" (12 Pág.150)

Para Lacan es el fantasma universal que merodea en el encuentro de los sexos; tiene el peso de lo real del incesto, por ello es necesario que se interponga una función tercera, la función fálica sostenida por el fantasma. *"Si la sombra de la Unidad 1 planea sobre la pareja sexuada, aparece necesaria la marca de algo que debe representar una falla fundamental. Esto se llama la función de la castración" (12 Pág.151)*. Lacan retoma el fundamento freudiano del incesto en la sexualidad humana.

Estos conceptos fundamentales hacen posible pensar en la particular subjetividad del drogadicto. Su pasión por el Andrógino, nos permite pensar tanto en la desmentida de la castración como en 'el momento' de la 'castración fallida focalizada'; el 'Andrógino' y el incesto como 'forclusión parcial' del padre, tal como lo sostiene Nasio. Es lo que hace posible explicar el comportamiento polimorfo del drogadícto: parece que es…..Sus trastornos son producto de la represión y son 'formaciones forclusivas del objeto *a.*

La Ética en la cura del drogadicto.-

La Ética de una posible cura del drogadicto radica en saber y respetar la coexistencia de ser sin serlo: un perverso, un psicótico, un neurótico, en cada momento terapéutico. Por ello es necesaria una terapia que ponga en escena la transferencia; sea múltiple si comunitaria o grupal. Es en la transferencia donde se pone en juego el sentido y el sin-sentido de la estructura subjetiva del adicto, su desmesura, sus mutaciones en la lógica de su temporalidad; en un terapeuta preparado para procesar la contratrasferencia 'simbiótica y masiva'.

Saber cómo se presentan los cambios: *"Lo que va a ser manifiesto es, en primer lugar, la construcción del tiempo y el espacio en el drogadicto, el que, justamente allí, no vivía más que la temible instantaneidad del tiempo vivido: esta aparición y aceptación del tiempo es el primer signo importante de un cambio en tren de producirse. El tiempo común deviene en la medida de todas las cosas; el sujeto puede comenzar a investirlo libidinal y estructuralmente ( ) puede hacer el amor con amor y no más como la sola instauración de la Unidad en el goce, la anulación de la sexualidad arcaica en una relación de pareja progresivamente des-genitalizada" (20 Pág.112)*

La propuesta de la cura del drogadicto de Olieventein es, hacer posible que advenga en los tiempos del **sufrimiento del sujeto desintoxicado.** La primera etapa es la sustitución de la droga por la **dependencia terapéutica (en trasferencia)** Siempre bajo el imperativo de lo que llamó la '**democracia psíquica'.** En ella los cambios son lentos en solidificarse, la repetición y lo revertido se alternan, nada es estable, si bien perdura la tendencia a la droga, la relación perversa del drogadicto, aparece algo nuevo, solo sí: *"La cosa es clara: es de la falta de la dependencia de la cual sufre el sujeto desintoxicado" (20 Pág.256)*

Va pareciendo poco a poco un nuevo espacio del pensamiento, el que está fuera y dentro del espacio de la terapia. Distingo este procedimiento, y esta es mi experiencia, del 'pensamiento impuesto' de las normas comunitarias, al servicio del poder.

¿Cómo surge una nueva forma de curación? Cuando el pensar de la Organización que pretende curalo *"se trata del dominio de la opinión, la que <representa lo que el sentido escapa al sentido>, lo que escapa a la razón y al método ( ) es en la opinión sobre la cual trabaja el terapeuta, es aquí y más allá de la terapia, en el sistema y fuera del sistema (20 Pág.256)*

La opinión es dejar en libertad lo que escapa al sentido ¿Cuál sentido? El 'sentido' invocado por las 'terapias educativas', son ideologías al servicio del poder organizacional. La 'opinión' es la escucha de las distintas maneras de pensar de los drogadictos, como de los integrantes del equipo terapéutico. Piensa en el **sufrimiento en la abstinencia**, sobre los fracasos, las recaídas, como acting-out, efectos de la pérdida

progresiva del **sufrimiento en la dependencia a la droga**, para pasar a otro modo de sufrimiento, '**el sufrimiento sujeto desintoxicado**'.

Sostiene Olievenstein en su libro de 1983, que todas las Comunidades Terapéuticas son 'Comportamentalistas'. Son Instituciones de distinta especie que dicen luchar contra la drogadependencia, pero es readaptando al individuo a las normas sociales vigentes de su época. Lo fundamental es que detrás de las normas está el poder, la exaltación de un jefe que dirige un sistema de 'castigos-recompensas' para crear un paciente a la imagen del terapeuta, *"utilizando concepciones dinámicas como distintivo, para crear una relación pervertida de dependencia" (20 Pág.94)*

BIBLIOGRAFÍA.-

1.-del Campo Emiliano.-	El problema de 'las psicosis'; las 'Psicosis Transitorias' a la luz del concepto de «forclusión local» de J.D.Nasio.-
2.-del Campo Emiliano.-	Una lectura desde el psicoanálisis y la psiquiatría social, sobre el problema del campo de la drogadependencia.-
3.-del Campo Emiliano.-	Fenómenos elementales, delirios, alucinaciones en los pacientes 'duales', en la clínica de la drogadependencia.-
4.-Bleger Jose.-	Simbiosis y Ambigüedad. Editorial Paidos. 1967
5.-Ey Henry.-	Tratado de Psiquiatría. Toray Massons S.A.
6.- García Badaracco Jorge	Comunidad Terapéutica Psicoanalítica de Estructura Familiar. Tecnipublicaciones, S.A
7.-Freud Sigmund	Esquema del Psicoanálisis.1938. Obras Completas Tomo XXIII Amorrortu Editores
8.-Lacan Jacques.-	El Seminario III. Las Psicosis. Ed. Paidós.-
9.-Lacan Jacques.-	El tiempo Lógico y el aserto de la certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. Escritos I Editorial Siglo XXI.-
10.-Lacan Jacques.-	Las psicosis paranoica y su relación con la personalidad. Edit. Siglo XXI.-
11.-Lacan Jacques.-	El estadio del espejo. Escritos I Edit. Siglo XXI
12.-Lacan Jacques.-	Logique du fantasme. 1966/67. Inédito.
13.-Lacan Jacques.-	El Seminario VII. La ética del Psicoanálisis. Editorial Paidós.-
14.-Leclaire Serge.-	Para una teoría del Complejo de Edipo.-Ediciones Nueva Visión.-
15.-Nasio Juan David	Aux Limites du transfert. Editions Rochevignes.1985
16.-Nasio Juan David	Les yeux de Laure Le concept d'objet *a* dans la théorie de J. Lacan.-
17.-Nasio Juan David.-	El libro del dolor y del amor. Gedisa Editorial.-
18.-Olievenstein Claude.-	El Yo Paranoico. De la Sospecha al Delirio. Editorial Paidos.-
19.-Olievenstein Claude.-	Destin du toxicomane. 1983 Fayard. Paris.-
20.-Olievenstein Claude.-	La drogue ou la vie. 1983. Edit. Robert Laffont. Paris.-
21.-Olievenstein Claude.-	Institución y Perversión.-www.Psiconet.com
22.-Ritvo Juan.-	La lógica del Fantasma. Grupo de Estudios

Historias del psicoanálisis

Presentación

Julio Ortega Bobadilla, Michel Sauval

Los trabajos que componen esta sección abordan un problema común, aún cuando sus autores lo hagan desde posiciones diferentes y se refieran a lugares tan distantes, geográficamente hablando, como lo son México, Chile y Australia. El problema es el de la formación de los analistas y la validación de la práctica analítica, en el marco mas general de la inserción del psicoanálisis en la sociedad

En **Du désir au discours**, ***María Inés Rotmiler de Zentner*** nos planta una afirmación que puede parecer problemática y que contiene más de un gramo de verdad: "*La disparité qui existe entre le discours psychanalytique et l'institution psychanalytique semble précipiter une crise d'anomie donnant lieu au phénomène d'identification au groupe et à ses pires conséquences, les rangs se serrant pour compenser la faiblesse permanente du sujet qui doit supporter le manque de l'Autre. Cette disparité est l'effet du transfert en jeu*" (1).

¿Disparidad entre discurso analítico e institución analítica?

Ya en los tiempos de Freud, alrededor de la cuestión del análisis profano se pusieron de manifiesto las contradicciones entre los intereses de grupo y la vocación analítica. Frente a la tarea imposible de gobernar, tras varios tropiezos, el profesor decide encargar de una manera, que puede juzgarse poco elegante, a Jones el trabajo político, con todos los problemas que sabemos esto acarreará.

Sin embargo, lo lacanianos no resolvieron el problema de alguna manera más pulcra, Jacques Lacan decide en un gesto para algunos ético y para otros incomprensible, la disolución a contracorriente de la École Freudienne de Paris aplicando como sólo argumento el principio de autoridad y la transferencia hacia el fundador. Detrás de ese gesto, vino la eclosión que conforma el panorama actual y que por momentos parece tratar de volver a encontrar orden, alrededor de una persona, de coincidencias formales o de un proyecto.

Esta paradoja impresionante la vamos a ver jugarse en la dimisión de algunos miembros fundadores de la Escuela Freudiana de Melbourne que deciden por la misma causa del análisis, aquella que los llevó a hacer Escuela, suspender su pertenencia a dicha institución. En las letras de Rotmiller vamos a encontrar algunas argumentaciones sobre su renuncia y también el contexto histórico que la precede. Todo el relato, conforma un valioso testimonio del panorama psicoanalítico en Oceanía, que viene bien a los lectores de otras latitudes.

En **Las instituciones psicoanalíticas en México**, ***Guadalupe Rocha*** borda sobre la misma paradoja, aplicándose a estudiar el horizonte mexicano. Sus letras han constituido el trabajo de una tesis elaborada para optar por el grado de maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones dentro de la Universidad Autónoma Metropolitana, por allá en el año de 1998. Desde entonces, ha circulado de manera casi clandestina, he conocido a algunos interesados en escribir sobre la historia del psicoanálisis en México que me han mostrado una fotocopia de este trabajo marcándome con lápiz los diversos puntos en que ellos habrían descrito de manera diferente los acontecimientos. Considero, entonces, que consiste en un acto de justicia para el público lector interesado en el tema, que sea la misma Dra. Rocha la que nos ofrezca su visión y los comentarios de un trabajo que ha trascendido por canales insólitos.

Conocemos varios libros escrito sobre el tema, entre quienes han mostrado interés por mostrarnos esta historia. Me vienen a la cabeza, los nombres de nuestro amigo Fernando González, del fallecido colaborador y entusiasta de Acheronta José Perrés, los libros de Santiago Ramírez, algunos textos de Agustín Palacios, otro de Marco Antonio Dupont, el libro de Víctor Saavedra sobre sus experiencias con Fromm, el libro de Páramo, etc.

A estas fuentes, puede agregarse el trabajo que cotidianamente realiza uno de los colaboradores de PsicoMundo México: *Rodolfo Álvarez del Castillo*; quien ha puesto recientemente en línea con nosotros su página sobre El psicoanálisis en México que contiene valiosos datos que ubican espacial y temporalmente al interesado sobre el tema, de las vicisitudes generales de la aventura interminada del psicoanálisis mexicano.

El mérito de Rocha ha sido el brindarnos una visión histórica de conjunto y un análisis de la paradoja que anima una reflexión de fondo: ¿Acaso las instituciones no han encontrado la manera de regirse estrictamente por principios analíticos? Esta tesis viene a sumarse a los esfuerzos por clarificar los hechos y mostrarlos no sólo en su grandeza, sino también, en la sordidez que pueden alcanzar ciertos pasajes. Esta investigación aún en proceso, nos atrevemos a calificarla, de una obra de consulta obligada sobre el tema, debido a las insustituibles entrevistas, el trabajo de campo y sobretodo, su punto de vista crítico que podrá no cuadrar a algunos protagonistas de esta historia, pero que todos los analistas mexicanos debiésemos conocer.

En **Duelo no resuelto e imposibilidad de justicia** (Sobre el problema psicológico de Chile), ***Juan Flores Riquelme*** aborda, desde la perspectiva de un psicoanálisis volcado a lo social, una cadena de problemas que van llevando hacia lo que sería el punto central: un duelo no resuelto, tanto a nivel social como individual.
Comienza con un debate con las interpretaciones "psicológicas" que suelen hacerse sobre el funcionamiento de los "mercados" y la economía, para señalar la distancia que perdura entre el objeto del deseo y los objetos que nos ofrece dicho mercado. Luego sigue una serie de análisis sobre los problemas de identificación, a nivel de las masas, y los dobles discursos que circulan en la sociedad, para concluir en el problema del duelo generado por la imposibilidad de justicia: "*cuando no es posible enterrar y nombrar al muerto, es decir, cuando no puedo poner en palabras lo que he perdido y a quien he perdido, no hay puntos de certezas, al no haber mirada confirmatoria del otro, de un cuerpo y un ritual colectivo que sostenga, acontece la desorganización*".

La particularidad como terreno propio del psicoanálisis no se plantea aquí como un obstáculo sino como un argumento a favor para rescatar la importancia de ciertas respuestas en el orden de lo colectivo, rechazando así la simple dicotomía de lo social y lo individual: "*Hoy asistimos a la privatización de las utopías, transformadas en competencias individuales, con la instauración de un discurso dominante que se postula sin fracturas, totalizador. Es la eterna repetición de lo mismo, produciendo la experiencia de la inutilidad de toda acción colectiva, la cual muchas veces es presentada como una ilusión neurótica sin sentido, y que incluso puede oler a un trasnochado totalitarismo, como si el presente estado de cosas no nos revelara un totalitarismo mucho mas solapado, un autoritarismo mas insidioso, pero tremendamente eficaz; la ilusión de un marco donde se ofrece la convivencia de la multiplicidad de subjetividades, pero que en realidad son realineadas y pulverizadas en los hechos desde la homogeneidad planetaria*".
Este cuadro abre a un balance de la historia del psicoanálisis en Chile, y a un debate sobre las respuestas que puede o no dar el psicoanálisis. Para Flores Riquelme es necesario "*recuperar la relevancia del psicoanálisis como dispositivo teórico cultural y lograr que se puedan promover vínculos entre el psicoanálisis y los distintos discursos*"

Obviamente, el artículo de Juan Flores Riqueleme podría haber ido también en la sección política del psicoanálisis. Es la ocasión para señalar que la sección "Historias del psicoanálisis" ha sido, y es, una sección eminentemente política. Es lo que hemos querido señalar, desde el comienzo, con esa pequeña "s" que acompaña a la historia en el título de la misma.

Aseguramos al lector momentos gratos y sorprendentes en la lectura de los tres trabajos. ¡Buen provecho!

Notas

(1) *La disparidad que existe enel discurso psicoanalítico y la institución parece precipitar una crisis de anomia que da lugar al fenómeno de identificación al grupo y a sus peores consecuencias, cerrandose la filas para compenzar la debilidad permanente del sujeto que debe soportar el falta del Otro. Esta disparidad es el efecto de la transferencia en juego*

Ver listado de artículos de "*Historias del Psicoanálisis*" de números anteriores de Acheronta

Las instituciones psicoanalíticas en México
Un análisis sobre la formación de analistas y sus mecanismos de regulación

Guadalupe Rocha

A LOS LECTORES:

Este trabajo ha sido gentilmente cedido para su publicación digital en Acheronta con la aclaración a los lectores de que es un material sujeto a futuras elaboraciones por parte de la misma investigadora. El suyo es un trabajo alrededor del Psicoanálisis en México, tema importantísimo en el que la Mtra. Rocha sigue trabajando y, dado el momento, presentará más reflexiones sobre esta historia. Si Ud. dispone de más información sobre el tema la autora agradecerá las aportaciones que pueda hacerle

Tesis para optar al grado de Maestra en Psicología Social de Grupos e Instituciones.

Director de Tesis: Dr. Raymundo Mier Garza. Ciudad de México, abril de 1998.

INDICE:

Agradecimientos

Introducción

Capítulo I: Antecedentes e Inicios de las Instituciones Psicoanalíticas en México

1. Los inicios del psicoanálisis y sus relaciones con la Psiquiatría.
2. Los inicios de la psicología en México
3. Primeras instituciones psicoanalíticas en México.

- 3.1 Erich Fromm en México
- 3.2 Fundación de la Asociación Psiconalítica Mexicana. (APM)

Capítulo II: "Psicoanálisis" en el Monasterio

Capítulo III: Dos historias y... ¿un destino?

1. Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM)

- 1.1 Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo.
- 1.2 Asociación Mexicana de Psicoterapia Psicoanalítica. (AMPP)
- 1.3 La escisión de APM

2. Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM).

Capítulo IV: Reflexiones en torno de algunos mecanismos de regulación institucional: Un momento revelador, las escisiones.

Capítulo V: Análisis

1. La institución

- 1.1 El psicoanálisis y la Institución Científica
- 1.2 La Institución Universitaria
- 1.3 La Institución Psicoanalítica.

2. La institucionalización del psicoanálisis como Hecho Social.

3. Mecanismos de Regulación

- 3.1 Requisitos de ingreso.
- 3.2 "Dispositivo" o Mecanismo de Formación Psicoanalítica.

Capítulo VI: Conclusiones

Bibliografía

INTRODUCCION

El tema central del presente estudio esta referido a los mecanismos de regulación instituidos para la formación de analistas y su posible articulación con las causas que inciden en las escisiones que frecuentemente se producen en las instituciones psicoanalíticas, cuestión que abarca una problemática vigente y que atañe a la ubicación institucional del psicoanálisis así como al problema de la autorización para el ejercicio del mismo.

El ejercicio del psicoanálisis se halla inmerso en una problemática social, una institucional y una teórica, atravesadas a su vez por diversas articulaciones. Esto implica que el deseo de ser analista y la posibilidad de ejercer como tal, remite a un proceso o una serie de procesos que obviamente no se circunscriben al terreno exclusivo del psicoanálisis. En este trabajo, de alguna forma vamos a tocar los tres niveles mencionados pero el énfasis esta puesto en los dos primeros pues en la medida en que la base del análisis esta colocada en las regulaciones institucionales establecidas como condición para ser analista, el espacio de reflexiones nos coloca en el ámbito de parámetros sociales y por supuesto institucionales.

La preocupación en torno a esta problemática es importante en tanto que, como sabemos, las instituciones psicoanalíticas están cada vez más integradas en una sociedad que las reconoce, designa como necesarias, y recurre a ellas para oficializar la función del analista. Sin embargo, es lógico que esta sociedad exija algunas garantías a cambio, las cuales tienen que ver con el establecimiento de ciertos modelos normativos que permitan definir lo que es el psicoanálisis y cómo se hace uno analista.

Por otro lado, no podemos perder de vista el hecho de que sabemos perfectamente que estas instituciones tienen grandes diferencias entre sí, no sólo por estar inmersas en diferentes países, culturas, sociedades, sino también porque sustentan diferentes "líneas" teóricas y sostienen diferentes posturas respecto a su concepción misma del psicoanálisis, tan substanciales que llegan a resultar antagónicas sin embargo, una gran mayoría de estas - si no es que todas -, ha instituido un mismo paradigma en cuanto a las normas referentes a la formación de analistas: supervisión, análisis y seminarios. Esto por supuesto no significa que exista realmente un "acuerdo", pues en realidad la interpretación, el sentido o la aplicación de este modelo varía igualmente entre las instituciones que lo adoptan como propio.

Asimismo aparece en primer plano una problemática que marca desde su origen el movimiento psicoanalítico y en particular la institución; el problema de la enseñanza del psicoanálisis en el horizonte de las escisiones y rupturas que se producen repitiéndose recurrentemente. El mismo Sigmund Freud plantearía*; "Desde 1902, se agruparon en derredor de mí cierto número de médicos jóvenes con el propósito expreso de aprender, ejercer y difundir el psicoanálisis. ... Yo podía estar satisfecho, y creo que lo hice todo para poner al alcance de los otros lo que sabía y había averiguado por mi experiencia. Sólo hubo dos cosas de mal presagio, que en definitiva terminaron por enajenarme interiormente a ese círculo. No logré crear entre sus miembros esa armonía amistosa que debe reinar entre hombres empeñados en una misma y difícil tarea, ni tampoco ahogar las disputas por la prioridad a que las condiciones del trabajo en común daban sobrada ocasión.* ***Las dificultades que ofrece la instrucción en el ejercicio del psicoanálisis, particularmente grandes, y culpables de muchas de las disensiones actuales****, ya se hicieron sentir en aquella Asociación Psicoanalítica de Viena, de carácter privado. ...*

En este contexto es igualmente importante destacar que la creación de la primera Institución Psicoanalítica responde a la preocupación de Freud y sus seguidores de "proteger" al psicoanálisis del boicot y el rechazo de que era objeto, así como del usufructo y la charlatanería que podría sufrir en "su nombre",

mediante la constitución de una asociación oficial, misma que fuera capaz de determinar lo que no es el psicoanálisis.

A partir de lo anterior, es pues que la investigación está pensada desde dos ejes conductores: La institución psicoanalítica y sus mecanismos de regulación en lo que respecta a la formación de analistas.

Ahora bien, la institución psicoanalítica esta conformada generalmente por tres tipos de organización y con funciones diferenciadas cada una de estas. La que es comúnmente conocida como la Asociación, integrada por psicoanalistas, quiénes en general se podría decir asumen las funciones que se consideran como fundamentales: la difusión o transmisión del psicoanálisis y la formación de analistas. En consecuencia, para alcanzar esta finalidad, generan la conformación del Instituto y, en tanto en esta enseñanza se plantea como una de las condiciones necesarias la supervisión - y esto por definición implica el trabajo con pacientes -, la mayoría también se da a la tarea de tener su propia clínica, o cuando menos organizar lo que se denomina "red clínica".

El propósito aquí no es abarcar los tres niveles de organización y funcionamiento que integran la institución en su totalidad, lo que propongo analizar centralmente, es lo referente a los institutos de formación, e insisto en que las coordenadas que me guían para intentar desarrollar el estudio están pensadas fundamentalmente en términos de las regulaciones instituidas.

Planteamiento del Problema

Partiendo de que es un hecho la importancia que tiene la reglamentación respecto a la formación de psicoanalistas, ya que es una demanda formulada tanto por la sociedad en general, como por los mismos psicoanalistas "en particular" preocupados desde una visión ética por la usurpación, el usufructuo y la charlatanería que se puede ejercer en nombre del psicoanálisis, el planteamiento del problema central puede ser formulado en términos de los siguientes interrogantes: ¿Cómo definir los criterios para lograrlo?, ¿Es posible mediante las instituciones de las que hablamos?, ¿Qué es lo que "realmente" regulan todos estos mecanismos que supuestamente garantizan el acceso a una identidad como psicoanalista?.

De esta forma, es que se elige como una manera de abordar el problema mencionado y elegido como tema central de la investigación el análisis sobre los mecanismos de regulación establecidos para la formación de analistas sustentada por las instituciones psicoanalíticas, dado que están directamente relacionados con el asunto de la validación y autorización, pues su institucionalización responde, de alguna manera a la pretensión de que una vez cubiertos permitirán a los candidatos obtener el reconocimiento de ser psicoanalista.

Hipótesis

Sobre la base de lo anterior, planteo lo que puede ser considerado como una vía de apertura para formular algunas hipótesis. En esta problemática de las escisiones y rupturas que se suscitan recurrentemente en las instituciones psicoanalíticas, esta en juego una lucha que atañe al problema de la "autenticidad" y que se puede expresar en términos de interrogación ¿quiénes son o no son los "verdaderos" psicoanalistas? Lo cual obliga a la apertura de otra pregunta ¿cómo se es "verdaderamente psicoanalista", o porqué no se es?

Es decir, la hipótesis sería: Las regulaciones para formar analistas implican un proceso en dónde lo que está en juego directamente es la transmisión y enseñanza de un saber, así como la validación y autorización para el ejercicio del mismo, situación que de alguna manera se articula con el problema de la lucha por determinar cuál es la "verdad" al respecto e incide en las escisiones y rupturas.

Debo señalar que no se trata de "comprobar" la veracidad o falsedad de estas formulaciones generales, sino que la importancia de las mismas reside en que a partir de ellas se puede generar una serie de interrogantes que producen el efecto de hilos conductores en el desarrollo del presente estudio, tales como los siguientes: ¿Qué implica el formarse como psicoanalista? ; ¿cómo está estructurada dicha institución?; ¿qué tienen de específico o "singular" estos mecanismos y qué de similar con los establecidos en otras instituciones?

Delimitaciones del Estudio

En esta investigación se efectúan algunos recortes con la intención de circunscribir la problemática a un estudio sobre determinadas particularidades y contexto específico, de tal forma que nos permita establecer un cierto horizonte de visibilidad y eventualmente proporcione elementos para plantear algunas generalidades dentro del marco de limitaciones inherentes a un trabajo académico de estas características.

El primer recorte consiste en ubicar el estudio dentro de una perspectiva específica del contexto en México. Otro punto consiste en que para abordar el problema respecto a las escisiones y rupturas que marcan a las instituciones psicoanalíticas, se han elegido como referentes, concretamente dos instituciones de la ciudad de México, la Asociación Psicoanalítica Mexicana y el Círculo Psicoanalítico Mexicano.

Con respecto a los mecanismos de regulación, cabe señalar que además del punto mencionado respecto a centrarme en los que funcionan en torno a los institutos de formación, el análisis va a estar centrado en dos aspectos: los requisitos de ingreso y el dispositivo propio de la formación: seminarios teóricos, supervisión y análisis de los candidatos.

Objetivos

La intención reside en tratar de desmontar e interrogar los mecanismos y las reglas impuestas por las instituciones con respecto a la función social que pretenden cubrir referida a la finalidad de validar el ejercicio del psicoanálisis

Los propósitos del trabajo están además acotados por los siguientes objetivos:

- Realizar una descripción general del campo en el que se insertó e institucionalizó el psicoanálisis en México.
- Describir el funcionamiento de ese campo y su particular repercusión en los ordenamientos del psicoanálisis.
- Focalizar el desarrollo y las reflexiones de la investigación alrededor de los mecanismos de regulación adoptados en las instituciones psicoanalíticas para validar la formación de psicoanalistas.
- Elucidar acerca de la posible relación que pueda existir entre los mecanismos señalados con las escisiones y rupturas institucionales

Metodología de trabajo

Para el desarrollo del estudio se utilizo la revisión de artículos, documentos, ensayos y revistas así como de los estatutos, y publicaciones editadas por algunas instituciones en las que plantean el panorama general de sus institutos en cuanto a sus principios, programa de formación y requisitos de ingreso.

Asimismo, con fines de recuperar algunas partes de ciertas historias que resultaban fragmentadas y con grandes lagunas imposibles de resolver a partir del material escrito que pudo ser recopilado, se realizaron entrevistas con algunos personajes centrales en toda esta trama de interrogantes abierta por la investigación. El material de estas entrevistas fue utilizado tratando de mantener el sentido de las versiones proporcionadas, sin pretensiones de realizar un análisis de los sujetos ni de sus discursos y dándole la categoría de testimonios.

También debo aclarar que si bien hay cuestiones teóricas que serán retomadas como referentes para ubicar la escala o escalas desde las que iré trabajando, evitare en lo posible utilizar conceptos psicoanalíticos para sustentar el desarrollo de la investigación, tratando de circunscribirme a un enfoque social fundamentalmente

La exposición del estudio esta estructurada en seis capítulos. En el capítulo I se realiza una descripción de los acontecimientos que se dieron previos a la conformación de la primera institución psicoanalítica, el

panorama en el que surgen las instituciones psicoanalíticas y cuáles fueron las primeras que se establecen en la ciudad de México. El capítulo II fue elaborado a partir de la dirección que marcó el desarrollo del primero, pues en esta descripción histórica de las primeras instituciones psicoanalíticas, adquiere una particular relevancia la intervención de algunos psicoanalistas en el Monasterio Benedictino de Santa María de la Resurrección y los acontecimientos ahí ocurridos. El tercer capítulo aborda una reconstrucción de las "historias" de las dos instituciones psicoanalíticas mencionadas: APM y CPM, poniendo el acento en sus momentos de rupturas, escisiones, etc. En el capítulo IV se aborda el tema de los mecanismos de regulación adoptados por estas instituciones para establecer la formación de psicoanalistas, y se retoman algunos elementos que eventualmente nos permiten reflexionar en torno a la relación que puede haber entre las causas que inciden en las escisiones y rupturas institucionales y los mecanismos establecidos. En el capítulo V se plantea el desarrollo de las categorías elegidas para el análisis de este trabajo acotadas por los objetivos propuestos como centrales; se retoman asimismo algunos elementos del contexto particular en el que se trabajó para proponer algunos planteamientos generales, y finalmente, en el capítulo VI se plantean algunas consideraciones e interrogantes a manera de conclusiones.

CAPITULO I:
ANTECEDENTES E INICIOS DE LAS INSTITUCIONES PSICOANALÍTICAS EN MÉXICO.

Voy a iniciar este capítulo realizando una descripción del campo en el que se inserta el psicoanálisis en nuestro país, para lo cual vamos a remontarnos un poco a los acontecimientos que se dieron previos a la conformación de la primera institución psicoanalítica en México.

La finalidad es construir un panorama sobre el funcionamiento de éste campo, de tal manera que posteriormente nos permita elucidar acerca de las posibles repercusiones o articulaciones que esto pueda tener sobre los modos de organización de la institución psicoanalítica y, particularmente en los ordenamientos que serán adoptados para la formación de analistas.

En México la inquietud por el psicoanálisis también surgió como en los orígenes mismos de esta disciplina, en el terreno de la medicina y a partir del interés por acceder a un saber acerca de los llamados trastornos mentales.

Para ser aún más específicos hay que decir que dicho interés por las enfermedades mentales va a influir y a ser determinante para la posterior institucionalización tanto del psicoanálisis como de la psiquiatría. Es en éste ámbito de convergencia con la psiquiatría en el que germina el interés por el psicoanálisis y el cual podemos considerar como el punto de partida para entender cómo se desarrolla contemporáneamente este conocimiento en nuestro país, cómo va surgiendo la necesidad de profundizar en él, y la forma en que se dan las pautas para la institucionalización del mismo.

Por lo tanto, y dado que la psiquiatría se constituye como una especialidad médica, encargada del estudio sobre las "enfermedades mentales", es importante tener un breve panorama acerca de algunos antecedentes respecto de la institucionalización de la psiquiatría en México.

1) Los inicios del psicoanálisis y sus relaciones con la psiquiatría

La psiquiatría se comenzó a dar formalmente en la Universidad Autónoma de México en la carrera de medicina en enero de 1926, siendo uno de sus precursores el maestro José Mesa Gutiérrez, quién en 1922 impartió un curso en el sexto año de la carrera de medicina, - aunque era una materia no sujeta a exámenes -, y quién estaba a cargo del Manicomio General conocido como La Castañeda "cuna de la psiquiatría mexicana" a decir Héctor Pérez Rincón. *"Ahí laboraron los primeros especialistas, autodidactas muchos de ellos, y en esos pabellones asistían para formarse junto a ellos los jóvenes médicos interesados en la psiquiatría, antes del establecimiento de una educación universitaria formal*".

Hay que señalar que cuando se proyectó la creación de este manicomio prácticamente no había médicos alienistas en México, siendo la aplicación de los principios del positivismo filosófico - así como la nosología de las enfermedades mentales - de importación francesa el modelo en que se inspira su creación y organización, lo cual no resulta difícil de comprender si ubicamos históricamente la época. Todavía con el peso del gobierno porfirista, favoreciendo la gran influencia europea, - sobre todo francesa - en todos los ámbitos culturales y científicos en México*. "En la segunda mitad del Siglo XIX y en los primeros veinte*

años del XX, la influencia francesa fue decisiva en la enseñanza y en la práctica de la medicina en México (...) La psiquiatría y la neurología francesas, llegadas a México por las enseñanzas directas que recogieron en Francia de los grandes maestros algunos médicos mexicanos y la que venía escrita en libros y revistas, fueron fuente de cultura que orientó por muchísimos años el camino de nuestra psiquiatría y neurología, siendo imperecederas las huellas que dejaron Charcot, Raymond, Regis, Pierre Janet, Dejerine, Claude, Laigel Lavastine, André Thomas, Guillain y tantos otros insignes médicos con su admirable criterio clínico, con sus métodos extraordinarios y con su maravilloso estilo en el lenguaje" .

Esta institución fue concebida como un establecimiento de beneficencia, con el doble carácter de Hospital y asilo, para proporcionar tratamiento y asistencia a "toda clase de personas de ambos sexos, de cualquier edad, nacionalidad y religión, afectadas de enfermedades mentales". Como objetivo "secundario", el Manicomio debía cooperar en la enseñanza médica mediante la impartición de las clases de psiquiatría en los pabellones del establecimiento. A lo largo de casi sesenta años de existencia, el manicomio de *La Castañeda* se convirtió en la institución psiquiátrica más importante del país y en centro de la cultura médica donde se formaron generaciones de especialistas en esta rama de la medicina.

No fue sino hasta después de la Segunda Guerra que la medicina estadounidense empezó a tener gran influencia en México, pues a partir de las condiciones políticas y sociales que se dieron, se incrementó la formación de médicos, así como la realización de sus "residencias" o cursos de post-grado en escuelas estadounidenses. Esto es importante de tomarse en cuenta, pues la visión e interpretación que se dio al psicoanálisis en Estados Unidos, y la que recibieron algunos médicos mexicanos que se formaron allá y posteriormente regresaron a fundar la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM), estaba marcada en algunos aspectos, por grandes diferencias respecto de la europea y la argentina que fue hacia donde emigraron algunos otros para formarse como psicoanalistas y que también fundaron la APM. *"La fuente de referencia, pertenencia e identidad de los analistas mexicanos, reconoce la obra de Freud como base y fundamento de su formación, de su trabajo y producción. De las corrientes posfreudianas y su influencia entre nosotros, sabemos que cuatro de los fundadores de nuestra asociación trajeron a México las enseñanzas de la Escuela Argentina de Psicoanálisis, influida por el pensamiento kleiniano y enriquecida por las aportaciones de Angel Garma, Arnaldo Raskovsky, Enrique Pichon-Riviere y sus continuadores entre otros. Un fundador más trajo de la escuela estadounidense la psicología del yo, básicamente en el pensamiento de Hartmann, Anna Freud, Kris y Loewenstein (...). Otro aportó las enseñanzas de psicoanálisis clásico (¿?) de la escuela francesa y de Sacha Nacht"*

Pero, volviendo al tema; en 1924, en la facultad de medicina, fue que una generación de médicos se dedicó especialmente al estudio de los desórdenes mentales y tanto el doctor Mesa Gutiérrez como el doctor Francisco Miranda, maestros de esta generación, eran adeptos a las lecturas de Pierre Janet y de Sigmund Freud, lo cual tuvo su influencia sobre algunos de sus alumnos, evidencia que demuestra en especial la tesis que realiza el Dr. Guevara Oropesa en 1923 con el título de "Psicoanálisis".

El Dr. Guevara plantea en su tesis que es su interés por el estudio de las neurosis y de las enfermedades mentales, que en ese momento había sufrido una transformación muy grande (se refiere a la concepción de las llamadas enfermedades mentales), lo que lo lleva a elegir este tema en la elaboración de su trabajo.

Se fundamenta principalmente en Pierre Janet y S. Freud, tomándolos como representantes de las escuelas francesa y alemana respectivamente y trata de mostrar las analogías y las divergencias que hay entre los planteamientos de uno y de otro, encontrando como fundamental y "verdadera" la noción de "subconsciencia" que encuentra concordante en ambos planteamientos.

Para Guevara Oropesa, la teoría freudiana era igual a la presentada por Janet, y lo que caracterizaba al psicoanálisis en primer lugar era el "procedimiento" de la asociación libre. Lo que para él marca una profunda diferencia entre las dos escuelas son los planteamientos de Freud con respecto a la sexualidad y frente a lo cual es clara la postura que el Dr. Guevara toma: *"Debe considerarse como absurda la teoría pansexualista de Freud, pues no conduce a una hipótesis que pueda ser lógicamente generalizada en psicología, por lo unilateral de su concepto"*, y las únicas ventajas que concede a los planteamientos de Freud en este aspecto es que considera que permiten dar más importancia a la psicología de la niñez, *"pues es indudable que en los niños es de gran importancia la vigilancia de su vida sexual"*. Es decir, que admite "la existencia" de la sexualidad infantil - sin que desde mi punto de vista entienda la profundidad del concepto ni su diferencia entre sexualidad y genitalidad - pero sólo le concede importancia, en tanto marca

la necesidad de implantar normas educativas que prevengan y repriman "tendencias perversas" y "malformaciones en la conducta".

Tratando de explicar y fundamentar la hipótesis de la "subconsciencia" y su postura respecto a la sexualidad, retoma casos clínicos y el tema de los sueños con sus respectivos ejemplos. Termina su tesis con la conclusión de que *"el psico-análisis no es una ciencia nueva, ni una psicología revolucionaria, ni una panacea de las enfermedades mentales. Es simplemente, un método de observación y de interpretación que abre un camino nuevo en una ciencia en la que la verificación de la verdad es muy difícil: la psicología..."*.

Para poder entender por qué se fundamenta en autores que presentan puntos de vista tan divergentes e incluso antagónicos como Janet y Freud para elaborar su tesis, resulta pertinente recordar que la introducción del psicoanálisis en Francia tiene mucho que ver con una especie de lectura en dónde se hace de Freud un continuador de Janet y de Binet y donde el psicoanálisis se convierte un una "nueva psicología" de la disociación.

Recordemos también el famoso Congreso Internacional de Medicina que se llevó a cabo en Londres el 7 de agosto de 1913 y que sirvió como una especie de campo de batalla en el que ambos personajes (Freud y Janet) trataban de atribuirse el título de fundador del psicoanálisis y dónde Pierre Janet, paradójicamente, reivindica la paternidad de una doctrina que condena.

En 1925 Pierre Janet vino a México invitado por la Universidad a través del Dr. Mesa Gutiérrez e impartió un curso y varias conferencias durante los meses de julio y agosto que fue lo que duró su estancia en el país. En el discurso inaugural, ante el rector de la Universidad que en ese momento era Don Alfonso Pruneda, aludió Pierre Janet a que no había facultad de medicina que se preciara de serla que no tuviera clases de psiquiatría, hecho que según Guevara O. fue decisivo para la psiquiatría, pues al siguiente año se estableció formalmente la cátedra de psiquiatría.

Aunque es interesante la opinión del Dr. Guevara, en realidad, habría que pensar que ya estaba establecido un campo de intereses y de prácticas institucionalizados aunque al margen de la universidad - por ejemplo en algunos hospitales como La Castañeda -, que estaban ejerciendo fuerza y presión y que a eso mismo respondió la visita de Janet, personaje que probablemente no vino sino a ser el aval, la autoridad visible, la voz de un saber autorizado capaz de consolidar la presencia de esta red de fuerzas, presiones e intereses que al parecer ya actuaban dentro y fuera de la universidad.

Para esa época también se había incrementado el interés y una mayor difusión respecto al psicoanálisis pues partir de 1926 tenemos noticia de algunos artículos publicados en la Revista *MEDICINA* en los que se hacen varias referencias a Freud o al psicoanálisis.

Tomando como ejemplo un artículo del Dr. José Zozaya publicado en dicha revista y titulado "Higiene Mental" podemos apreciar el contexto tan particular en el que retoma algunas referencias de Freud respecto a lo que Zozaya llama "el conflicto sexual".

En el artículo mencionado, básicamente se refiere al tema de la Eugenesia y entre otras cosas escribe*: "Ojalá fuera posible hacer con la raza humana lo que los ganaderos y agricultores hacen con los animales y plantas respectivamente. Los ganaderos hacen desaparecer de la reproducción los animales mediocres o inferiores que no les convienen. Sin embargo, la mayor dificultad en experimentos humanos es la de eliminar de la reproducción a los inferiores* [...] *Urge muchísimo una ley sabia y severa para que sólo se admitan inmigrantes sanos y morales, que sepan leer y escribir y que sean útiles para nuestra patria ... Al darse esta ley habrá que hacerla observar estrictamente y mandar a nuestras fronteras y puertos a Médicos honorables y competentes en psiquiatría, para que examinen concienzudamente la inmigración y prohiban la entrada a los no deseables".*

Menciona los métodos eugenéticos, la educación, el problema de la inmigración y la influencia del medio. Aquí también, - como en la tesis de Oropesa -, se insiste en que "la instrucción a los niños en higiene sexual tiene por objeto evitar las enfermedades venéreas y prevenir la inmoralidad".

En el *Suplemento* de este mismo número encontramos un artículo fechado en diciembre de 1926 escrito por el Dr. Salazar Viniegra en el que hace referencia a la visita de Janet y expresa algunos puntos de vista respecto al nivel científico en el que se hallaba el país en aquel momento y que resultan muy interesantes pues nos da una idea respecto a "la organización" de las instituciones y revistas científicas *"Y, pensando otra vez en el próximo Congreso, echamos una mirada a nuestro desolado campo científico. Es aterrador. Instituciones científicas burocráticamente organizadas; revistas donde hubieran de consignarse los resultados de la investigación, viendo la luz penosamente, mal nutridas, tapando huecos de éste o de aquél modo a la manera de un mendigo con sus harapos [...] Los puestos más respetables se ponen a subasta, las funciones más dignas se arrastran, las cátedras se piratean y los intereses más caros se defraudan. Nada de extraño tiene que en medio semejante, aparezcan y pululen los embaucadores y los traficantes, ni que el charlatán suplante al hombre honrado"*

Asimismo, en este suplemento, se hace presente la tensión que existía en aquellos años suscitada por la doble influencia extranjera que se jugaba culturalmente en México: *"En todo el mundo se aguzan las armas, y los pueblos que no tengan instituciones respetables, serán arrollados. México no podrá en mucho tiempo sostener un ejército y marina capaces de garantizar su integridad, defendiéndole de la rapiña extranjera. [...] Inglaterra parece la predestinada en la ingrata misión de ahogar el genio y la gracia del mundo: ya en Rouen, dando tormento y quemando a Juana de Arco; ya encadenando a Napoleón en la isla perdida, atropellando al pueblo boer o encarcelando al apóstol de la India, Mahatma Gandhi, hechos todos que a nosotros nos repugnan. Y los Estados Unidos, son descendientes directos de los ingleses. Por temperamento, por simpatía y, por ligas históricas nuestras alianzas de todo orden deben ser con España y países de habla española, así como con los afines, como Francia".*

Otro órgano de publicación importante para esta "difusión" del psicoanálisis, fue la llamada *Revista Mexicana de Psiquiatría, Neurología y Medicina Legal* cuyo director era el Dr. Samuel Ramírez Moreno y en la que encontramos artículos que abordan el tema que nos ocupa y la participación, entre otros, del Dr. Santiago Ramírez (posteriormente miembro fundador de la Asociación Psicoanalítica Mexicana) así como información igualmente interesante como la del artículo "Necesidad de que se establezca en México una legislación sobre alienados" en el que encontramos declaraciones como las siguientes: *"En México, a pesar de la promulgación de nuevas leyes, de la modificación de otras, como ha sucedido con los códigos penal, civil y de procedimientos en los últimos tiempos, de acuerdo con las reformas sociales que nuestra Revolución ha traído, no existe, sin embargo, una conveniente legislación sobre alienados, pues si a éstos se aplican determinados artículos de los códigos, no hay propiamente una ley de conjunto donde se prevea y defina todo lo que a ellos se refiere.[...] La falta de esta legislación favorece múltiples trastornos que continuamente se presentan, como actos anormales o delictuosos cometidos por alienados que están libres, quejas de supuestas secuestraciones y, por otro lado, carencia de normas para los peritajes, estudios y dictámenes oficiales o particulares que sirvan de base para formular los certificados de internamiento y juicios de interdicción.*

Los médicos, sobre todo los que cultivamos el estudio de las enfermedades mentales, estamos expuestos a acusaciones y censuras de la opinión pública, dirigidas en muchas ocasiones por la prensa perversa y amarillista, ya que la índole de nuestra labor profesional está en la atención y asistencia de los orates, y bien sabida es la reacción antisocial del vesánico, su frecuente actividad persecutoria y querellante y su indaptabilidad.

Ojalá que el desarrollo que se está verificando entre los médicos de las últimas generaciones por el estudio de la Psiquiatría, haga que se fije la atención de nuestros legisladores y establezcan la ley que tanto necesitamos, pues la Psiquiatría, muy poco conocida, muy poco o mal comprendida, será ciencia eminentemente bienechora si desarrolla su terapéutica clínica y si extiende su papel social. El porvenir le dará más y más la misión de ayudar a nuestros legisladores; ayudará a la sociedad normal, contra las reacciones y los actos de los psicópatas, de los semilocos, de los anormales de quienes el mundo no se preocupa aún grandemente y que originan, sin embargo, la gran causa de sus perturbaciones.

Es interesante mencionar también que la Sociedad de Estudios Psicológicos, - fundada en 1907 - tomó un nuevo aire después de la visita de P. Janet y se estableció bajo el nombre de "Sociedad Mexicana para Estudios Psicológicos" agrupando entre otros a los doctores Meza Gutiérrez, y Guevara Oropeza pues nos da cuenta de la proximidad que igualmente ha existido siempre del campo médico con la psiquiatría con el psicoanálisis y con la psicología.

El material encontrado, nos permite afirmar que, en general, si bien hay un reconocimiento y crecido interés acerca del psicoanálisis, se lo ubica - aunque a veces también con cierta ambigüedad - en el terreno de la psiquiatría. Se mezclan conceptos, posturas diferentes e incluso antagónicas (Freud-Janet) y aparece una marcada tendencia a señalar como uno de sus "errores" o "peligros" el ser una teoría "pansexualista".

2) Los inicios de la Psicología en México

Para tener un acercamiento general con respecto a los orígenes del psicoanálisis en México hemos entrado por la puerta de la psiquiatría, pero no podemos dejar de lado a la psicología, porque será precisamente la que tomará el relevo de la medicina en su relación con el espectro psicoanalítico. En el régimen institucional y a pesar de todas las contradicciones que también existen en este terreno, en México como en otros países fue en la Facultad de Filosofía donde la psicología surgió como carrera.

Héctor Pérez Rincón señala que: *"en opinión del doctor Rogelio Díaz Guerrero, la psicología apareció en México en 1893 cuando Ezequiel Chávez fue nombrado primer profesor de un curso de psicología en la Escuela Nacional Preparatoria, institución clave de la educación mexicana, influida, como se sabe, muy profundamente por el espíritu positivista".*

Igualmente nos informa que en 1916 se fundó el primer laboratorio de psicología de la UNAM. *"Ahí se realizaron diversos experimentos sobre el trabajo manual y la fatiga, y sobre pletismografia emotiva, siguiendo los lineamientos de lo que entonces se consideraba una psicología científica. Como un dato anecdótico del que no ha quedado constancia documentada, se cuenta que en 1925 realizó algunas investigaciones en ese laboratorio Pablo Boder, discípulo de Plavov, que había emigrado a Rusia.*

En 1945 se creó por iniciativa del doctor Fernando Ocaranza el primer departamento autónomo de psicología y en 1952 un doctorado en psicología independiente del de filosofía. En 1959 se creó el programa para la obtención del título de Psicólogo Profesional con una duración de 4 años. En 1966 y en 1971 se elaboraron cambios curriculares de gran profundidad y en 1973, el Colegio de Psicología se convirtió en una Facultad independiente.

En los años 60 predominó entre los psicólogos mexicanos un enfoque skinneriano, pero en la década siguiente emergieron otras tendencias: la psicología cognoscitivista, la psicodinámica, la psicología social, la psicología genética, etc.

En 1963, Díaz Guerrero fundó el Centro de Investigaciones en Ciencias del Comportamiento que se convirtió, a partir de 1973 en que se separó de la UNAM, en el Instituto Nacional de Ciencias del Comportamiento y de la Actitud Pública, A. C.. Dentro de la reestructuración curricular de la Facultad de Psicología se puso énfasis en dar una formación básica de neuropsicología, y en este nivel colaboraron algunos distinguidos neurofisiológos...

Conviene señalar que la psicología se separó de la facultad de filosofía aparentemente tratando de reconstruirse a sí misma en una nueva forma científica, sin embargo, su validez parecía depender de su asociación con las ciencias naturales.

Vale la pena señalar que el enfoque de la conducta, desde Wundt, tiene sus raíces últimas en la fisiología - como el propio Freud, no podía ser de otro modo en el siglo XIX - pero como el propio Freud, transita hacia una autonomía de la psicología a partir de la construcción de un objeto particular: la conducta, objeto de observación autónoma y capaz de regirse por leyes y mecanismos propios.

Para algunos investigadores, sin embargo, la única psicología que podía aspirar a la autenticidad científica sería una psicología fisiológica, así que, si bien adquiere el estatuto de facultad, en la mayoría de las universidades la psicología eventualmente se trasladó de las facultades de ciencias sociales a las de ciencias naturales.

Otra de las razones por las que merece la pena mencionarse esta referencia es porque nos muestra cómo la confrontación de pautas de formación; regímenes institucionales; horizontes teóricos; perfiles profesionales; ámbitos de inscripción de la práctica profesional de la psicología, la psiquiatría y el

psicoanálisis se encuentran sumamente intrincados. Hecho que como veremos va a marcar otra de las problemáticas que van a incidir en la definición de criterios para regular la formación de analistas.

3) Primeras instituciones psicoanalíticas en México

Para ubicar el surgimiento de las primeras instituciones psicoanalíticas en la ciudad de México, tenemos que remontarnos a la década de los 30's, época en la que Guillermo Dávila, Raúl González Enríquez y Alfonso Millán, impartían conferencias y organizaban seminarios sobre la obra de Freud en la Facultad de Medicina de la cual eran profesores.

En 1937 el Dr. Raúl González E. organizó un seminario en el que se leían y comentaban los escritos de Freud en la misma Facultad, año en que se organizó también la *Sociedad Mexicana de Neurología y Psiquiatría*, cuyo primer presidente fue Manuel Guevara O., su primer secretario Mario Fuentes y en la cual muchos de sus fundadores, a decir de Marco A. Dupont, sabían de psicoanálisis por las lecturas que habían llevado a cabo: *"Muchos de quienes la fundaron ya participaban del espíritu del psicoanálisis que enseñaban y, quizá en forma silvestre, practicaban. Lo importante es que los jóvenes estudiantes de psiquiatría hallaron en sus maestros y en el ámbito de dicha sociedad, un espacio de discusión y aliento. Como nuevos miembros que eran, desarrollaron dentro y fuera una intensa actividad académica y profesional. En la cátedra universitaria, en la investigación y en las instituciones hospitalarias, dejaron sentir la presencia del espíritu renovador del psicoanálisis, ..."* Es en este contexto que se propicia la formación de un grupo que semanalmente se reunía para estudiar la obra de Freud y que fue conocido como *Grupo Mexicano de Psicoterapia Psicoanalítica*.

Con respecto a estos hechos, conviene señalar que la participación de José Luis González Ch., Ramón Parres y Santiago Ramírez en el Pabellón 16 del Hospital General (la Castañeda), fue lo que los orientó definitivamente hacia el psicoanálisis y a fundar el *Grupo de Estudios Sigmund Freud*, destinado a estudiar sistemáticamente la obra del creador del psicoanálisis. Se reunían cada quince días en el consultorio de Santiago Ramírez a discutir lo que habían acordado como tarea. Luego ingresaron a la *Sociedad Mexicana de Neurología y Psiquiatría* en la que participaron tan activamente que se ganaron el nombre de "los supersabios" y los "niños prodigio". Más adelante se sumaron a este grupo inicial Avelino González, Carlos Corona y Alfredo Namnum. Siendo entonces al parecer cuando se dan a conocer ya como *Grupo Mexicano de Psicoterapia Psicoanalítica.*

Alfredo Namnum partió a realizar su residencia a la Clínica Menninger, y el Grupo empezó funcionar tratando de seguir los lineamientos de esa institución, Santiago Ramírez escribe al respecto: *"Los patrones de esta institución los hicimos nuestros. Año con año recibíamos nuevas instrucciones y pautas. Nuestro afán de aprender y sometimiento nos hacía cambiar, también año con año de normas de investigación y tratamiento. Nos considerábamos un grupo privilegiado y selecto. Eramos particularmente herméticos. Los iniciadores y solamente ellos tenían acceso al cenáculo."*

Al parecer este grupo tenía cierta participación en el Hospital Infantil, el H. General, así como en el recién formado Seguro Social, y se mantuvo hasta finales de los 40's, época en la que se inicia el éxodo hacia el extranjero en búsqueda de una formación psicoanalítica reconocida y respaldada institucionalmente.

"En aquel entonces un grupo de psiquiatras, de la también entonces joven generación, tomó conciencia del notorio atraso de la psiquiatría en México, de la falta de normas y requerimientos que regularizaran su ejercicio, de la incapacidad de recibir una preparación adecuada en el país; también adquirieron conciencia de la necesidad de que en el futuro existiera una escuela sólida, capaz de brindar preparación y entrenamiento, fue así como en los años del '47 al 50 muchos de sus miembros emigraron al extranjero a recibir las enseñanzas correspondientes"

Si bien es cierto que para 1950 aun no existía propiamente una escuela de psiquiatría en México, es de hacer notar que, este "atraso de la psiquiatría" que hemos mencionado, está referido en realidad a la falta de normas y requerimientos que regularizaran el ejercicio **del psicoanálisis**, lo cual revela la permanente inclusión que se hace del psicoanálisis como "parte" de la psiquiatría y la falta de elementos para conceptualizarlo desde otro paradigma que no sea el del campo de la medicina.

Para 1951, la Escuela de Graduados de la UNAM estableció un curso de especialización de posgrado en psiquiatría -cuyo iniciador fue Raúl G. Enríquez y Guillermo Dávila profesor en jefe entre 1952 y 1968-, situación que favoreció la formalización de esta enseñanza, pero al parecer el hecho que impulsó mayormente la institucionalización de la psiquiatría al nivel de posgrado, fue la creación en 1955 del Departamento de Psicología Médica y Salud Mental, de la Facultad de Medicina de la UNAM, por iniciativa de Alfonso Millán.

3.1 Erich Fromm en México

Por otro lado, es justamente a finales de los 40's, época del "éxodo al extranjero" cuando aparece en México la figura de un psicoanalista internacionalmente reconocido como tal: Erich Fromm, quien arribó a nuestro país en 1949.

Erich Fromm nació el 23 de marzo de 1900 en Francfort del Meno, Alemania. Hizo estudios de Psicología, Sociología y a la edad de 22 años obtuvo el Doctorado en Filosofía en la ciudad de Heidelberg. Su formación psicoanalítica la realizó en el Instituto Psicoanalítico de Berlín y fue uno de los protagonistas del llamado movimiento freudomarxista en el que *"Su proyecto histórico común es la itegración de la teoría y la práctica psicoanalíticas al materialismo histórico y al movimiento obrero inspirado en él"*

El interés de Fromm por el marxismo, le acercó a Max Horkheimer y a otros miembros del Instituto de Investigación Social, llamado el grupo de Francfort. *"La posibilidad de acercar Freud a Marx y de proporcionar bases psicológicas y filosófico-antropológicas al marxismo parecieron una base segura de cimentar la asociación de Fromm con el Instituto de Investigación Social, pero tanto la formación, principalmente religiosa y ética del Maestro Fromm, como la interpretación que daba de Freud, lo alejaron de la Escuela de Francfort*."

Hay que decir también que E. Fromm arriba a México después de haber sufrido él mismo varias separaciones y disputas en las instituciones en que había participado.

"Con la colaboración del Colegio Médico de Nueva York, en junio de 1941 se funda el Instituto Norteamericano de Psicoanálisis como entidad formativa de la nueva institución. Sullivan fue nombrado miembro honorario. Fromm - quien desde un principio había estado presente en la formación del nuevo grupo - también debía (en tanto no era médico) ser "solo" miembro honorario. Fromm se negó a aceptar esta condición, e hizo depender su ingreso como miembro de que se lo reconociera plenamente como analista didacta y analista supervisor.

"Quedaba así prefigurado el conflicto acerca del status de Fromm. Algo más de un año después, en enero de 1943, los estudiantes solicitaron al Consejo de la Facultad que en vista de sus estimulantes investigaciones clínicas se le permitiera dictar a Fromm un seminario técnico. El Consejo de la Facultad rechazó esta solicitud, aduciendo que el permiso implicaría la sanción oficial de la práctica del psicoanálisis por parte de no médicos"

Para 1943 se produce el retiro de Fromm y algunos miembros lo siguen. Estos se unen posteriormente a otros provenientes de la Sociedad Psicoanalítica de Washington-Baltimore, y fundan para 1946 el Instituto William Alanson White de Psiquiatría, Psicoanálisis y Psicología, mismo que tampoco se vio libre de las controversias en torno a la formación de psicoanalistas no médicos.

No hay que perder de vista esta cuestión "de los legos", tema álgido y que atañía en forma muy personal a E. Fromm, ya que será uno de los puntos para analizar más adelante, cuando abordemos el tema de los requisitos instituidos para la formación psicoanalítica en México.

"La cuestión del análisis de los legos, que más bien servía de pretexto para ocultar otras cuestiones [...] era no obstante un tema candente, sobre todo en E.E.U.U. y también en forma muy personal para Fromm. Ya en el gran debate de 1927 en la revista Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse, los norteamericanos se destacaron por una postura muy restrictiva. Exclusivamente los médicos podían ser psicoanalistas."

Igualmente hay que decir que en 1934, por su condición de judío Fromm fue excluido de la Sociedad Psicoanalítica Alemana aunque permaneció como miembro extraordinario de la Asociación Psicoanalítica

Internacional, hasta que "descubrió" que tampoco figuraba más en la nómina de esta*. "Ante un pedido por carta a la API efectuado en 1953, se concluía que Fromm seguía siendo miembro de la Sociedad Psicoanalítica de Washington pero no de la API. Si quería volver a serlo - así lo estableció el Congreso de Amsterdam en 1951- debía solicitar personalmente el ingreso, y en este caso sería definitorio el voto de un Comité Mixto de Selección. Este comité investigaría hasta qué punto el peticionante era fiel a los "principios del psicoanálisis" Fromm contestó preguntando qué se quería significar con el término "selección" al aplicarlo al caso de un ex miembro extraordinario [...] Posteriormente Fromm no hizo más intentos por volver a ser miembro de la API."*

Fromm se casó con Henny Gurland en 1944, quién enfermó de artritis reumatoide, y por prescripción médica viaja en 1949 a San José Purrúa, en México. A finales de 1950, el Dr. González Enríquez, Guillermo Dávila y Alfonso Millán fueron informados por el Dr. José F. Díaz y Díaz de la estancia de Fromm en México e inmediatamente acudieron con el Director de la Escuela de Graduados, Dr. José Zozaya, para hablar de las posibilidades de promover la enseñanza del psicoanálisis facilitando a Fromm los requisitos necesarios para que pudiera ejercer la docencia en México.

Dada su condición de extranjero, era requisito un nombramiento oficial de trabajador universitario y como no lo había de momento, el Dr. José F. Díaz ofreció el suyo que era como profesor de Higiene Mental en la Escuela de Graduados de la UNAM, quedando así solucionado el asunto. Al invitarlo para que participara en una **especialización de psiquiatría** que González E. tenía a su cargo Fromm aceptó e impartió un seminario sobre dinámica del inconsciente.

Terminando su participación en el curso de psiquiatría, se le invitó a que se quedara en México el tiempo suficiente para organizar un primer grupo de formación psicoanalítica, para lo cual también gracias al interés del doctor Zozaya, se le otorgó el nombramiento de profesor extraordinario en la Facultad de Medicina de la UNAM formándose entonces el *Grupo Mexicano de Estudios Psicoanalíticos***.** Este grupo, autonombrado como "grupo original" estaba constituido por trece aspirantes: Raúl González Enríquez, Aniceto Aramoni Shoucair, Guillermo Dávila G., Jorge Derbez Muro, Abraham Fortes Rudoy, Ramón de la Fuente Muñiz, José F. Díaz y D., Francisco Garza, Arturo Higareda L., Armando Hinojosa C. , Alfonso Millán M., Jorge Silva García y Jorge M. Velasco Alzaga

A partir de 1951, bajo la dirección y tutela de Erich Fromm inicia la formación del primer grupo de psicoanalistas en México, la cual duró hasta 1956, período en el que Fromm desempeñaba simultáneamente las tareas de profesor de los seminarios impartidos, supervisor y analista didacta de los candidatos en formación.

En esta etapa, los analistas que se formaron con Fromm tuvieron una gran participación e influencia para difundir el psicoanálisis en diversos ámbitos institucionales de México: El Dr. R. Raoul Fournier V., director de la Facultad de Medicina, estableció una reforma en los programas en los que la psicología médica, a través de Millán y de De la Fuente principalmente, quedaría imbuida del pensamiento de Fromm; El Dr. Guillermo Dávila, jefe del Departamento de Psicología - en aquél tiempo todavía insertada en la Facultad de Filosofía y Letras- , interviene para la difusión del psicoanálisis humanista; en el campo de la educación el Dr. Jorge Derbez, organizó y dirigió de 1956 a 1967 el Departamento de Psicopedagogía de la UNAM contribuyendo también en la difusión de la obra de Fromm "con la intención de aplicar la comprensión psicoanalítica a problemas de la educación superior"; el Dr. José F. Díaz lleva al campo de la educación primaria y preescolar la difusión y aplicación del psicoanálisis, estableciendo servicios de consulta y orientación en diversos centros escolares; Arturo Higareda inició la aplicación del psicoanálisis en el campo de la delincuencia juvenil.

Asimismo, fue en 1956 que se inició la Colección de Psicología y Psicoanálisis del Fondo de Cultura Económica, --cuyo primer director fue Erich Fromm-- y la publicación de la *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*.

En relación a todo esto, es importante no perder de vista que el mismo Erich Fromm estableció una diferenciación entre el psicoanálisis y el desarrollo de un sistema propio denominado "psicoanálisis humanista", que, en opinión de Armando Suárez consistía en una ... *"combinación híbrida de un psicoanálisis sin metapsicología (ni libido ni tópica), un marxismo "humanista" (sin lucha de clases ni determinación en última instancia por la economía) y una vaga religiosidad (trascendencia sin Dios)*

centrada en la elaboración del concepto de carácter social y comprometida en un rescate de los "valores humanos".

Algunos amigos de Fromm participaban en sus diferentes visitas a México, realizaban trabajos de supervisión y dirigieron algunos seminarios, entre estos estaba Nathan W. Ackerman, de la Universidad de Columbia, N.Y. y justo cuando él se encontraba en México colaborando con Fromm, regresaron al país algunos de los que se habían ido a recibir entrenamiento psicoanalítico en la Argentina y en los Estados Unidos. Por iniciativa tanto de los que iniciaban la formación con Fromm como de los que recién regresaban se iniciaron trabajos para formar una Asociación Psicoanalítica que los incluyera a todos, incluso se formó una Comisión que elaboró Estatutos integrada de una parte por Santiago Ramírez y Ramón Parres, y por la parte del grupo de Fromm Guillermo Dávila, Ramón de la Fuente y Alfonso Millán, sin embargo, a decir de Alfonso Millán, "a última hora" fueron notificados de que los recién llegados habían resuelto formar su propio Grupo, afiliado a la Asociación Psicoanalítica Argentina, y que declinaban el formar parte de la Asociación que en un principio pretendían al unirse con los del grupo de Fromm. *"Renunciaron también a las cátedras que, a invitación mía y muy satisfactoriamente por cierto, venían desempeñando en el Departamento de Psicología Médica y Salud Mental de la Escuela de Medicina."*

Al concluir su formación la primera generación del Grupo de Fromm, (1956) se fundó legalmente la Sociedad Psicoanalítica Mexicana A. C. iniciándose los cursos para la segunda promoción de psicoanalistas en 1957 con 15 candidatos. Más tarde, en 1963 conforman el Instituto Mexicano de Psicoanálisis A. C. (IMPAC). *"La magnitud de nuestro crecimiento y de las tareas que íbamos asumiendo, la experiencia adquirida, la preparación de algunos de nosotros como analistas didácticos o de supervisión, etc., hicieron necesaria una organización más funcional, de modo de separar las actividades de la enseñanza y la investigación, de las actividades tradicionalmente encomendadas a las Sociedades"*

Es interesante destacar que en el artículo ya mencionado, Millán señala al respecto "También hemos tenido interés en perfeccionar nuestro método de selección de alumnos haciéndolo más estricto y riguroso", agregando en nota de pie de pag. *"Aparte de los requisitos académicos universitarios, se realizan entrevistas con profesores de la Comisión de Admisión de Alumnos, en que se consideran, de manera muy importante, junto con las aptitudes intelectuales, los rasgos del carácter, los intereses genuinos, la capacidad de devoción al hombre y las cualidades emocionales; aplicándose también un determinado número de pruebas psicológicas. Pueden inscribirse al curso los graduados en medicina y los doctores en psicología."*

Para 1960, con el apoyo del doctor Raoul Fournier Villada, Fromm consiguió que la formación de los psicoanalistas se incluyera en el plan de estudios de la Facultad de Medicina de la UNAM y se abrió a los estudiantes la posibilidad de obtener el grado de Maestro en Psicoanálisis mediante estudios adicionales (de dos o "más" años) posteriores a la graduación como psicoanalista.

Aunque las fuentes de información que revisé son en algunos aspectos, diferentes y poco claras en cuanto a los datos que proporcionan, sobre todo respecto a las relaciones entre la formación de psicoanalistas - primero a través de Fromm; posteriormente de la Sociedad Mexicana de Psicoanálisis y por último del IMPAC - y los títulos que la Universidad otorga, finalmente se puede apreciar que la formación psicoanalítica impartida por Fromm y las instituciones fundadas que mencionamos, siempre ha estado bajo los auspicios de la Facultad de Medicina de la UNAM.

En sus inicios, la formación de psicoanalistas dirigida por Fromm, en realidad no se encontraba avalada como tal, sino que al parecer correspondía al programa de estudios de especialidad en psiquiatría. En 1960, se formaliza en el sentido de que la Facultad de Medicina a través de la División de Estudios de Posgrado, reconoce mediante los títulos correspondientes: un diploma para el Curso de Especialización en Psicoanálisis (como especialidad médica) y la creación de programas especiales de estudio para la Maestría y el Doctorado en Ciencias Médicas (sic). El Curso de especialización en Psicoanálisis se imparte por la División de Estudios Superiores, a través de su Departamento de Higiene Mental hasta 1966. De 1966 en adelante se imparte por el Instituto Mexicano de Psicoanálisis y la División de Estudios Superiores de la Facultad de Medicina, según convenio suscrito entre ambos organismos y mediante el cual queda establecido que el Instituto imparte el curso bajo la supervisión académica y administrativa de la UNAM.

En 1969 E. Fromm fue nombrado miembro vitalicio del IMPAC y en 1973 ocupó el puesto de tesorero. Ese mismo año, por motivos de salud, Fromm se iba definitivamente de México.

Aunque esta institución siguió siendo reconocida como "frommiana", es un hecho que tras la partida de E. Fromm los conflictos entre sus miembros se exacerbaron generando un distanciamiento total de Fromm con esta institución "acusada" de traicionar sus lineamientos *"Después de una correspondencia regular a partir de 1973, durante el verano se trunca el intercambio epistolar entre Fromm y Narváez, que era el director del IMPAC. En una carta a Narváez, Fromm comunicaba que Ignacio Millán, [...] acusaba que las actividades del IMPAC traicionaban los fines, valores y convicciones del psicoanálisis humanista, escribiendo una serie de ejemplos concretos, y pedía una aclaración de lo dicho por Millán.*

Como Narváez y yo estabamos convencidos, en ese momento, que los cambios efectuados en la institución eran congruentes con lo expuesto en los valores de la obra de Fromm, Narváez le escribió una larga y cuidadosa respuesta. [...] Fromm nunca respondió, y con el tiempo comprendimos que esto significaba una ruptura de relaciones con los integrantes de la mesa directiva del IMPAC, y que había preferido solapar las difamaciones de Millán. Allí terminó la relación, podría decirse oficial, entre Fromm y el IMPAC y, como toda situación bochornosa y conflictiva - su rompimiento implícito con nosotros -, se guardó en secreto.

3.2 Fundación de la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM)

Por otro lado, como ya mencionábamos, a finales de 1953 algunos médicos que emigraron para continuar sus estudios (Rafael Barajas, Ramón Parres y Santiago Ramírez entre ellos) habían regresado de su formación en el extranjero e intentaron organizarse para iniciar a trabajar con las herramientas recién adquiridas. Ramón Parres escribe al respecto: *"...la experiencia sobre México y sus problemas en la enfermedad mental, nos llevó a una orientación psicoanalítica en nuestros estudios. La psiquiatría oficial rechazó esta idea y nuestros esfuerzos se enfrentaron a la oposición y al ridículo. Nuestra decisión fue irnos al extranjero y obtener la preparación adecuada [...] En el invierno de 1953, tres de nosotros empezamos a explorar el área fuera del campo de consulta. Estaba claro desde el principio que todos los caminos estaban cerrados y nos limitamos a reuniones semanales para nuestras presentaciones clínicas en nuestras casas... Se unieron al grupo Fernando Cesarman y Francisco González Pineda. Volvimos a nuestro antiguo Hospital General con la idea de crear un servicio de psiquiatría. El doctor Sandor Rado voló a la ciudad de México para ayudarnos. Desgraciadamente no logramos nada entonces. No fue sino hasta la primavera de 1955, con la llegada de otros analistas que fundamos el Grupo Mexicano de Estudios Psicoanalíticos*

Esta versión de los hechos parece un poco confusa y hasta cierto punto contradictoria si tomamos en cuenta el apoyo que recibieron de parte de un grupo importante de psiquiatras que los formaron como médicos y que además incluso pretendía aplicar el psicoanálisis en su propia práctica. ¿Cuál será entonces esta psiquiatría oficial a la que se refiere? En ningún momento lo aclara. Tampoco parece muy claro el porqué "todos los caminos estaban cerrados" ya que para 1953 tanto en la Facultad de Medicina, como en algunas otras instituciones la influencia de Fromm había empezado a echar raíces y abría las puertas al psicoanálisis de manera contundente - por más que se lo llamara humanista -. Sin embargo, es notoria la escotomización que de esto se hace en los artículos e información proporcionada por los que habían retornado del extranjero. De hecho, sólo se la menciona para reiterar que si bien recibieron invitación para conformar un sólo grupo o Sociedad psicoanalítica, rechazaron la misma argumentando desacuerdos fundamentales respecto a su visión de lo que implicaba una formación psicoanalítica. A decir del Dr. José Luis González Ch., por ejemplo, el hecho de que Fromm se encargara tanto del análisis, supervisión y seminarios resultaba totalmente incompatible con la concepción de los recién llegados y, según versión de los doctores Ramón Parres y Santiago Ramírez, *"En esa época se hicieron algunos esfuerzos tendientes a integrarnos con el grupo de Fromm pero nos dimos cuenta de que esto no era posible, no obstante que significó el rechazo de posiciones académicas, facilidades editoriales, ayuda financiera y posiciones directivas. El examen crítico de la posición teórica, tipo de psicoanálisis personal, forma de supervisión terapéutica y educación académica, se encontraban tan por debajo de los más elementales requisitos exigidos por cualquier sociedad Psicoanalítica, que nos hicieron renunciar categóricamente a cualquier intento de integración".*

Se tomó entonces la decisión de formar una institución independiente de la de Fromm y se formo un grupo, también denominado *Grupo Mexicano de Estudios Psicoanalíticos*. Dado que las sociedades en las que la mayor parte de los interesados en este proyecto habían llevado a cabo su formación en instituciones afiliadas a la Asociación Psicoanalítica Internacional (API) decidieron realizar su solicitud para ser reconocidos como filial de la misma.

La Internacional por su parte esta estructurada de tal forma que reconoce diferentes tipos de organizaciones a las cuales otorga igualmente distintos "derechos" y "obligaciones". En este caso, primero fueron reconocidos como *Grupo de Estudio* bajo la supervisión de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) durante el *XIX Congreso Internacional de Psicoanálisis* efectuado en Ginebra en 1955, lo cual implicaba en términos de los estatutos de la API:

> ***iv) Grupo de Estudio***
>
> *Un grupo de miembros en una localidad en particular puede ser reconocido por el Consejo de la IPA como un Grupo de Estudio. Los Grupos de estudio deberán ser supervisados por:*
>
> *(A) Una Sociedad Componente que haya sido aprobada por el Consejo como competente para tomar la responsabilidad de ayudar al Grupo de Estudio para alcanzar los estándares necesarios para ser una Sociedad Provisional.*
>
> *(B) Un Consejo que deberá hacer arreglos para la supervisión directa a través de comités señalados. La supervisión bajo estas condiciones deberá implicar que los socios de los Grupos de Estudio sean elegidos por los miembros de la IPA.*
>
> *La admisión de los Grupos de Estudio como tal, deberá ser decisión del Consejo. Los requisitos para el estatus de Grupo de Estudio en general deberá ser que el grupo local tenga al menos cuatro Miembros de la IPA, quienes, acabado el periodo del estatus como Grupo de Estudio, deben conservar su membresía de la IPA a través de formar parte de cualquiera de las Sociedades Miembros una Sociedad Componente, Asociación Regional, Sociedad Provisional o directamente en la IPA.*
>
> *El reconocimiento del Grupo de Estudio implica que los estudiantes calificados deben ser entrenados bajo los auspicios y la supervisión de una Sociedad patrocinadora o por el patrocinio directo de la IPA. Esto no implica la autorización para el Grupo de Estudio de tomar la responsabilidad del entrenamiento.*
>
> *El grupo patrocinador, sea una Sociedad Componente o un comité designado por el Consejo, deberá hacerse cargo del entrenamiento y la calificación de actividades en relación con el Grupo de Estudio en nombre del Consejo. Podrá utilizar los servicios de miembros del Grupo de Estudio calificados como maestros, supervisores o analistas de entrenamiento.*

Posteriormente, en el *XX Congreso Internacional de Psicoanálisis* realizado en París en el verano de 1957 se confiere al Grupo el *status* de Sociedad componente de la Asociación Psicoanalítica Internacional y cambia el nombre por el de Asociación Psicoanalítica Mexicana, A. C. (APM).

> ***Articulo 6.***
>
> ***i) Sociedad componente****.*
>
> *Una Sociedad Componente está definida como una organización directamente afiliada a la IPA. [...].*
>
> *El status de la Sociedad Componente incluye reconocimiento como una organización autorizada para entrenar y calificar estudiantes para la práctica de la clínica psicoanalítica, de acuerdo a los estándares establecidos por la IPA. Si una Sociedad desea desarrollar nuevas facilidades de entrenamiento, o implantar nuevas categorías de estudiantes, o cualquier otro cambio substancial en las políticas para entrenamiento, los cambios propuestos deberán ser aprobados por la IPA antes de que la Sociedad los implemente. [...]*
>
> *El status de Admisión como Sociedad Componente debe de ser precedido por un período de reconocimiento provisional, durante el cual se entregan regularmente reportes de las actividades de entrenamiento al Consejo. [...] Cuando se recibe la solicitud, un Comité especial será designado para visitar la Sociedad Provisional y reportar al Consejo sus observaciones, inmediatamente antes*

de la asamblea. La completa admisión de la Sociedad Componente como tal debe de ser resultado de la votación mayoritaria de todos los Miembros Votantes en la asamblea, que fueron recomendados por el Consejo.

En el primer período de esta institución, el Grupo fue integrado por los doctores Rafael Barajas Castro, Ramón Parres, Santiago Ramírez, José Remus y José Luis González Chagoyán todos ellos en calidad de analistas aspirantes a analistas didactas; y como candidatos a analistas Carlos Corona Ibarra, Fernando Césarman, Francisco González, Luis Féder y Estela Remus.

A pesar de que los doctores Parres y Ramírez nos describen que para establecer los mecanismos que debían regular dicho grupo había una gran necesidad de estudiar los curriculm de los candidatos a obtener una formación de psicoanalista así como por exigir compulsivamente condiciones y requisitos entre los que se encontraban la exigencia de contar ya con una formación médica; fueron aceptados Luis Féder y Estela Remús Psicólogo el primero y con la carrera de Químico Farmacéutico Biólogo la segunda.

En 1957 se sumaron como analistas a los fundadores del grupo Víctor Manuel Aíza, Alfredo Namnum y Avelino González además de que fueron invitados Raquel Berman , Carolina Lujan, Gracielena Solís, Dolores M. de Sandoval y el Dr. Fernando Díaz Infante para "colaborar" con esta asociación recientemente reconocida como Sociedad Componente de la API.

Estos "invitados" participaron en la APM haciendo pruebas y viendo pacientes supervisados por los fundadores así como también recibiendo seminarios diarios de dos horas. Tres años y medio después de su ingreso, fueron informados que a excepción del Dr. Fernando Díaz no podían continuar su formación ahí dado que no eran médicos. *"Durante tres años y medio recibimos formación dentro de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, y Raquel Berman, el Dr. Díaz Infante y yo, atendíamos pacientes, y Gracielena Solís y la Dra. Luján aplicaban pruebas y hacían entrevistas a los solicitantes que llegaban a aquella incipiente clínica.*

Después de estos tres años y medio se nos comunicó que no podíamos seguir dentro de la formación, o lo que fuera la situación en que estábamos, porque no éramos médicos, que el único que se iba a quedar en la primera generación de la APM era el Dr. Fernando Díaz Infante dado que sí lo era.

En 1958 ingresó la 2ª generación de analistas de la APM con 11 candidatos. En ese año se gradúan como psicoanalistas F. Cesarman y González Pineda; en '59 Víctor Aiza, C. Corona y Luis Féder también como psicoanalistas y como psicoanalistas didácticos Rafael Barajas, Ramón Parres y Santiago Ramírez. Con la sucesiva graduación de generaciones de candidatos, la APM creció numéricamente y fue extendiendo su influencia en diversos ámbitos. En 1960 se fundó la Clínica Psicoanalítica; en 1961 se inauguraron Congresos Psicoanalíticos Nacionales en la ciudad de Cuernavaca; y posteriormente en distintos lugares, abiertos a médicos, psiquiatras y psicólogos; en 1965 publican el primer número de la revista *Cuadernos de Psicoanálisis.* La Facultad de Psicología de la UNAM, los Hospitales de Nutrición, el Instituto de Cardiología y el Hospital Infantil de México son algunas de las instituciones mencionadas por Marco A. Dupont en donde miembros de la APM participaban.

Como queda patente, para esa época existían ya en México dos instituciones psicoanalíticas constituidas como tales así como antagónicas en muchos aspectos: la Asociación Psicoanalítica Mexicana afiliada a la Asociación Psicoanalítica Internacional y, bajo los auspicios de la Facultad de Medicina de la UNAM la Sociedad Psicoanalítica Mexicana, (con el IMPAC como su instituto específico para la formación) ambas con una enorme influencia en el ámbito universitario, médico y cultural de México.

En esta descripción histórica de los actores y establecimientos institucionales, espectro de tensiones y factores institucionales internos, que convergen en la conformación de las primeras instituciones, adquiere particular relevancia un acontecimiento ocurrido en los 60s. Este episodio ha sido ya abordado desde varios puntos de vista y atañe directamente a la conformación de dos nuevas instituciones, una psicoanalítica y la otra religiosa. Nos referimos a lo sucedido en el monasterio Benedictino de Santa María de la Resurrección en Cuernavaca, hecho que, por lo demás, merece capítulo aparte.

CAPITULO II
"PSICOANÁLISIS" EN EL MONASTERIO

Si bien lo que voy a abordar en este capítulo puede considerarse como parte de la reconstrucción histórica que he venido desarrollando, me parece importante dedicarle un capítulo especial. Considero que este acontecimiento también nos permitirá reflexionar acerca de los efectos que se producen en este encuentro que es también una confrontación entre el psicoanálisis y la Iglesia en una época en la que aparentemente se hace posible cuestionar e incluso modificar las estructuras de las instituciones.

El monasterio Benedictino de Santa María de la Resurrección fue fundado el año de 1950 y su Prior, Gregorio Lemercier impuso en éste la estricta observancia de la Regla benedictina primitiva. Esta Regla - que consta de un Prólogo y 73 capítulos - presenta como un aspecto fundamental el papel del Prior como "padre espiritual" y sostiene como única condición requerida para entrar al monasterio "la búsqueda de Dios". Si bien hay muchos aspectos importantes y seguramente articulados con lo sucedido en el monasterio, como por ejemplo, el funcionamiento de la orden y su modo de implantación social; voy a retomar solo los que el mismo Lemercier señala como determinantes de los problemas que más le preocupaban relacionados con el hecho de que era un monasterio abierto a todos sin exigencias preliminares.

Estos dos aspectos que resalto de la Regla tienen implicaciones con respecto a los acontecimientos que más tarde motivaron a Gregorio Lemercier para interesarse por el psicoanálisis y solicitar ayuda a la APM pues de alguna manera, el prior percibía que la falta de restricciones severas para ingresar al monasterio, provocaba que fuera utilizado como "refugio" por algunos de los postulantes que pretendían "huir del mundo" pero que carecían de vocación.

Aunque la información respecto a los acontecimientos ocurridos en este monasterio es muy dispersa, contradictoria, y llena de lagunas, hay datos suficientes para suponer que las preocupaciones de Lemercier en torno a la vocación y el "equilibrio psicológico" de los candidatos que se presentan al monasterio - además, o quizá principalmente porque Gregorio Lemercier era un personaje muy avanzado para su época - fue lo que a finales de los cincuenta lo llevaron a enviar a dos de sus monjes a "psicoanálisis".

En un principio Lemercier consideraba estos dos casos como "excepcionales" y esto no disminuyó su confianza en el efecto equilibrante de la vida monástica; sostenía la convicción de que "gracias a la paternidad espiritual, se producía un efecto equilibrante" en los monjes, sin embargo, más tarde escribiría - aunque sin ser muy explícito -, que a pesar de las apariencias de éxito provisional de estos dos psicoanálisis, "la falta de preparación técnica rigurosa" del psicoanalista que había elegido, condujo estos psicoanálisis al fracaso. Además, señala que en el transcurso del año se fue encontrando ante un número cada vez mayor de hermanos sobre los cuales el monasterio no ejercía su efecto equilibrante como lo había esperado y manifestaban problemas psicológicos profundos.

En 1960, Lemercier redacta la experiencia de los diez primeros años del monasterio en un memorándum enviado a los abades benedictinos y ahí menciona que un "amigo psicoanalista" reforzaba algunas de sus convicciones respecto al efecto equilibrante de la vida monástica ya que, le decía, tenía el mismo efecto equilibrante que el psicoanálisis, puesto que según su punto de vista, el origen de la neurosis se debía casi siempre a un fracaso de las relaciones padre-hijo, y por lo tanto, era factible pensar que a partir de la relación que se establece en el monasterio entre el padre espiritual y su "hijo" se pudiese lograr "restablecer" el equilibrio del "hijo".

En otro documento (1965) redactado por Lemercier y retomado en su libro *Diálogos con Cristo* afirma que en aquella época -1960 -, el monasterio se vio sacudido por *una crisis muy grave*, y la plantea como un fracaso que incluso puso en peligro la existencia del monasterio.

A ésta crisis se refiere con mayor detalle en el mismo libro, páginas adelante cuando se aborda el apartado de *Eunucos por el Reino de los Cielos: "Si se consideran los tres votos tradicionales de la vida religiosa, se puede observar que los monjes benedictinos no hacen voto de pobreza ni se supone que la practiquen en el sentido moderno: san Benito pide que se guarden los vestidos viejos para darlos a los pobres. Manifiesta así un espíritu extraño a la idea de la pobreza, tal como se desarrolló más tarde, y no habla sino de la comunidad de bienes. En cuanto a la obediencia, es evidente que los ermitaños, que para san Benito son los monjes perfectos, no pueden practicarla. Por lo tanto de los tres votos tradicionales modernos sólo queda la castidad. Ahora bien, san Benito no habla explícitamente de ella. ¿No será porque para él en tal forma era evidente que el único elemento constitutivo de la vida monástica era precisamente la castidad, y por lo tanto ya no era necesario repetirlo?. Con esta visión, el texto evangélico sobre los eunucos sería el*

texto básico de la vida monástica. Pero como la castidad ni siquiera es mencionada explícitamente por san Benito, se la estudia poco, ...Sin embargo, me parece que es el elemento esencial - el único - de la vida monástica: el monje es esencialmente un eunuco. Pero si uno presta atención al texto de los eunucos, no puede dejar de constatar que Cristo habla de tres clases de eunucos, oponiendo las dos primeras a la tercera: sólo los eunucos de la tercera clase son capaces de llegar a ser eunucos por el Reino de los Cielos".

"Ahora bien, la experiencia muestra hasta la saciedad un hecho de importancia capital: las tres clases de eunucos buscan la vida monástica y entran al monasterio. Y no es de admirar, si se piensa que la vida religiosa ofrece la única "carrera" honorable en nuestra sociedad a los eunucos de las dos primeras clases. Pero el psicoanálisis penetra en este problema con mayor profundidad de lo que podría haberlo hecho la psicología tradicional, que no veía de los fenómenos psíquicos sino su superficie. La psicoterapia permite descubrir cuántos hermanos, que se creen eunucos de la tercera clase, son, en el fondo, eunucos de las dos primeras clases. Es inútil insistir en las profundas repercusiones que tiene dicha situación en la vida de tal individuo y en la vida de la comunidad".

"El resultado es una atmósfera equívoca, llena de ambigüedad, que al menos en parte podría explicar por qué se ha escrito tan poco en la tradición monástica sobre las relaciones afectivas entre los monjes ...Contra esta situación ya había querido reaccionar en 1959-1960, como lo decía en el memorándum de 1960, y precisamente fue este esfuerzo el que provocó la crisis de 1960: El tomar conciencia cada vez más del papel que tiene el amor fraterno en el monasterio lo ha llevado a una crisis muy seria debido al desconocimiento de las realidades psicológicas profundas, recubiertas por las palabras sobre los eunucos por el Reino de los Cielos".

Todo lo anterior vuelve a hacer evidente que parte fundamental de las preocupaciones de Lemercier giraban en torno de las problemáticas sexuales de los monjes o de los postulantes y que muy posiblemente tenían que ver con las causas que provocaron la crisis a la que alude y que lo llevaron a recurrir a la terapia para los monjes.

Resulta muy poco claro cómo se dan los hechos, pero Lemercier menciona que el primer fracaso del psicoanálisis de los monjes lo llevó a buscar ayuda por el lado de la "escuela freudiana" equivocándose una vez más: *"Subestimando la gravedad del problema y la dificultad de la solución**, en vez de recurrir a los psicoanalistas profesionales, reconocidos por la Asociación mexicana de psicoanálisis**, acepté los servicios de un aficionado y de una persona que había recibido cierta formación de analista pero que no eran ni médicos, ni miembros de la Asociación de Psicoanálisis. Estaba tanto más contento con esta solución cuanto que era mucho menos cara que si hubiese recurrido a **psicoanalistas auténticos**. ...Pasé ese año de 1960 con la ilusión de que había encontrado la solución y de que la psicoterapia superficial realizada por los dos aficionados era suficiente para dar a los hermanos el equilibrio requerido para vivir una verdadera vida monástica. Era incapaz de ver que esto era una ilusión porque utilizaba una técnica sin poder controlarla ni juzgarla, a causa de mi ignorancia. Estaba pues a merced de los aficionados y de todas sus limitaciones e imperfecciones."*

Hay algunos indicios para suponer que el primer psicoanalista al que Lemercier recurre era uno de los médicos que pertenecían al grupo de Fromm pero en uno de los lugares en que esto es mencionado explícitamente es el libro de Mauricio González de la Garza titulado *El padre Prior*, en el que el analista en cuestión aparece con un nombre ficticio. Otros dos lugares en los que se menciona el asunto son el libro escrito por Gregorio Lemercier y un documento también redactado por él, en que los datos que se obtienen finalmente resultan sumamente ambiguos. Por otro lado, la Sra. Graciela Rumayor viuda de Lemercier es categórica cuando afirma que Don Gregorio nunca tuvo ninguna relación con Fromm, a pesar de que era frecuente que los relacionaran debido a que Fromm vivía en Cuernavaca. Sin embargo no podemos olvidar que ella lo conoció muchos años después de esa primer experiencia con el psicoanálisis de los dos monjes que Lemercier menciona.

Por otro lado, esos dos aficionados a los que Lemercier se refiere en su libro son Mauricio González de la Garza y Dolores M. de Sandoval, aunque debo insistir en que la forma en la que González de la Garza llegó al monasterio y lo que entonces ocurrió son hechos que resultan muy obscuros y la información al respecto esta llena de contradicciones en las diferentes versiones que pude revisar.

Se sabe que Mauricio G. estudió filosofía, era compañero de algunas clases con Dolores M. de Sandoval y **ambos se analizaron con Santiago Ramírez**. Asimismo, la Dra. Dolores Sandoval en entrevista, me informó que Mauricio había sido un amigo suyo muy cercano y le enviaba algunos de los casos del monasterio que no se sentía capaz de tratar. También es un hecho que las diferentes versiones obtenidas, aunque las causas atribuidas sean distintas, coinciden en que González de la Garza no tenía formación como psicoanalista y que no sólo fue "sustituido" por Gustavo Quevedo y Frida Zmud, sino que incluso fue corrido por el Prior del monasterio.

En su libro, González de la Garza escribe su versión de los hechos. Por supuesto le favorece ampliamente y en ella "Alejandro Calíz" (el personaje que lo representa) llega al monasterio y solicita albergue para hacer ahí su tesis de filosofía. Cuenta ahí como "Rodrigo Lesorcier" (el prior Gregorio Lemercier) sabía muy bien que no tenía formación como psicoanalista pero que en tanto sus "dotes" para escuchar y "ayudar" a los monjes se hicieron evidentes, después de mucho resistirse y a condición de solicitar previamente "la opinión" del "Doctor Juan Diego Ríos" (Santiago Ramírez), por fin acepta responder a los ruegos de "Lesorcier" para hacerse cargo de una terapia con los monjes.

Es imposible no sospechar que el libro está escrito principalmente con un afán destructivo y mal intencionado pues además de que resultan exagerados los detalles y el lenguaje soez para describir las "perversiones" de los monjes, hace una especie de apología de la "malignidad" y "patología" del personaje de Lemercier así como un insistente engrandecimiento de la bondad, inteligencia y buenas intenciones de "Alejandro Calíz".

Por lo mismo, resulta absolutamente dudoso lo que escribe sobre haber sido a instancias de Lemercier que habla con Santiago Ramírez y pide su aval para "analizar" a los monjes. Según esta versión González de la Garza fue despedido del monasterio por sus críticas y oposición al psicoanálisis grupal y sobre todo, por su insistencia ante Lemercier para que desistiera en su decisión de obligar a los monjes a emprender una terapia grupal dirigida por G. Quevedo. El libro, sin embargo, no deja de ser una de las versiones al respecto.

Asimismo, según la versión que se maneja en la revista *Proceso*, Mauricio González de la Garza fue quién estuvo a cargo de un primer análisis de grupo en el monasterio. Ahí se cita una conversación en la que un monje que vivió en Santa María de la Resurrección habla de haber participado en los inicios de la *terapia grupal* con González de la Garza al frente: *"Me ayudó a descubrir en mí una especie de independencia. Hubo un cambio en mi interior. Luego el padre Lemercier lo sustituye por el psicoanalista Quevedo y Mauricio se enfurece. Ataca entonces a don Gregorio, salen los libros más terribles. Me asombró mucho esa personalidad de Mauricio que yo no conocía, desubicada y fuera de la realidad; salió la bestia, lo más bajo."*

En esta misma revista se encuentra publicada una opinión de Santiago Ramírez en la que se lee: *"De la Garza no tenía ninguna práctica psicoanalítica. Simplemente se hallaba recluido en el monasterio para hacer su tesis de literatura. Homosexual él, como casi todos los monjes, se convirtió en su psicoterapeuta".* Declaración que no deja de resultar sorprendente tomando en cuenta que Santiago Ramírez fue su analista y que además hay muchos indicios de que en alguna forma tuvo mucho que ver para que Mauricio G. interviniera en el monasterio.

José Luis González Ch. refiere al respecto que la primera vez que Lemercier recurrió a Santiago Ramírez como presidente de la APM, éste no le dio importancia y tomándolo demasiado a la ligera, "mandó a Mauricio a que se hiciera cargo", que sólo después, cuando Lemercier se volvió a presentar con él a causa de haber sufrido una alucinación fue que Ramírez llevo el asunto a una junta de la APM en la que Gustavo Quevedo se interesó y aceptó hacerse cargo del análisis del Prior.

Ahora bien, Lemercier ha ofrecido también su versión de este acontecimiento: escribe que mientras se realizaba la terapia con los psicoanalistas "aficionados" sentía que él mismo debía entrar a psicoanálisis. Así, recurrió a la APM para pedir ayuda, misma que le fue negada en un principio por Santiago Ramírez, entonces director de la asociación, pero unos meses después, a raíz de su experiencia alucinatoria, lo consultó nuevamente. Fue entonces cuando el Dr. Ramírez le recomendó que iniciará un psicoanálisis individual con Gustavo Quevedo.

Al parecer, uno de los primeros efectos que provocó este análisis fue que el Prior considerara como superficial y deficiente la terapia que se realizaba con los monjes y por lo tanto tomara la decisión de interrumpirla, aunque *"Esto no se llevó a cabo sin serias dificultades que influyeron en el comportamiento posterior de cierto número de hermanos sometidos a la terapia del aficionado".* Asimismo, Graciela Rumayor viuda de Lemercier refiere que es entonces cuando Lemercier descubre que González de la Garza lo había engañado haciéndole creer que era psicoanalista y furioso lo corre del monasterio.

Basándonos en estos datos y en las fechas, es factible admitir la posibilidad de que la crisis del monasterio mencionada por Lemercier se deba también a los estragos dejados por González De la Garza, pues dada su intervención "terapéutica" con los monjes, seguramente había ya lazos transferenciales fuertes hacia él.

Gustavo Quevedo ofreció intentar una psicoterapia de grupo con los monjes del monasterio y fue así que él, y Frida Zmud, miembros de la APM y con formación como terapeutas de grupo en la Asociación de Grupos de Buenos Aires, Argentina, empezaron a trabajar psicoanálisis de grupo en esa comunidad en junio de 1961. A partir de entonces, la terapia se volvió una parte esencial para los monjes y, sobre todo para la fase preparatoria de los postulantes.

Ahora bien, es posible reconocer que para Don Gregorio Lemercier estaba muy claro que los psicoanalistas que trabajaban con los monjes eran objeto del escepticismo, cuando no de la franca oposición de algunos de sus colegas psicoanalistas. No obstante, esto se lo atribuía principalmente a lo que denominaba como el pecado original del psicoanálisis y que según su opinión, *"redunda en la incapacidad de la mayoría de éstos para analizar el sentimiento religioso de sus pacientes".* Asimismo, y para defenderse ante las acusaciones que recibía en el sentido de "obligar" a los monjes a analizarse, planteaba que este tipo de señalamientos denotaba una absoluta ignorancia al respecto, ya que resultaba imposible realizar una terapia de tipo analítico sin la libertad del paciente. Sin embargo, reconocía que esto era comprensible debido en parte a que: *"las falsificaciones y la charlatanería abundan en las terapias bajo la etiqueta del psicoanálisis*, *cuya profesión, desgraciadamente, no está reglamentada por las autoridades civiles".*

El padre Gregorio fue entonces el primero en entrar en psicoanálisis individual el 17 de enero de 1961 con un promedio de cuatro sesiones por semana, (con tres largas interrupciones para asistir al Concilio Vaticano II) Prácticamente toda la comunidad, aproximadamente unos sesenta miembros, pasó por la experiencia del análisis grupal; se decía que para 1965 habían salido cuarenta de ellos. Sin embargo, en el libro aparecen algunas aclaraciones al respecto del padre Laurentin -- retomadas del periódico francés *Le Figaro* --, quién señala que el monasterio jamás tuvo sesenta miembros, y que de aquellos que salieron solamente diez ya eran monjes, además específica que las salidas fueron decreciendo: quince en 1962, dieciséis en 1963, cinco en 1964, y sólo dos en 1965.

El 16 de julio, de 1961 el tribunal del Santo Oficio de Roma dictó un *monitum* o advertencia, -- aparentemente suscitado justamente por las primeras salidas de los monjes -- que ponía en duda la terapia psicoanalítica como condición para el sacerdocio. Sin embargo, en opinión de Don Sergio Méndez Arceo, el psicoanálisis en realidad no era el centro del problema; *"había otros aspectos por los que el monasterio creaba conflictos. Por ejemplo, la profunda renovación litúrgica, que no gustaba tal vez a las iglesias particulares de México e, inclusive, a muchos de sus hermanos benedictinos de otra congregación. No gustaba al delegado apostólico, que se empeñó en que hubiera una visita al monasterio que hizo el padre Zimmerman, prior del Tepeyac y cuyo informe fue ampliamente favorable, como lo fue también la visita del abad primado, unos meses antes".*

Para poder tener una visión más amplia de estos hechos hay varias cosas que bien valen la pena de profundizar un poco más. Como por ejemplo el hecho de que fue precisamente en la diócesis de Monseñor Sergio Méndez Arceo, en esa época Obispo de Cuernavaca, donde se suceden dos experiencias de repercusión internacional: la del caso del monasterio y el trabajo del Centro de Formación Intercultural, y luego Centro Intercultural de Documentación fundado por Monseñor Iván Illich.

Méndez Arceo escandalizó a la sociedad mexicana y a los sectores conservadores de la Iglesia por sus declaraciones y su postura en lo referente a su pensamiento social así como en lo referente a la renovación litúrgica.

Desde un principio Lemercier encontró oposición sobre todo entre el alto clero mexicano, que criticaba la vida litúrgica en el monasterio. Esto se explicaba según el Prior *"por el atraso de la Iglesia mexicana en materia litúrgica".* En cambio, este trabajo pionero gozaba de la aprobación calurosa del Obispo de Cuernavaca, con quien los benedictinos colaboraban activamente.

En 1962 Lemercier se convirtió en asesor teológico de Méndez Arceo con vistas al Concilio Vaticano II, convocado por el Papa Juan XXIII. El Obispo de Cuernavaca era atacado, entre otras cosas, por sus renovaciones litúrgicas, sus intervenciones al participar en el Concilio así como por sus audaces declaraciones en diferentes ámbitos en que participaba.

En su participación en el Concilio por ejemplo, pidió que en su esfuerzo ecuménico la Iglesia fuera hasta la inclusión de los judíos. En su diócesis de Cuernavaca introdujo cambios como el reacondicionamiento de la Catedral (que fue la antigua iglesia franciscana de Nuestra Señora de la Asunción, construida en el siglo XVI), y la celebración de la Misa Panamericana, con un grupo de músicos de mariachis a las once de la mañana de cada domingo en la catedral, y a las doce y media en la iglesia del pueblo de Tepoztlán con instrumentos indígenas.

En su opinión la renovación litúrgica realmente llegó a México por el monasterio benedictino y en este sentido no está de más señalar que también fue en el monasterio de Cuernavaca que la misa se cantó en español desde antes que el Concilio aceptara su dicción en la lengua del país respectivo, además, de que el diseño redondo de su capilla significó el primer altar mexicano en el que se oficio una misa de frente.

El Obispo pensaba que además de las inconformidades que pudieran suscitar tanto su postura respecto a la actividad del monasterio benedictino de Lemercier como el Centro de Formación Intercultural de Iván Illich y sus intervenciones en el Concilio, también era objeto de rechazo y ataques debido a su intención de ser fiel a la aplicación de la encíclica *Populorum Progressio* del Papa Paulo VI , dado que *"despoja de intocabilidad la propiedad privada si lo precisa el beneficio de la comunidad y por lo tanto, entra en contradicción con la conducta de algunos católicos dotados por la vida de sobrados y superfluos bienes, ..."*

Con respecto al tema que más nos puede interesar es importante señalar que, a propósito del Esquema XII que habla sobre la Iglesia y el mundo moderno, el obispo dijo: *"Nuestro texto considera la mutación del mundo bajo todos sus aspectos: revolución científica, técnica, económica, etc. ¿Por qué no dice nada de la revolución psicoanalítica ligada tan de cerca al condicionamiento de la fe? Sin duda el psicoanálisis no ha alcanzado plena madurez y su utilización implica peligros que es necesario tomar en cuenta. Pero es una ciencia digna de este nombre, el descubrimiento de Sigmund Freud es genial como lo fueron el de Copérnico o el de Darwin. Querámoslo o no, es necesario tomarlo en cuenta, pues el inconsciente existe en cada uno de nosotros, y condiciona todas las actividades humanas, culturales, políticas, económicas, religiosas y pastorales. El dogmatismo anticristiano de algunos analistas ha llevado a la Iglesia a tomar posiciones que recuerdan el asunto de Galileo",* Estas declaraciones datan del año 1963, cuando la experiencia psicoanalítica del monasterio de Cuernavaca había sido ya sometida a examen por parte de la Congregación Romana de Religiosos.

En agosto de 1963 visitó a Lemercier el Abad Primado, Beno Gut y así supo el Prior que su monasterio tenía un expediente relativo a la experiencia del psicoanálisis en la Congregación de Religiosos. En esta visita, el Abad se mostró contento de lo que vio en el monasterio y sugirió que, en todo caso, se practicara el psicoanálisis como terapia antes del noviciado. En cuanto a los monjes que ya estaban en análisis, dio permiso con la salvedad de que terminaran lo más pronto posible.

Esta decisión no agradó a la Congregación de Religiosos de Roma, que designó un visitador apostólico extraordinario**,** quien entre abril y mayo de 1964 estuvo en el convento. El 2 de mayo el visitador se despidió satisfecho, pero enfermó y no pudo mandar inmediatamente el informe a Roma. En septiembre de 1964 Lemercier fue al Concilio Ecuménico como consejero teológico del obispo de Cuernavaca. La víspera de la clausura del Concilio recibió una llamada telefónica por medio de la cual le pedían que se quedara en Roma y que no volviera al monasterio pues la congregación había dispuesto hacer una nueva visita apostólica al monasterio, en ausencia de Lemercier.

En diciembre escribió desde Bélgica tres cartas pidiendo permiso para volver a México. No recibiendo contestación, decidió volver y cuando arribó a México ya estaba el visitador en el monasterio. Lemercier se puso a su disposición y vivió temporalmente en la ciudad de México. Finalmente, el visitador envió una

solicitud a la Congregación de Religiosos de que se permitiera a Lemercier volver al monasterio. La respuesta fue negativa y enérgica: *"Que no sólo no vuelva al convento, sino que no tenga la más mínima relación epistolar con la comunidad".*

En abril de 1965 envió Lemercier una carta a Roma ofreciendo ir para discutir su caso o volver al monasterio pero no recibe ninguna respuesta así que el 20 de mayo, desafiando los riesgos de aquella situación, volvió a su puesto de Prior conventual en el monasterio avisando de su decisión a la Congregación de Religiosos.

Posteriormente, en septiembre de 1965 salió nuevamente para Roma, como consejero-teólogo de monseñor Méndez Arceo. Fue entonces cuando el Cardenal Ottaviani, secretario del Santo Oficio, recibió a Lemercier en una entrevista el 26 de octubre, comunicándole ahí que se había tomado una decisión (el 8 de octubre precedente) confinándolo a Bélgica y reiterando la prohibición de practicar el psicoanálisis en el monasterio, con base en el *monitum* de 1961. Lemercier advirtió que el Cardenal no conocía un informe que había enviado a la Congregación de Religiosos a principios de ese año (1965), y utilizando estos hechos como un argumento fundamental, pidió la anulación del decreto.

Monseñor Méndez Arceo y el cardenal Ottaviani intercedieron ante el Papa Paulo VI, quien nombró una comisión especial de 3 cardenales: Roverti, italiano; Heard, escocés, y Albareda, español para juzgar el caso en última instancia. Esto significaba que todo comenzaría de nuevo.

En junio de 1966, el padre Lemercier intentando aliviar el conflicto planteado en Roma, y percibiendo que la celebridad del monasterio en psicoanálisis atraía a jóvenes "más preocupados por arreglar sus conflictos internos que deseosos de consagrarse a Dios", decide la creación de un centro de psicoanálisis que denomina Centro Psicoanalítico *Emaús* (CPE). Este centro se creó con el apoyo de talleres de platería, serigrafía, carpintería, marquetería, y herrería del monasterio. En primera instancia estaba planteado para los jóvenes que sufrieran de psiconeurosis. Les ofrecía la posibilidad de seguir un tratamiento de psicoanálisis de grupo y se sostenía con el trabajo de sus miembros. Se planteaba como un proyecto que Lemercier aspiraba fuera retomado como modelo en otras instituciones y que no era exclusivo para los postulantes al monasterio.

La responsabilidad médica era asumida por miembros de la APM bajo la dirección de Quevedo. Fue entonces cuando el Dr. José Luis González Chagoyán se integró al equipo. Vale la pena retomar aquí una larga cita en la que el Dr. José Luis expresa cuál era su postura cuando se integra para trabajar con los monjes pues nos da cuenta de la diferencia entre las expectativas y demanda de Lemercier y los monjes y las pretensiones de los psicoanalistas encargados de la terapia.

"En esa época, era yo un "come curas". Mi deseo consciente era sacar del "útero-monasterio" a los monjes; que elaboraran sus fantasías de regreso al seno materno y después salieran a enfrentar al mundo real. ... Este era un sentimiento compartido con el equipo. Entre bromas y veras, Quevedo veía a la iglesia como a un "león desdentado", al que sería fácil derrotar. Bordeaba lo megalomaníaco. Esto se fue acentuando con el tiempo. ...El convento era para sus miembros un refugio y, para muchos, un refugio psicótico. Eran intensas las angustias de fragmentación. ... el convento era el continente de la locura de muchos. Un continente "a reventar". La estructura psíquica de muchos era psicótica; y algunos eran psicóticos clínicos. Había alcohólicos, adictos a diferentes tipos de drogas: anfetaminas, marihuana, ácido lisérgico, hongos, inhalantes.... de todo. El objetivo era sacarlos de esa "matriz psicótica": elaborar esas ansiedades y depositaciones psicóticas".

El perfil de la terapia que aplicaban en el monasterio estaba determinado en gran medida por la influencia teórica que habían recibido de León Grinberg, Marie Langer y Emilio Rodrigué.

A decir de José Luis G., trabajaban un analista con cada grupo - no había analista-observador -; y de acuerdo con la concepción teórica asumida, el grupo es considerado como una unidad, forma una *Gestalt* y por lo tanto se privilegia la interpretación grupal por sobre la individual, incluso es en este sentido que insiste en que se trata de psicoanálisis **de** grupo y no **en** grupo.

Desde este esquema referencial se trabaja con la concepción de paciente-grupo y se considera que existe un Yo del grupo, que es un yo débil frente al que el terapeuta brinda "el clima" propicio para que se lleve a

cabo la "regresión terapéutica", en la cual "los mecanismos mentales" funcionan como los del psicótico. El terapeuta representa un Yo fuerte capaz de mantener la cohesión del grupo. Las interpretaciones siempre aluden a la transferencia y el fin es, tomando en cuenta "la fantasía inconsciente del grupo", hacer consciente lo que está pasando "aquí y ahora al "individuo-grupo".

Volviendo al asunto del juicio, después que había quedado establecido el primer CPE, Lemercier se fue nuevamente a Roma debido a la nueva fase del litigio con la Curia. La comisión cardenalicia había revocado el decreto del Santo Oficio del 8 de octubre de 1965 que lo desterraba a Bélgica y preparaba la supresión del monasterio. Sin embargo, el tribunal especial emitió su sentencia, en la cual se le amonestaba severamente, se le imponían tres meses de penitencia con confesión diaria, se le permitía volver a su monasterio "con todos sus derechos y deberes" pero se le prohibía tanto la aplicación del psicoanálisis a los miembros de la comunidad conventual, como que él mismo se sometiera a él y más aún: no podría hablar del tema ni en público ni en privado.

En una conferencia pronunciada en Estados Unidos en abril de 1969 Lemercier diría en referencia a este juicio:

"El proceso propiamente dicho se desenvolvió durante ocho meses, de octubre de 66 a mayo 67, durante los cuales me fue asignada una residencia en Roma. Sería demasiado largo enumerar las ilegalidades del proceso mismo. La sentencia fue pronunciada el 18 de mayo. Varios miembros del tribunal me felicitaron, considerando que la sentencia era una gran victoria para mí. Nunca antes una decisión del Santo Oficio había sido anulada por otro tribunal. Para mí era la reivindicación completa de mi pasado, al cual no habían podido encontrar ningún motivo de condenación. Pero en cuanto al porvenir, el Vaticano por fin había llegado a sus fines; la supresión del psicoanálisis en el monasterio. Pero había llegado a esto por dos medios inmorales: una violación del derecho más elemental de todo hombre, el derecho de hablar de una ciencia en privado, y la fabricación de una falsa confesión.

Primero, para impedir toda posibilidad de cualquier trabajo a favor del psicoanálisis, la Comisión Cardenalicia me prohibía sostener, aún en privado, la teoría y la práctica del psicoanálisis. Segundo, en el plano legal, la Comisión no disponía más que de un solo documento: el monitum del Santo Oficio del 15 de junio de 65, que limitaba el uso del psicoanálisis propiamente dicho, y para probar esto recurrieron a un psicoanalista italiano, que se declaró incompetente. Entonces fabricaron una pretendida confesión de mi parte, que era absolutamente falsa.

Así terminaba el proceso con una mentira. ¿Qué podía hacer yo? ¿apelar otra vez al Papa? Tenía demasiados ejemplos en que la Curia romana nulifica las decisiones o intenciones del Papa. El Papa ni siquiera había podido conseguir del tribunal que me tratasen con justicia y caridad, como lo había prometido al Obispo de Cuernavaca en 1965. Por otro lado ¿qué podía yo esperar, si el Papa mismo había dicho en diciembre 65 que el psicoanálisis es una ciencia, un muy profundo examen de conciencia que revuelve todo y deja a la superficie lo que es malo, y que por lo tanto el psicoanálisis es nocivo?.

No quedaba más que una sola solución: ni la sumisión sin honor, ni la rebeldía sin amor, sino sencillamente la salida de las instituciones eclesiásticas por la dispensa de votos...".

El 28 de mayo de 1967 volvió al monasterio y el 12 de junio, Lemercier renuncia a la Iglesia por medio de un documento titulado: "Lemercier y la familia *Emaús*". En este documento expresa: *"Para ser fieles a nuestro ideal monástico debemos, pues, renunciar a los votos monásticos y cortar los vínculos que nos atan con las estructuras monásticas actuales, de la Confederación Benedictina y de la Congregación de Religiosos, para poder crear una comunidad nueva, absolutamente original por la importancia dada a la conciencia personal. ...Superando, pues, las estructuras pasadas fundamos ahora una nueva institución que integra en una sola familia a los 40 miembros del monasterio y del Centro psicoanalítico Emaús. Los responsables de esta fundación son el Dr. Gustavo Quevedo, la Dra. Frida Zmud y un servidor. Contamos con la colaboración del Dr. José Luis González Ch., que trabaja con nosotros desde hace meses, y de varios otros analistas"*.

El impacto de esa decisión fue profundo en los medios católicos y el escándalo mayúsculo. Se desató el "amarillismo" en la prensa y el mismo Obispo se vio precisado a dar a conocer un texto denominado "La reflexión del señor Obispo de Cuernavaca con todo el pueblo de Dios en su Diócesis sobre el Monasterio de Nuestra Señora de la Resurrección". Incluso hubo versiones de que se produjeron "varios" suicidios de

los monjes. José Luis González Ch. en un testimonio personal declara que sabe que efectivamente uno de los monjes se suicidó ingiriendo veneno para ratas, pero lo atribuye a la ya de por sí grave patología que sufría. Asimismo, Lemercier relata en la conferencia mencionada: "*¿Acaso hubiera podido seguir viviendo el monasterio si el Vaticano hubiera mostrado un poco más de espíritu cristiano, de espíritu humano?. Seguramente, porque varios de los miembros del monasterio que pidieron la dispensa de los votos, no lo hicieron más que porque estaban acosados a escoger entre la vida monástica y el psicoanálisis. Consideraban necesario el sicoanálisis para ellos en este momento, como el medio de adquirir la autenticidad de su vida y su persona. Uno de ellos, unos meses después, se encontró en una situación psicológica tan crítica que después de haber abandonado el psicoanálisis para entrar nuevamente en un monasterio benedictino, donde fue admitido, se suicidó el día en que se le pidió retirarse a causa de la prohibición del Vaticano. Varios monjes seguramente hubieran podido seguir su vida monástica, hecha más auténtica gracias al psicoanálisis. En cuanto a mí, no hay ninguna duda: me hubiera separado de todos modos del monasterio para ocuparme de la nueva comunidad laica, abierta a los no-monjes, de la cual había tenido la primera intuición en 61 y que había fundado en 66 como una dependencia del monasterio".*

El 1º de agosto, 21 de los 24 monjes, junto con Lemercier, solicitaron a la Santa Sede la dispensa de sus votos. Gregorio Lemercier fue privado del ejercicio de su sacerdocio, y el monasterio clausurado el 11 de agosto de 1967. El 25 de Septiembre de 1967 Luis Feder, Gustavo Quevedo, Frida Zmud y José L. González firman el acta constitutiva de la Asociación Mexicana de Psicoanálisis de Grupo A. C.(AMPG), como una institución "independiente" de la APM.

Ahora bien, alrededor de esto se entretejen una serie de situaciones importantes pero igualmente nebulosas; por ejemplo, después de la disolución del monasterio, se dice que surgió una crisis en el equipo de analistas *"Quevedo decide: yo me quedo con* Emaús *y ustedes (Feder, González, Zmud) se quedan con la asociación"*.

El doctor González Ch, opina según el artículo de J. A. Carrillo que la relación entre Lemercier y Quevedo comenzó con una gran idealización mutua pero que de haberse convertido en un asesor para Lemercier, Quevedo terminó sintiéndose "dueño" del convento y en alianza con Frida intentaban convertirlo en una clínica psicoanalítica, lo cual fue generando una lucha de poderes que se incrementa con el tiempo y que él ya encuentra evidente cuando se integra al equipo. Sin embargo, en una de las entrevistas que me concedió, el Dr. González al referirse a esa crisis entre el equipo de analistas me dice que él y Frida mantenían "algunas diferencias" con Gustavo Quevedo debido a que una vez cerrado, ellos (José Luis y Frida) pretendían que el monasterio pasara a operar o convertirse en una clínica. Según esta versión Quevedo estuvo en desacuerdo. Es preciso admitir una cierta incongruencia en esta afirmación si la contrastamos con la afirmación de que él (Quevedo) y Frida habían tenido estas mismas intenciones desde mucho antes.

Ahora bien, en entrevista realizada por Marco Antonio Dupont en julio de 1975, y citada por J. Antonio Carrillo en el mismo artículo arriba mencionado, Lemercier dice que cuando termina el proceso en Roma, Quevedo y Frida, al pensar que no iba a regresar, lo dejaron fuera, "lo mataron", y el trabajo básico en los grupos en esa temporada fue "la muerte del padre". *"Supongo* -comenta Lemercier-, *que ellos querían suplantar al padre, mientras que la institución seguiría adelante (como clínica) ...yo fuera. Mi regreso interfirió en sus planes",* asimismo, opina que la experiencia no fue interrumpida por el dictamen del Vaticano, sino algo gestado dentro de la misma institución y que el diseño de Quevedo en el monasterio, correspondía a sus deseos de poder y fue mal planeado. Por lo demás, divide la experiencia de la intervención en tres etapas. En la primera habla del manejo de Quevedo y de Frida; *"... por intermedio del análisis y presiones directas, éstos tratan de quedarse con el control. En la segunda etapa, a la muerte de Quevedo "sus herederos" "su viuda"* (es decir Frida*) y un ex-monje ocupan su lugar y se quedan con sus grupos. Esto duró dos años y en ese lapso trataron de crear un odio de los pacientes hacia mí y mi esposa. La tercera etapa (1975) se inicia cuando termina EMAUS. En su forma actual, queda tan solo una convivencia de individuos (alrededor de doce) cuyos miembros acuden a tratamiento psicoanalítico fuera de la comunidad...aquí ya no hay diálogo entre religión y psicoanálisis... ya no es una institución, ya es una locura personal mía".*

Por otro lado, en una entrevista realizada por Luis Suáres, (1969) Lemercier explica respecto de *Emaús: "Esta es ahora una comunidad laica ciento por ciento, sin ninguna dependencia ni relación con instituciones religiosas, filosóficas o sociológicas, ... poco antes de la infortunada muerte del doctor*

Gustavo Quevedo el Centro Emaús *operó un cambio radical en la organización y dirección. Hasta entonces había una dirección bicéfala: Quevedo y yo. Quevedo quedó únicamente responsable del aspecto del psicoanálisis y yo como único director. El Centro ahora contrata los servicios de los psicoanalistas y ellos no intervienen en la dirección".* Asimismo, Luis Suárez señala que debido a que representantes latinoamericanos en la APM, y otros psicoanalistas hacían críticas a la aplicación del psicoanálisis en *Emaús*, pregunta a Lemercier al respecto y éste contesta: *"Esas críticas se originan en una de las dos concepciones actuales del psicoanálisis. Para unos, el psicoanálisis es un técnica médica muy especializada, limitada al tratamiento de cierto tipo de enfermedades. Otros consideran el psicoanálisis no tanto como una terapia, sino como un método de autoformación por medio del autoconocimiento"* ... finalmente ante la pregunta de Suárez: *"¿Es que considera el psicoanálisis algo así como una especie de nueva Iglesia?",* Lemercier responde: *"Por desgracia a veces se encuentra entre los psicoanalistas los elementos más negativos de una Iglesia, como dogmas, sectas, anatemas, excomuniones, y el deseo de una especie de Santo Oficio que pueda dictar su fallo inapelable"*

Como se menciona más arriba, a la muerte de Quevedo, Lemercier decide que es el momento de efectuar algunos cambios radicales respecto a la forma en que funcionaban las terapias y la intervención que podían tener los psicoanalistas en la vida de la comunidad. A partir de entonces, él y su esposa les proporcionaron a los integrantes de *Emaús* los medios para que fueran a su psicoanálisis en el D. F. dos veces por semana al consultorio de los analistas que seguían apoyando el proyecto de *Emaús*. Sólo que ya no permitía mayor intervención, los analistas no podían acudir al Centro ni tenían injerencia alguna con respecto a la organización o administración del mismo.

"*El Sr. Lemercier se fue dando cada vez más cuenta de la importancia de dividir las dos áreas, de que el psicoanalista va a hacer el psicoanálisis, pero no va a participar de la vida diaria del Centro, el psicoanalista nada tiene que ver en su casa del muchacho. Hubo psicoanalistas en la Asociación que aceptaron y entendieron perfectamente esta decisión, otros se ponían enojados porque querían seguir dominando y se lucho muchísimo para encontrar buenas personas, pero se logró. Lo fundamental como decía siempre el Sr. Lemercier: en la medida que pasa el tiempo más confío, más creo en el psicoanálisis, pero más difícil se me hace encontrar psicoanalistas capaces, y capaces no científicamente nada más; moralmente, todo un complemento que se necesita moral y de respeto humano hacia la persona y por supuesto, la principal es el haber pasado ellos mismos por el psicoanálisis..."*

El Centro Psicoanalítico *Emaús* fue desligándose cada vez más hasta hacerse totalmente independiente de la Institución Iglesia y de la Institución Psicoanalítica para convertirse en un centro que en palabras de la Sra. Rumayor se hizo *ecuménico*.

El cupo máximo era de treinta muchachos que se sometían al régimen durante un mínimo de tres años. En un tiempo se intentó recibir también mujeres pero fue una situación muy difícil, y se dieron cuenta de inmediato que era algo que los rebasaba. A los que eran recibidos se le proporcionaba un hogar, ropa, comida, y estudios hasta la Universidad. De las familias no recibían ningún dinero, el sostén principal era obtenido del taller de artesanías en el que se preparaba a los chicos para trabajar. Con el tiempo y sobre todo con los problemas económicos que nunca lograban superarse fue llegando el agotamiento del matrimonio Lemercier y terminaron por cerrar el Centro conservando sólo el taller de artesanías, mismo que llegó a tener un importante prestigio internacional.

Como Centro Psicoanalítico *Emaús* duró alrededor de 16 años, fue cerrado entre 1979-80. Gregorio Lemercier murió el 28 de diciembre de 1987.

Como hemos visto, la intervención de psicoanálisis grupal en el monasterio y sus vicisitudes está en íntima relación y da la pauta tanto para la creación del Centro Psicoanalítico *Emaús* así como para la formación de un grupo de analistas que, siendo miembros de la APM, se interesaron en practicar e institucionalizar el psicoanálisis de grupo.

Tanto *Emaús* como AMPAG son parte de los efectos que se producen con este "encuentro y confrontación" entre la Iglesia y el psicoanálisis que mencionaba al inicio del capítulo. Más que la propia intervención psicoanalítica al interior del monasterio, lo que aparece como punto en común y de "encuentro" es justamente el cuestionamiento de las estructuras rígidas y dogmáticas que sostienen a la Institución Iglesia y a la Institución Psicoanalítica; hecho que al mismo tiempo aparentemente genera la confrontación entre estas dos instituciones, sin embargo, más aún que los analistas que participaron

directamente de la experiencia, es Lemercier el personaje que va a cuestionar estas estructuras abanderando por un lado toda la postura que se abre por la vía del Concilio Vaticano II y por el otro, estableciendo una demanda que sostiene a partir de toda una postura respecto a la subjetividad abierta por el psicoanálisis, y que a todas luces rebasa a la Institución Psicoanalítica.

Ahora bien, por el lado de la Iglesia no debemos olvidar que existe todo un proceso del que poco que sabemos ya que a pesar de que existe una copia completa del juicio mismo, pertenece a los archivos de la Sra. Rumayor y a la fecha sigue siendo inaccesible, lo que nos impide contar con elementos suficientes para tratar de analizar y entender los intereses que se pusieron en juego y que fueron determinantes tanto en la sentencia que finalmente se emite prohibiendo el psicoanálisis en el monasterio como en el porvenir de la APM y la AMPAG. Sabemos por lo poco que al respecto dijo Lemercier que fue un proceso lleno de ilegalidades y que termina con "una mentira", y la "fabricación de una falsa confesión", pero nada más.

Hay toda una vía de investigación abierta por estos sucesos, en este capítulo a lo más que se puede llegar es a la apertura de toda una cascada de interrogantes ¿Era el psicoanálisis lo que preocupaba a la Iglesia?, ¿Era la postura de Lemercier con respecto a la renovación litúrgica?, ¿Era un ataque a la diócesis de Don Sergio Méndez Arceo?, etc.. Lo que realmente merece este tema es una tesis completa.

En el siguiente capítulo, al abordar la reconstrucción histórica de las rupturas y escisiones que se producen en la APM trataré de mostrar algunas de las implicaciones que tuvieron estos hechos al interior de esta institución

CAPITULO III
DOS HISTORIAS Y... ¿UN DESTINO?

Para ofrecer una descripción de los efectos que la convergencia de procesos de un campo institucional específico suscita en la institución psicoanalítica, he considerado pertinente realizar en este capítulo una reconstrucción de las "historias" de dos instituciones psicoanalíticas, centrándome fundamentalmente en sus momentos de rupturas, escisiones, etc., para tratar de elucidar cómo se crea en la trama misma de las relaciones internas del juego institucional, el régimen de interpretación que eventualmente hace posible un saber sobre las causas de estos acontecimientos institucionales.

Las instituciones con las que trabajo han sido seleccionadas según los siguientes criterios: la Asociación Psicoanalítica Mexicana por ser la primera institución de este tipo que se crea en México; por su afiliación con la Asociación Psicoanalítica Internacional y lo que esto implica en términos de "prestigio", en el sentido de que el hecho de ser "filial" de la primer institución psicoanalítica que se constituyo en el mundo, fundada por el creador del psicoanálisis, y la extensión que ha tenido a nivel internacional, le otorga una especie de reconocimiento, como si esto fuese sinónimo de autenticidad**,** y, finalmente porque esta institución recurre al modelo científico y al discurso médico para avalarse. El Círculo Psicoanalítico Mexicano por ser la primer institución psicoanalítica en México que abiertamente surge y se constituye a partir de modelos y concepciones teóricas sustentados fundamentalmente en las Ciencias Sociales; por ser la primera y la única durante muchos años que abre la opción de formarse como analistas no sólo a médicos y/o Doctores en Psicología sino a cualquier persona que cuente con una licenciatura - en cualquier rama -; y ambas instituciones, porque a pesar de sus grandes diferencias, pretenderse las dos "transmisoras" del psicoanálisis y adherir al mismo dispositivo para la formación de analistas que ofrecen.

1 - Asociación Psicoanalítica Mexicana. (APM)

1.1 Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo (AMPAG)

Como vimos en el capítulo anterior, algunos de los fundadores de la APM se habían formado como psicoanalistas en Argentina así que el interés por el trabajo con grupos había prendido en ellos, pues en esa época las experiencias con grupos terapéuticos se iniciaban con bastante fuerza en aquél país.

José Luis González Chagoyán fue uno de los que recibió esta influencia, misma que lo acercó al igual que a Frida Zmud, Gustavo Quevedo, José Remus y Avelino González a la Asociación Argentina de Psicoterapia de Grupo promovida en Buenos Aires por Marie Langer, Emilio Rodrigué y León Grinberg. Así que ya en México, desde su inserción en la APM, el Dr. González daba conferencias al respecto y logró

reunir un grupo de colegas para trabajar con esta técnica, entre los cuales se llegó a integrar Santiago Ramírez como un participante observador en algunos de estos procesos.

Es importante señalar que este interés por el psicoanálisis aplicado a los grupos no era compartido por todos los miembros de la APM y despertaba en algunos de ellos críticas y comentarios de desconfianza. José Luis G. incluso expresa en un ensayo sus sospechas de que algunos de sus colegas de la APM ejercían ciertas presiones para que los pacientes con los que trabajaba en grupo se ausentaran o incluso para que dejaran de enviarle pacientes del Instituto Mexicano de Cardiología en el cual había trabajado durante dos años en un grupo terapéutico con enfermos de hipertensión.

En 1962, durante el II Congreso Nacional de la APM, José Luis González Chagoyán invitó a todos los colegas que manejaran grupos o que tuvieran deseos de hacerlo para integrar un grupo de estudios que sirviera como núcleo para una futura asociación, idea que dice fue recibida con gran ambivalencia por algunos de sus miembros, entre quienes Ramón Parres y Santiago Ramírez mostraban más abiertamente su reticencia.

"Tenían la idea de que íbamos a abaratar el psicoanálisis, de que íbamos a dejar que por la puerta de la cocina a la larga entraran personas al psicoanálisis que estaba tan celosamente cuidado."

La Dra. Frida Zmud y el Dr. Gustavo Quevedo, quienes para estas fechas ya estaban trabajando en el monasterio, estuvieron entre los analistas que se interesaron en participar con el Dr. González. Asimismo, había algunos otros - Luis Féder y Césarman- formados en Estados Unidos, que también estaban interesados en el trabajo con grupos. Sin embargo, es preciso señalar que su perspectiva teórica era diferente a la que tenían quienes se habían formado en Argentina, además de que el propio Luis Feder era psicólogo y carecía aún de formación psicoanalítica.

Cuando el grupo interesado inició el trabajo de elaboración de los estatutos, y comenzó su labor con grupos en consultorio así como también a impartir conferencias para darse a conocer, etc., empezaron las dificultades. Hubo algunas disidencias, principalmente porque se había establecido que cada terapeuta que formara un grupo debería tener en éste un colega como observador silencioso de la dinámica grupal, cuestión en la que muchos no estaban de acuerdo y a raíz de lo cual se separaron Avelino González, Fernando Cesarman y finalmente los Remús. (En esta época José Luis G. todavía se mantenía al margen de la intervención en el monasterio).

A pesar de las divergencias que había en la APM respecto a la aplicación del psicoanálisis en grupos, cuando Gregorio Lemercier recurrió a esta institución pidiendo ayuda, según los testimonios recabados aún existía suficiente tolerancia al respecto puesto que, como vimos en el capítulo precedente, en la medida en que la demanda fue dirigida a la Institución y el entonces director los derivó con Quevedo, la intervención quedó de esta forma, avalada por la APM.

Como ya mencioné, después de la disolución del monasterio, en 1967, se instituye legalmente la Asociación Mexicana de Psicoanálisis de Grupo A. C., y vamos a ver ahora que es entonces cuando ocurren ciertos hechos muy significativos y estrechamente relacionados con el devenir de las primeras instituciones psicoanalíticas en México.

En una carta dirigida a la recién conformada Asociación Mexicana de Psicoanálisis de Grupo, la APM les "sugiere" cambiar de nombre a la institución, de manera que eviten utilizar la palabra de psicoanálisis para distinguir a la asociación. La "sugerencia" es aceptada y el 27 de febrero de 1968, se decide cambiar de nombre por el de Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo (AMPAG).

Asimismo, se toman acciones en contra de Quevedo en los momentos de mayor tensión, pues en el contexto de la Asamblea general de la AMPAG, en abril de 1968, se obliga al Dr. Quevedo a renunciar como presidente y miembro de la asociación por *"su conducta patológica y destructiva hacia la asociación, tanto desde el punto de vista administrativo, como de la enseñanza, así como desde el punto de vista ético y científico".* En esta misma asamblea se decide establecer la separación de la institución con *Emaús* argumentando: *"...este último organismo propugna ya no un psicoanálisis terapéutico, sino un movimiento místico, social y cooperativista, muy lejos de toda meta y propósito implícito en una psicoterapia, era*

urgente deslindar toda conducta que se apartara de las metas del AMPAG". Unos meses después, el 15 de agosto de 1968, muere Quevedo en un accidente.

Un mes después de esa Asamblea, el 3 de mayo, se comunica "oficialmente" a la APM - en respuesta a la carta recibida en febrero - el cambio de nominación de la institución *"...en respuesta a tu amable carta enviada a la Asociación Mexicana de Psicoanálisis de Grupo, A. C. y en torno al tema del cambio de nominación sobre el que ustedes discurrieron durante la última asamblea de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, nos es grato comunicarte que dada la manifiesta intención de lograr por tu parte una mayor integración y colaboración entre los psicoanalistas que hiciste prevalecer durante la citada asamblea, nuestra agrupación acogió con beneplácito toda vuestra sugerencia y por unanimidad acordó el cambio de nominación apoyando toda oportunidad que reafirme dicha actitud. Por lo tanto el cambio de nominación se atiene, por nuestra parte, a colaborar en reciprocidad con tus buenos deseos ..."*

Como un orden de testimonios que contrasta con "la historia oficial" que aparece en este tipo de documentos, tenemos por otro lado una gran cantidad de narraciones, declaraciones y artículos de diversas fuentes que nos ofrecen otra versión totalmente diferente. Según estos puntos de vista divergentes, los directivos de AMPAG (José Luis González, Frida Zmud y Luis Feder) cedieron a la "sugerencia" de cambiar el nombre fundamentalmente por las amenazas de APM de expulsarlos como miembros de ésta. Por otra parte, sabemos que José Luis González, y otros analistas miembros de la AMPAG siguieron apoyando el proyecto de *Emaús* y participando activamente en las terapias de grupo a las que acudían sus miembros. La Sra. Rumayor recurría al psicoanalista José Luis González como director de la Asociación de Grupo, misma que ella suponía avalada según su testimonio por la APM. Para ella, por ejemplo, fue sorpresivo enterarse de que el Dr. Quevedo había sido expulsado de la Asociación. ¿Cómo entonces se manejó todo este asunto?, ¿Cómo es que AMPAG "se desliga" de *Emaús* y emite juicios absolutamente desfavorables de este Centro mientras que el presidente sigue participando en el activamente?, ¿Cómo es que expulsan a Quevedo si sabemos que también siguió participando en *Emaús* hasta su muerte?

"Muy pronto, las dificultades societarias dieron lugar a violentas asambleas dentro de la APM. En una de ellas, se nos prohibió usar el nombre de Psicoanálisis, privilegio que, celosamente ostentaba como suyo la APM, por lo que nos acusaron de rebeldes, traidores, etc.. ... No estábamos preparados para abandonar nuestros puestos en una y otra asociación y optamos por cambiar el nombre...

En mi opinión, las acciones que se tomaron tanto por parte de la APM "sugiriendo" el cambio de nombre a la AMPG como por parte de esta otra institución para aceptarlo, "expulsar" a Quevedo y "desligarse" de *Emaús* responden a un intento de no exponerse a perder hegemonías y conservar el poder que proporciona el "prestigio" que al parecer ya habían ganado en términos de reconocimiento social como la "auténtica" institución psicoanalítica en tanto era avalada por la Internacional, los puestos que sus miembros ya ocupaban en distintos ámbitos institucionales y el poder económico que ya se hacía evidente poseían, - no olvidemos como ejemplo de esto algunas declaraciones al respecto de Lemercier - y que en ese momento todo eso podía ser puesto en entredicho. La APM no podía desconocer del todo a los psicoanalistas involucrados en el escándalo del monasterio, (incluso es posible sostener que el mismo Quevedo conservo su pertenencia a la APM hasta su muerte) entonces se empeñaba por privar al trabajo grupal que practicaban algunos de sus miembros de la "autenticidad" otorgada por el nombre. Por otro lado, los fundadores de AMPAG, cedían en el nombre, sacrificaban a Quevedo -- quién además ya había roto de alguna manera con ellos --, y se "desligaban" de *Emaús*, a cambio de conservar su pertenencia con la APM.

En consecuencia, es posible suponer que las acciones de AMPAG tienen que ver fundamentalmente con la preocupación de mantener un aval de la APM. Además, si por el lado de AMPAG se expulsa a Quevedo de esa forma, es decir "acusándolo" de "conducta patológica y destructiva"; la APM al parecer intenta "borrarlo" de su historia, - quizá por eso mismo ni siquiera se toman la molestia de expulsarlo de la asociación -. Actualmente, las personas encargadas de la biblioteca y los archivos así como algunos analistas miembros de la APM niegan (o desconocen) que alguna vez haya sido miembro de esta institución y en ninguno de los archivos a los que pude tener acceso existe referencia alguna sobre él. Fueron únicamente la Dra. Dolores Sandoval y el Dr. José Luis González quienes me aseguraron que el Dr. Quevedo había sido miembro de la APM así como la referencia que encontramos de él en algunos artículos o documentos en los que a propósito de otros temas se lo menciona casi "al pasar". Respecto a Frida Zmud ocurre una situación análoga, con la excepción de que existe un articulo escrito por ella un

poco antes del conflicto del monasterio en la revista de la APM - sin que esto implique que se le reconoce como miembro de la asociación - y de que en una revista de la AMPAG aparece publicada con fecha de marzo 1° de 1973 su carta de renuncia a la APM.

Finalmente, como veíamos más arriba, convergen en el vértice que determina el conflicto ocurrido en el monasterio benedictino, tanto las tensiones que se suscitaron en la institución eclesiástica como las que venía arrastrando la APM respecto a la postura de sus miembros interesados en validar el psicoanálisis de grupo.

Al referirse a este episodio, Raúl E. Cabrera manifiesta algunas opiniones que considero interesantes pues plantea que la experiencia de psicoanálisis de grupo en el monasterio no sólo interroga a la Iglesia, también interpela a la APM y a sus miembros en relación con la autoridad que poseen para la validación del psicoanálisis en tanto miembros fundadores de una de las primeras instituciones psicoanalíticas en México: *"¿Quién y cómo se practica el psicoanálisis? Es la pregunta que se abre a los analistas dónde una de las dimensiones que se juega corresponde, no tanto a un deseo de saber y de llevar los márgenes de esa práctica a otros territorios poco explorados más allá del consultorio y el diván, sino más bien, al interés de legislar y decidir la validez de una u otra forma de hacerlo"*".

Ahora bien, toda esta situación, aunque en un contexto de tensiones y desacuerdos, no derivó sin embargo en una escisión institucional pues los miembros fundadores de AMPAG siguieron conservando su pertenencia a la APM y de hecho, más allá de la expulsión de Quevedo no se produjo ninguna renuncia e incluso se establecieron negociaciones y acuerdos entre los miembros de ambas instituciones. Entre ellos el de no aceptar a ningún candidato que se encontrara ya en alguna de las instituciones hasta que terminara su formación, es decir, ni la APM podía aceptar gente que se estuviera formando en AMPAG, ni viceversa.

La primera generación "formada" en AMPAG (integrada por el doctor Agustín Palacios y el doctor Héctor Prado Huante), terminó oficialmente en julio del 68, es decir 10 meses después de constituida la institución y en ese mismo año inicia su formación la segunda generación (José A. Carrillo, Silvia Radosh, Raquel Radosh, Pedro Rois y Adela J. De Wasongarz), que de acuerdo con el testimonio de Silvia Radosh tuvo una duración aproximada de seis o siete años debido a que *"como era prácticamente la primera generación, se iba inventando sobre la marcha..."*

Con respecto a la primera generación, es difícil establecer con claridad, si hubo algunos requisitos establecidos para el ingreso y si existió "programa" de formación pero el tiempo invertido en esta "ambigua" generación, les permite obtener el reconocimiento de psicoanalistas de grupo. Cuando ingresa la 2ª generación se plantea ya que la asociación nace constituida por dos subsistemas: la asociación y el instituto de enseñanza para formar como analistas de grupo a quienes hubiesen obtenido previamente un grado de Dr. en psicología, una formación como terapeutas individuales, y por supuesto a médicos psiquiatras. Una vez aceptados los candidatos debían iniciar su análisis grupal y eran asignados a un grupo, no había posibilidades de elección de grupo ni de analista. Los grupos de análisis eran "mixtos", es decir, no estaban conformados únicamente por gente en formación e integraban también a pacientes "externos" a la institución.

AMPAG tampoco se ha visto exenta de conflictos y rupturas, lo que ha generado distintas estrategias de resolución, tales como la instauración de un co-gobierno (aunque legalmente no fue posible que quedara establecido como tal) y la Asamblea como instancias para determinar las decisiones de la institución, aunque la Dra. Silvia Radosh nos refiere que fue algo sumamente difícil *"porque parecía que se necesitara alguien en el poder que organizara, hubo muchos problemas organizativos, muchas corridas de gentes, ... que porque no estudiaban suficiente, que no pagaban las cuotas o que eran disrruptores totales de las situaciones en Asamblea precisamente"* Asimismo se realizaron varias intervenciones con el encuadre y los objetivos del llamado análisis institucional, coordinadas por Fernando Ulloa, Emilio Rodrigué y una denominada ya como socioanálisis dirigida por René Lourau. Son sin duda muy interesantes los procesos y acontecimientos por los que atraviesa esta institución, sin embargo, ya no son parte de esta historia.

1.2 Asociación Mexicana de Psicoterapia Psicoanalítica. AMPP

Por otro lado, en esta época y desde 1965, la inquietud de los psicólogos por darse la posibilidad de tener acceso a una formación psicoanalítica institucional había logrado objetivarse con la conformación de una institución a la que podían ingresar candidatos que no fuesen médicos **necesariamente.**

El interés de los psicólogos por el psicoanálisis se debió en mucho a la posición que ocupaban algunos psicoanalistas como maestros en la carrera de psicología, el hecho de que -de acuerdo con la Dra. Silvia Radosh -, hubiera un grupo de "frommianos" (Guillermo Dávila y Abraham Fortes Rudoy por ej.) y algunos "freudianos" (como Santiago Ramírez, Prado Huante y Agustín Palacios) impartiendo clases, favoreció que lograran por este medio despertar el interés de sus alumnos por el psicoanálisis, tanto para involucrarse en un psicoanálisis personal, como para estudiarlo y formarse en esta disciplina. Sin embargo, el camino que les quedaba entonces a los psicólogos para poder ingresar como candidatos a la APM era o bien estudiar medicina ya que no aceptaban "legos" en esta institución o, para ingresar al Instituto Mexicano de Psicoanálisis A. C. (IMPAC) tener grado de doctor en psicología clínica para después ingresar a la formación de psicoanalista avalada como vimos por la facultad de Medicina de la UNAM.

En opinión de Dolores M. de Sandoval, todo lo que se refería al psicoanálisis en sus inicios, estuvo promovido y controlado totalmente por médicos. *"Los psicólogos no tenían cabida dentro de la estructuración endogámica de los llamados psicoanalistas que en aquella época eran representados por las dos agrupaciones mencionadas*" (se refiere a la APM y al IMPAC). Por eso y debido a la amarga experiencia sufrida años antes, cuando el Dr. Díaz Infante le propuso a la Dra. Sandoval que formara parte de la fundación de una Asociación de psicólogos, en un principio ella se negó. Sin embargo, de acuerdo con lo expresado por ella, el Dr. Santiago Ramírez, la convenció explicándole cuáles iban a ser los estatutos que iban a regir esta Asociación para asegurar que no habría de repetirse lo sucedido en la APM.

No está de más mencionar algunos antecedentes que nos relata la Dra. Sandoval. En 1946 "por razones de tipo personal" tuvo contacto con el Dr. Santiago Ramírez quién le indicó que necesitaba un tratamiento psicoanalítico. Según su propio testimonio, ella aceptó con bastante agrado y grandes expectativas esa posibilidad e inició un "análisis" con el Dr. Ramírez. Este tratamiento duró dos años, después de lo cual el Dr. Ramírez se fue a Argentina. Posteriormente, cuando regreso a México en 1952, el análisis se reinició para no interrumpirse sino hasta después de tres años más, tiempo en el que finalmente "fue dada de alta". Asimismo, la Dra. nos dice que el Dr. Ramírez, a su regreso de Argentina, la introdujo al Hospital Infantil como Supervisora Psicóloga, lugar en donde conoció a la Dra. Raquel Berman.

Cuando algunos años después del primer rechazo de la APM solicitó con la Dra. Berman nuevamente el ingreso, sin que mediara una respuesta concreta, sólo se le informó que su solicitud de ingreso "no había sido recibida" y que la Dra. Berman había sido rechazada. La Dra. Sandoval pensó en quitar el consultorio en el que había empezado a trabajar como "psicoterapeuta", pero afirma que gracias a contar nuevamente con el apoyo del Dr. Ramírez, y debido también a que un amigo le estaba enviando pacientes pudo continuar este trabajo.

Ahora bien, respecto a estos pacientes que recibía menciona algunos datos que resultan interesantes. En su relato, nos informa que ella tomó contacto con el Monasterio de Santa María de la Resurrección alrededor de 1961 pues a través de un amigo suyo "que estaba intentando hacer psicoterapia en él mismo", recibía pacientes monjes y monjas del anexo al monasterio con los cuales él no se consideraba capaz de hacer una buena labor.

Sabemos ahora que este amigo al que se refiere era precisamente Mauricio González de la Garza a quién conoció en la facultad de Filosofía y Letras cuando ella estudiaba psicología, ya que tomaron algunas clases juntos pues la carrera de psicología pertenecía todavía a la facultad de Filosofía. La Dra. narra que Mauricio y ella eran muy amigos e iban frecuentemente a Cuernavaca y que fue en una de esas ocasiones que visitaron el monasterio. Mauricio se interesó en el, se fue como huésped (en el monasterio se recibían huéspedes) e hizo una amistad muy grande con el padre Prior.

Aunque también ella reitera que Mauricio no tenía siquiera la formación de psicólogo, comenzó a hacer terapia con los monjes y algunos de ellos, así como algunas monjas se los derivó a ella.

La Dra. Sandoval siguió trabajando en su consultorio "como psicoterapeuta" tratando de aplicar fielmente los lineamientos aprendidos en la APM pero *"sin soñar siquiera que podía ser psicoanálisis lo que estaba haciendo".* En ningún momento de su artículo específica cuál es su concepción teórica respecto a la

diferencia entre hacer psicoterapia o psicoanálisis y sólo hace referencia a su formación previa. Es decir, lo que ella hacía no podía ser psicoanálisis dado que era psicóloga y no médico. *"Verdad es que las agrupaciones médicas cerraron el campo a los psicólogos, pero también es verdad que éstos poco hacían en el terreno psicoanalítico porque internamente nunca se han sentido legítimos, y esto y la falta de reconocimiento de los dioses han hecho que su postura frente al ejercicio del psicoanálisis haya sido la de arribistas y detentadores de propiedad ajena sin derecho a pertenecer al Club de los Elegidos".* Sin embargo, en la entrevista que me concedió, afirma categórica que en realidad no hay ninguna diferencia entre la formación de psicoterapia psicoanalítica y la de psicoanálisis.

Para el año de 1964 la Dra. Frida Rosenberg le expresó al Dr. Fernando Díaz Infante su deseo de ofrecer una formación para los psicólogos que no tenían cabida dentro de las instituciones psicoanalíticas. El Dr. Díaz se interesó y con la colaboración del Dr. Santiago Ramírez así como con la de un grupo de psicoanalistas formados en la APM se inició el proyecto de una nueva institución al que fue invitada la Dra. Sandoval.

El 27 de Abril de 1965, después de varias reuniones iniciadas en septiembre de 1964, quedó finalmente constituida de manera formal la Asociación Mexicana de Psicoterapia, A. C. La primera generación se inició inmediatamente con las fundadoras que fueron: Vidalina Ramos de Moreno Corzo, Dolores M. de Sandoval, Frida W. de Rosenberg, Beatriz Rosas del Valle, Felisa M. de Poveda y Raquel Berman, teniendo como maestros contribuyentes para la formación y miembros del primer Consejo Consultivo de la Institución (a excepción de los dos últimos, quienes únicamente participaban como maestros) a los psicoanalistas Fernando Arizmendi, Raúl Bellón, José Carrera, Fernando Díaz Infante, Luis Moreno Corzo, Santiago Ramírez, José Remus Araico, Gregorio Valner, Gustavo Lutteroth y Agustín Caso, miembros todos de la APM.

Dolores Sandoval hace algunas "aclaraciones" respecto a esta institución, entre ellas dos que formula intentando refutar algunas afirmaciones que hace en un artículo Fernando M. González y que me parece importante mencionar: La primera es que esta institución es la primera en ofrecer una formación de analistas sin que tuvieran que ser médicos necesariamente *"sin llegar a transacciones con la Asociación Psicoanalítica Mexicana ..."* y, que su asociación no surgió directamente de la APM, *"no es verdad que nacimos bajo la paternal protección y estricto control y supervisión de los ortodoxos".*

Sin embargo, hay que señalar que el nombre que originalmente tuvo que adoptar esta institución (conformándose con Psicoterapia y que posteriormente cambio por el de Psicoterapia Psicoanalítica) fue debido a presiones que ejercieron los psicoanalistas de la APM que estaban colaborando como maestros y miembros del Consejo Consultivo, por más que nunca hayan sido "socios" de la AMPP.

Como decía más arriba, en su polémica con Fernando M. González, la Dra. discute cuál fue la primera institución en México que abrió las puertas para la formación en psicoanálisis a los "legos". Escribe: *"Esto no es una afirmación correcta* - que el Círculo Psicoanalítico Mexicano fuese el primero - *y así desde mayo de 1965 ya se estaban formando analistas no médicos, aunque por razones muy especiales se les llamaran psicoterapeutas, y se les limitaran algunos de los usos de las modalidades psicoanalíticas por los psicoanalistas que formaron el primer Consejo Consultivo de la Institución y el primer cuerpo de profesores de la misma".*

Desde su punto de vista, en esta institución se inició la formación de analistas no necesariamente médicos y se le ofreció esta posibilidad a profesionales provenientes de la psicología clínica y otras disciplinas humanísticas, (siempre y cuando tuvieran el grado de Doctor) aunque la Dra. Dolores M. nos dice en su ensayo que por razones muy especiales - sin especificar ahí cuáles -, los egresados tendrían el membrete de psicoterapeutas.

Asimismo, los psicoanalistas que formaron el primer Consejo Consultivo, así como el cuerpo de profesores les limitaron "algunos de los usos y de las modalidades" psicoanalíticas. *"Nos dieron una lista de lo que no podíamos hacer con los pacientes, no podíamos interpretar, no podíamos usar sofá, no podíamos usar algunos términos. A Frida no sé cómo la sorprendieron o se dieron cuenta de que tenía diván, -por supuesto todos teníamos diván- y la suspendieron por equis tiempo"*

Las relaciones con la APM eran bastante tensas, de tal forma que en 1970 todos los miembros de dicha institución que formaban el Consejo Consultivo de la AMPP renunciaron a éste sin dar ninguna explicación.

Una de las versiones que se manejaron fue la de que había desacuerdos con respecto al programa de formación de candidatos, lo cuál resulta muy difícil de creer, ya que sus programas eran sumamente parecidos a los de APM. En la versión de la Dra. Sandoval la renuncia se debió a que era gente joven - los analistas de la APM que formaban parte del Consejo - y la APM no los dejó seguir apoyándolas. Santiago Ramírez, Fernando Díaz y Raúl Bellon continuaron "prestando ayuda" a la AMPP pues impartían clases en la institución aunque ya no pertenecían al Consejo Consultivo.

Actualmente no existe la menor relación entre la APM y la AMPP.

Si bien no podemos hablar de escisiones en ninguno de los acontecimientos suscitados en la APM y que dieron lugar a la conformación tanto de la AMPAG como de la AMPP pues en realidad no se constituyen a partir de una separación de psicoanalistas pertenecientes a la APM sino que en el caso de AMPAG los fundadores siguen conservando su pertenencia con APM y en el de la AMPP, los miembros que la conforman como candidatos no eran miembros de la APM y los que si lo eran y formaban el Consejo Consultivo no se separaron de APM; es posible considerarlos como reacciones provocadas de manera muy importante por la lucha de la APM por conservar su posición como la única institución "auténticamente" psicoanalítica y las presiones ejercidas por esta para determinar el asunto de la validación tanto del qué como del quiénes.

Es decir, por un lado la APM hace recaer el peso en que el psicoanálisis, deja de ser tal si se pretende aplicarlo para trabajar en grupos, y por otro lado, pone el acento en que sólo a los médicos puede corresponder el derecho a formarse y a ser "auténticamente" reconocidos como psicoanalistas.

La máxima concesión que hace la APM para los que sobrepasan estos márgenes es reconocerlos e incluso participar en su formación sí y sólo sí renuncian al nombre cuando menos "oficialmente". **No hacen** psicoanálisis de grupo, sino Psicoterapia, **no son** psicoanalistas, sino psicoterapeutas.

1.3 La escisión de APM

Lo que vamos a considerar ya como una escisión, -dado que los desacuerdos, tensiones y conflictos que se jugaron entre los miembros de la institución, derivaron en la renuncia de varios miembros con diferentes "categorías" incluyendo a dos de sus fundadores y la conformación por ellos de otras instituciones - ocurre a principios de la década de los setenta.

Existen algunas referencias muy ambiguas al respecto en las que por lo general son utilizados adjetivos calificativos y que finalmente no explican cuáles fueron los motivos que detonaron el conflicto.

Ramón Parres nos dice: *"para 1970 empieza a asomarse la sombra de la tragedia, por hechos de poder y acumulación del mismo dentro de la Comisión de Enseñanza. Uno de los primeros actos de esta conmoción fue la destrucción de la Clínica Psicoanalítica",* pero en ningún momento aclara ni cuáles son los "hechos de poder" ni porqué inciden en la destrucción de la Clínica.

Luis Féder y Marco A. Dupont también opinan al respecto: *"Los renunciantes, en cambio, primero se juntaron frente al perseguidor común - nosotros - y al en verdad no perseguirlos - dos se reincorporaron - empezó el doloroso proceso degenerativo, y disgregante. De los 16, murió su líder principal (*se refiere al Dr. Avelino González*); su co-lider* (Santiago Ramírez) *estimuló otra escisión y poco a poco se disgregaron en seis o siete grupos básicamente enemigos entre sí. En tanto nuestra Asociación hibernada depresivamente por corto período de duelo, pero la retroalimentación de COPAL (Confederación de Organizaciones Psicoanalíticas de América Latina) e IPA (International Psychoanalytical Association) y nuestros recursos constructivos nos sacaron a esta magnífica etapa del Renacimiento. ....El viento del entusiasmo dispersó algunas semillas desde la divulgación y germinaron aislados en el populismo. Así que fuera de nuestro huerto, la cosecha ha sido impresionante con satélites, pseudo-imitadores, clonismos y algunos organismos de legítimo aunque no oficialmente reconocido corte psicoanalítico".*

Ahora bien, una versión que expresa el punto de vista de quienes renunciaron a la APM, está en el artículo de la Dra. Amapola González. En el que expresa: *"En la APM no fue cuestión de ciencia. La gran mayoría de quienes renunciaron hicieron explícita, en el texto de sus cartas renuncia y de sus comunicaciones verbales, su inconformidad con la política interna de la APM y nadie mencionó disensiones con el cuerpo*

de la teoría psicoanalítica prevaleciente. Muchos de nosotros expresamos habernos sentido víctimas de atentados, no sólo a nuestras imágenes de científicos sino incluso a nuestras personas, y ello por parte de numerosos integrantes del grupo mayoritario que desde dos años a la fecha detentaba la dirección dentro de la APM. Es más, se llegó hasta el grado de contaminar el tratamiento psicoanalítico de muchos pacientes nuestros en consulta privada e incluso de candidatos del instituto de la APM mediante un bombardeo nutrido y prolongado de estos pacientes consistente en abordarlos a manera directa para decirles difamaciones contra sus psicoanalistas. ...fundamos el Grupo Mexicano de Estudios Psicoanalíticos, A. C. en la creencia de haber dejado atrás un episodio triste. Para nuestra gran sorpresa iniciaron aquellas personas una campaña sistematizada y tenaz de índole tal y donde el honor no tuvo representación, que no acierta uno a explicársela proveniente de alguien cuyo juicio esté en sus cabales. ...Hubo reajustes en el interior del Grupo, algunos miembros se retiraron de él para tomar diferentes rumbos de acuerdo con sus intereses; varios fueron, en distintas épocas, a llamar a las puertas de la APM y de ellos unos han sido admitidos y otros todavía no; pero esto ya no nos atañe ni interesa..."

"Ciertos miembros de la APM aún exhiben hoy - asombrosamente tras ocho años de nuestra partida de allí - tan notable falta de cordura y carencia de veracidad como el primer día llevando su perenne insensatez a proferir públicamente - por supuesto, como siempre, a nuestras espaldas - falsedades acerca de nuestra Sociedad Psicoanalítica. Y eso que algunos de ellos han ocupado en el seno de la APM puestos altamente representativos cuya dignidad debieran sentirse obligados a respetar. .."

Esta institución a la que se refiere fue constituida en su totalidad por ex-miembros de la APM. Se fundó el 15 de junio de 1972 y para el 31 de mayo de 1978 su nombre cambio a Sociedad Psicoanalítica de México, A. C. (SPM). - Esta vez, la APM no tuvo que ver en el cambio de nominación -. *"El cambio en la denominación se debió únicamente a que los asociados consideraron que éste último apelativo corresponde más al nivel científico de la agrupación que el anterior. En lo que se refiere a los objetivos siguen siendo los mismos que fueron consignados en el acta constitutiva: El objeto de la Asociación Civil es el estudio, enseñanza y difusión del psicoanálisis... No tendrá en ningún caso, propósito de lucro. Esta Institución se fundó con doce socios: Dos egresados del Instituto de la APM y que no desearon solicitar su ingreso en tal asociación; nueve ex-socios que habíamos presentado nuestras renuncias a la APM entre Marzo y Junio de ese año y de los cuales dos habían sido allí didácticos (Santiago Ramírez y Avelino González), cinco tuvieron la jerarquía de titulares y dos adherentes; y un socio titular de la APM que no renunció a su membresía en la citada asociación"*

Una de las características más llamativas en este artículo es la de mencionar, o mejor diría, exhibir de manera bastante exhaustiva los "curriculum" de los analistas que conforman o participan en esta institución. Asimismo, hay una reiterada insistencia en hacer notar cuántos analistas seguían dejando la APM, aún si no era para ingresar a la SPM.

"En Julio y Agosto del 72 y febrero del 73 causaron alta en nuestro grupo psicoanalítico tres afiliados más: un miembro titular de la APM que conservó su membresía allí, otro que también había sido titular y había presentado su renuncia, el tercero era recién egresado del instituto de esa asociación y no deseó solicitar alta ahí.

En la misma temporada también renunciaron a ser socios de la APM dos miembros titulares didácticos y otros dos titulares los cuales formaron su propio grupo.

Para que en una asociación científica de cuarenta y nueve miembros haya catorce que se consideren precisados a renunciar y a constituir agrupaciones por separado, dos socios más cuya afinidad con una de esas asociaciones nacientes les conduzca a sumarse a sus filas, y tres especialistas más, recién graduados en el instituto de dicha asociación no se sientan motivados para incorporarse a ella, algo muy grave tiene que estar ocurriendo en su seno".

Como podemos constatar, en ningún momento se nos proporcionan elementos que puedan ser considerados "serios" para tratar de entender, ya no digamos analizar, las causas que determinaron esta escisión. Se habla sobre todo de "poder", pero no puede uno menos que preguntarse qué entienden o quieren decir recurriendo a este concepto, ¿poder en cuánto a qué o respecto a qué?. Por supuesto que se puede suponer o sospechar que lo que esta en juego tiene que ver con luchas por la "hegemonía del mercado", o por la "hegemonía de jerarquías", y el poder que esto otorga, pero esto ya forma parte de las

interpretaciones que se realizan con las "entre-líneas", pues lo único que dejan "claro" es que no se trata de cuestiones de "ciencia" sino de "política interna" (¿?)

Ahora bien, se dan varias situaciones que al parecer coinciden de alguna manera entre sí y aparecen como determinantes en la escisión que se produce entonces en la APM.

Por un lado esta la permanente insistencia de Santiago Ramírez por cambiar los requisitos de ingreso para la formación en el sentido de que no fuera exclusivamente dirigida a médicos, sino también psicólogos e incluso otros profesionistas. Recordemos que fue precisamente él uno de los pilares para la constitución de la AMPP. Esto es algo que ya se venía arrastrando como un punto de conflicto y desencuentro entre algunos de los didactas y desde mi punto de vista "favorece" la renuncia de Santiago Ramírez cuando se presentan otras dos situaciones, a saber: la expulsión de Avelino González de la APM y ciertos problemas con respecto a un Congreso convocado por la Asociación Psicoanalítica Internacional (API).

Con respecto a la expulsión de Avelino G. se mencionan dificultades suscitadas por un grave problema de alcoholismo de éste, y el mismo Santiago Ramírez en una entrevista realizada por M.A. Dupont relata:

" Hubo también otra serie de problemas que partieron de la actitud personal e individual de algún didacta que por aquel entonces y por condiciones no estipuladas ni bien reglamentadas, hizo un poco extra académico el programa de la supervisión, el programa del análisis personal. Frecuentemente analizaba o supervisaba en un bar, haciendo muy promiscua la labor pedagógica y de enseñanza; esto condicionó que un sector importante de la Comisión de enseñanza votase por su pérdida de funciones académicas, lo cual determinó y condicionó un cisma que todavía tiene sus consecuencias en la actualidad"

Más adelante aclara que este didacta era Avelino G. y que su expulsión fue lo que condicionó la renuncia de varios miembros pues *"Avelino estaba en análisis personal y nos pareció que más allá de eso una Comisión de Enseñanza no podía arrogarse a quitar o dar equis tipo de función..."*

Por último, el problema relacionado con el Congreso se suscita a partir de la discusión sobre la elección de trabajos para presentar en un Congreso próximo a realizarse en Viena. Sobre esto hay dos referencias en el libro de Dupont sobre los fundadores de la APM, una de Amapola González y otra de Víctor Manuel Aíza en la que es bastante explícito aunque sus datos no coincidan totalmente con otros informes. Ahí relata que en 1967, para el Congreso Psicoanalítico Internacional se nombró a México para que presentara una de las tres ponencias magistrales del mismo. Santiago Ramírez era entonces presidente de la APM por segunda vez, Alfredo Namnum fue nombrado miembro del Comité de Programa del congreso y en una asamblea que se hizo para ver quién presentaría la ponencia, Santiago Ramírez se autonombró e invitó a Avelino. Sin embargo había otro grupo interesado en presentar la ponencia, mismo que en esa asamblea ganó por votación el derecho a presentar el trabajo *"...Namnum dijo que un grupo no podía escribir una buena ponencia, lo cual no es verdad, y le dijo al Comité de Programa que era mejor que le otorgaran esta distinción a Argentina y que se la dieran a Garma.*

En otra asamblea Santiago, apoyado por Avelino, comunicó tal decisión diciendo que de esta forma nosotros quedábamos bien y la Argentina quedaba en deuda con nosotros, y se armó un escándalo. Esto se vio como una manipulación, un abuso de poder, una falta de respeto a la Asamblea que era soberana; se pasó por alto que habíamos sido democráticamente electos para hacer este trabajo ante la Internacional, etc. De esta manera se hizo mucho más clara la división y el grupo de poder que estaba concentrado en Santiago, Alfredo y Avelino"

Según esta versión de Aíza (quién en ese momento era presidente de la Asociación) la APM solicitó a Avelino renunciar temporalmente a sus funciones de didáctico y entrar a análisis, pero esto no fue aceptado por Avelino que supuestamente renuncia después de que Santiago lo había hecho. El siguiente presidente nombrado es González Pineda y cuando se suscita la escisión, éste ya había "terminado" su gestión y Aíza era electo como el siguiente presidente. Cabe señalar que es Aíza el único que habla de que Avelino renuncia pues todos los demás informes coinciden en que fue "degradado" y expulsado de la APM. También afirma que a partir de todo esto, "la conducta psicopática" de Avelino se hizo mucho más obvia, lo que provocó que entrara en juego el cuestionamiento acerca de que cómo era posible que una persona (como Avelino) tuviera una posición de didacta y a varios de los miembros se les había estado retrasando y "regateando" durante mucho tiempo "los trámites y requisitos" para darles tal reconocimiento.

Todo lo anterior implicó un proceso que se fue gestando incluso quizá desde diferentes vías pero que fue engarzando y cimentándose por una lucha velada y latente alrededor del problema de las jerarquías y el poder que éstas otorgan hasta que derivó en la escisión. En opinión de Fernando Césarman *"El grupo inicial de los seis didácticos se hizo impenetrable, muy cerrado, se volvieron muy puristas, y a pesar de que nosotros estábamos muy cerca de ellos, [...] hubo mucho celo de que nosotros fuéramos didácticos. A pesar de que fui ayudante de Namnum y de José Luis bastante tiempo, de que yo había sido secretario de la Asociación, tesorero de la Asociación, había sido todo pero no se podía ser didáctico y ni siquiera lo discutían. Era un grupo cerrado que yo no sé que tan malo fue, a lo mejor fue bueno para la Asociación para darle una identidad, o fue malo porque empezó a crear pienso yo que mucho resentimiento".*

Es de suponer que esta escisión provocó que hubiese reajustes en la APM, en cuanto a "políticas internas" y sería muy interesante saber con algún detalle acerca de los movimientos que se dieron en este sentido, pero igualmente interesante resulta que el acceso a este tipo de información es sumamente difícil si no es que imposible - por lo menos para la que esto escribe -. Por motivos de "políticas internas" no hay acceso a los archivos referentes a estatutos o cambios en los mismos, ni a las "cartas renuncia", ni siquiera a los nombres de los que eran miembros de la institución más allá del presente año ('97).

Actualmente hay tensiones entre los miembros pues al parecer sigue produciendo conflicto el "dispositivo" para acceder a la categoría de analista didacta además de las tensiones entre ellos mismos debidas en gran parte a la apertura de algunos de sus miembros respecto de su participación y reconocimiento en otros espacios psicoanalíticos diferentes a los "oficialmente" reconocidos por la APM.

2 - Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM).

Los orígenes de esta institución en México se sitúan en agosto de 1969 cuando los doctores Jaime Cardeña, ex-miembro de la APM, Raúl Páramo, formado en Viena con Igor Caruso, y el doctor Armando Suárez también formado en la disciplina psicoanalítica en el *Círculo Vienés de Psicología Profunda* y analizado durante tres años por Igor Caruso, fundaron el denominado *Círculo Mexicano de Psicología Profunda*.

Esta institución nace inspirada en las concepciones de Igor Caruso respecto a la enseñanza del psicoanálisis y la formación de analistas, por lo tanto y dado que esto va a influir de manera determinante en su estructura, es importante tener en cuenta algunos antecedentes respecto de Igor Caruso, su postura respecto del psicoanálisis y la formación de analistas expresada en el Círculo Vienés de Psicología Profunda instituido por él y del cual obtiene reconocimiento el Círculo de México, así como también algunos datos sobre el Dr. Armando Suárez ya que aún si no fue el único que fundo el Círculo de México sí puede ser considerado como uno de los pilares fundamentales que sostuvieron esta Institución como una opción diferente durante muchos años en cuanto a los principios que sustentan la formación de analistas - muy a su pesar - institucional *"Con el transcurso de los años y teniendo como base el Círculo Psicoanalítico y las relaciones creadas, Armando juega un papel importante en el desarrollo del psicoanálisis en nuestro país. Siguiendo a Caruso, abre la formación de psicoanalistas no sólo a médicos y psicólogos; amplía el horizonte de dicha formación incluyendo a las ciencias sociales, recibe a la mayor parte de los primeros analistas sudamericanos que llegan en los setenta creándoles espacios de trabajo, promueve traducciones de obras psicoanalíticas que en su momento eran desconocidas en nuestro medio y América Latina como la de Jaques Lacan."*

Igor Alexander Caruso nació en Rusia en 1914 y siendo sus padres aristócratas se familiarizó tempranamente con la patrística y el pensamiento religioso ruso, de 1926 a 1931 cursó sus estudios en el internado católico de Saint Nicolas, en Bruselas. Estudió psicología y ciencias de la educación en la Universidad de Lovaina, en 1939 se tralada a Estonia donde se inserta en el servicio sociopsiquiátrico. La anexión de Estonia a Rusia le obliga a emigrar nuevamente hacia Alemania en donde los nazis le recluyen durante algunos meses en un campo de concentración y al quedar libre en 1942 se traslada a Viena.

En 1943 Caruso inició su análisis con August Aichhorn *"pedagogo genial y el primero en aplicar los principios del psicoanálisis a la reeducación y la psicoterapia de los menores infractores, asociales o con problemas de adaptación familiar, escolar o social".* Algunos meses después decidió proseguir su análisis con Viktor von Gebasttel. Ambos personajes que a pesar de haber tenido que trabajar en el Instituto Alemán para la Psicoterapia y la Investigación Psicológica -- mismo que coordinaba a todas las

asociaciones del III Reich -- eran simpatizantes del psicoanálisis; Aichhorn incluso había sido un cercano colaborador de Freud hasta que se disolvió la Asociación Psicoanalítica Alemana en noviembre de 1938.

En 1946 Caruso trabaja en la *Fundación Caritas* de la arquidiócesis de Viena y funda el primer ambulatorio psicoterapéutico de la posguerra en Innsbruck.

"La Iglesia católica, secularmente poderosa en Austria, fue quizás, la única institución de envergadura que pudo ofrecer una cierta resistencia, no exenta de riesgos, a los nazis y un relativo abrigo a los profesionistas de la salud mental que no deseaban "colaborar". Después de la guerra su poder no haría más que acrecentarse con los sucesivos gobiernos democristianos; pero también incubó en su seno muchos de los gérmenes de la nueva teología y una pastoral abierta, aggiornamento *que culminaría en el Concilio Vaticano II. Nada tiene, pues, de extraño que Caruso, con sus antecedentes religiosos personales y académicos encontrara en los ambientes eclesiásticos progresistas una acogida y un apoyo que les estaba negado a los psicoanalistas "ortodoxos"."*

En 1947 instituye el *Círculo Vienés de Psicología Profunda*. Su propósito era, explícitamente, "promover los conocimientos de la psicología profunda y su aplicación a la educación, la medicina, la sociología, etc.". Acuden para formarse como analistas sobre todo psicólogos pero también médicos, teólogos, etc.

En 1952 publica su primer libro: *Psicoanálisis y síntesis de la existencia* en el que, observa Armando Suárez, rompe el hielo entre el catolicismo y el psicoanálisis.

El pensamiento de Caruso transita por varias "etapas" diferentes, *"primero, una en la que el acorde de la fe cristiana es el dominante y en la que trata de integrar la psicología profunda en una doctrina de salvación. (...)la siguiente en la que intenta articular existencialismo y psicoanálisis y que es soportada por el <principio de esperanza>. Su debate con el existencialismo lleva a Caruso, por medio de Sartre, Marcuse y Bloch, al debate con el marxismo y a desarrollar él mismo utopías. La antítesis de esta fase utópica fue una fase determinada por el pesimismo y la desesperanza. En la cuarta etapa, en la que Caruso vuelve sobre otro plano del realismo simbólico tanto el pensamiento esperanzado como el desesperanzado son superados en su esfuerzo dirigido ahora más a la praxis concreta del psicoanálisis, que trataría de modificar las relaciones interhumanas mostrando la causa de la angustia vital, para romper el miedo mediante el conocimiento y la comprensión"*

En 1958 se creó *el Secretariado Central Internacional de los Círculos de Psicología Profunda*, del cual señala Suárez*: " ..su función no consistió nunca en ejercer algún tipo de control organizativo ni doctrinal sino en favorecer la comunicación y el intercambio ...Cosa curiosa, las asociaciones psicoanalíticas suelen multiplicarse por escisión o esporulación, siguiendo el modelo de las sectas, las fundaciones o las misiones religiosas; el caso de los Círculos es único hasta donde conozco: grupos independientes, tras reconocer coincidencias esenciales con el Círculo Vienés de Psicología Profunda, solicitan confederarse y son admitidos sin perder su autonomía"* . En septiembre de 1966, se funda la Federación Internacional de Círculos de Psicología Profunda*. "Caruso propuso lo que sería el "mínimo común divisor": técnica psicoanalítica clásica (freudiana) y apertura a todas las cuestiones sociales. Se plantearon ciertas exigencias mínimas comunes en cuanto a la formación de candidatos, pero preservando cada Círculo la autonomía organizativa y la originalidad de sus preocupaciones y enfoques temáticos*

[...]Caruso solía atribuir este rasgo institucional - en la medida en que respondía a sus expectativas y su proyecto - a su propia educación religiosa: en la Iglesia "ortodoxa" las comunidades eclesiales son "autocéfalas" y el "primado" es únicamente de honor, no de jurisdicción".

A mediados de septiembre de 1960 (última etapa del pensamiento de Caruso) Armando Suárez se encuentra con Caruso en Viena para llevar a cabo su propio psicoanálisis: *"Decidido a exponer mi fe y mi vocación religiosa a la prueba de fuego del psicoanálisis - con la esperanza de decantarlas - buscaba un analista "freudiano", y Caruso, por lo que había leído de y sobre él, me parecía "demasiado creyente"...*

Armando Suárez Gómez, nació en Madrid el 23 de Junio de 1928. Hizo estudios de Derecho, Ciencias Económicas, Filosofía y Teología; perteneció a la Orden de los Dominicos.

"Su acercamiento al psicoanálisis responde en gran medida a la ruptura con el mundo de la religión. Por esos años -1960-- España vivía la historia del silencio; no había cabida para el psicoanálisis. Armando consigue de la Fundación Juan March una beca para realizar estudios de psicología profunda en Viena-Austria."

Para el Dr. Suárez resultaba muy claro que para Freud el psicoanálisis no era una rama especializada de la medicina sino que lo considera una parte de la psicología y rescata argumentos que le permiten - a Suárez - ubicarlo específicamente como una ciencia social.

En el *Círculo Psicoanalítico Mexicano* se habría de retomar el eje de psicoanálisis-sociedad como una problemática fundamental para trabajar y organizarse. El eje teórico era la obra de Sigmund Freud y durante algún tiempo también el enfoque "marxista". *El plan curricular muestra ya los ejes privilegiados por nuestra concepción de la formación psicoanalítica: la lectura de Freud como experiencia teórica de redescubrimiento del Inconsciente; la crítica epistemológica del saber psicoanalítico a partir de la epistemología histórica y genética del universo ideológico; el análisis de la inscripción de la práctica analítica en nuestra sociedad desde el materialismo histórico como ciencia de las formaciones sociales; el estudio del lenguaje como instrumento privilegiado de nuestra práctica y, finalmente, la supervisión como lugar de articulación de la teoría-método-técnica con la clínica en un encuentro entre analistas.*

En el Círculo se admitió a gente con profesiones diferentes interesada en el psicoanálisis aunque no necesariamente pretendieran formarse como analistas; por supuesto, el interés primordial estaba dirigido a quienes sí querían convertirse en analistas. No obstante, permaneció un tanto obscuro si quienes participaban en los seminarios y adquirían esa formación solamente como un interés secundario debían o podrían eventualmente desarrollar o no su práctica.

Ahora bien, escasamente un año después de fundado este primer Círculo mexicano, en 1970, se suscita una ruptura entre los doctores Cardeña y Suárez:

"El suceso que permite analizar en parte su ruptura ocurrió un día (septiembre de 1970) cuando uno de los analizados del doctor Cardeña propuso un paciente para ser tratado psicoanalíticamente por nosotros. Los dos analizados del doctor Suárez dijimos que nos parecía muy prematuro, ya que estábamos iniciando nuestra formación. Uno de los del grupo del doctor Cardeña decidió hacerse cargo. El doctor Suárez se opuso, diciendo que tomar un paciente en análisis era mucha responsabilidad. Esto, al parecer, fue visto como un ataque al "grupo" de los analizados del doctor Cardeña y por él mismo. En este punto sucedió la ruptura".

El doctor Jaime De León, miembro del grupo de Cardeña y analizante de éste lo sigue en la separación de las fracciones. Sin embargo, su permanencia con él fue breve. Según su testimonio, Cardeña empezó a utilizar el nombre de la institución para implantar cuestiones relativas al "control mental" y tópicos similares, motivo que lleva a Jaime De León a separarse también de ellos.

Es importante señalar que más allá de lo que narra Fernando González respecto de los motivos de la separación entre Suárez y Cardeña, es un hecho que también algunos analistas del grupo de Suárez ejercían ya el psicoanálisis; es patente esta práctica en la medida en que se había ya implantado la supervisión, en este sentido cobran mayor veracidad dos testimonios en los que se marca como determinante las reticencias y desacuerdos que tenía Armando Suárez con Cardeña debido las pretensiones eclécticas y poco fundamentadas de este último.

Posteriormente, en 1971, los doctores Suárez y Páramo constituyeron el nuevo *Círculo Psicoanalítico Mexicano*. Quedaron incluidos en el nivel de formación Luis Moreno, Lilia Meza, Ana Ma. Martínez Camarena, Fernando M. González, Patricia Escalante, Magda Fernández, Ida Oynik y Juan Diego Castillo Como formadores, además del doctor Armando Suárez y el doctor Raúl Páramo se fueron uniendo otros profesores no necesariamente psicoanalistas, como Tomás Segovia por ejemplo.

Sin embargo, el *Círculo* quedó constituido con un acta ante notario hasta mediados de 1974, además de que aún no se formalizaba legalmente el Instituto. De esta manera, existía únicamente la categoría de "miembro activo" y "miembro honorario". En la lista de miembros activos que se lee en esta acta están todos los que arriba se mencionan incluyendo a Armando Suárez en la misma categoría ("miembro

activo"); sin embargo, no aparecen los nombres de Ida Oynik, Raúl Páramo, ni tampoco de Jaime De León ni de Pablo España quienes según testimonio de Jaime De León se habrían integrado en 1973 cuando un grupo de miembros del *Circulo Psicoanalítico Mexicano* acudió al *II Congreso Internacional* de la Federación de Círculos al cual también había asistido Jaime De León con la intención de solicitar a Caruso su aprobación para constituir otro Círculo más en México. Caruso se negó invitándolo a pensar como una mejor opción reintegrarse al que dirigía el Dr. Suárez. Es entonces cuando según esta versión se integran Pablo España y Jaime De León. Sin embargo la inserción de Pablo España es un tanto obscura pues es un hecho que tomó algunos seminarios con los integrantes de la segunda generación del CPM, y a decir de algunos de ellos así como de algunos profesores, "desaparece por un tiempo y de pronto reaparece ya como miembro activo" sin que nadie se explique cómo o porqué.

Para ese momento y como efecto de la escisión que se produce en la APM, algunos de sus miembros se prestaban ya a impartir algunos seminarios en el *Círculo* lo cual es experimentado como una especie de "oxigenación", sobre todo para la gente que se encontraba en formación. Puesto que no contaban con el apoyo de otros analistas, inevitablemente se producían cruces dado que era frecuente que los candidatos tuvieran que tomar seminarios con su propio analista. Asimismo la llegada de los analistas de países sudamericanos (argentinos sobre todo) contribuyó aún más a la incorporación de nuevos puntos de vista y nuevas formas de trabajo que contribuyeron a consolidar la institución. Sin embargo, este mismo proceso de apertura habría de generar una "institucionalización más rígida", es decir, programas más "estructurados", y la instrumentación de mecanismos de regulación más rigurosos para determinar el ingreso y el rechazo, la aprobación o reprobación de los candidatos. Todo desemboca en tensiones y procesos paradójicos que llegan incluso a contrariar lo que podríamos considerar parte de los principios básicos de esta institución.

"En 1976 se da el golpe de Estado en Argentina y los analistas más o menos comprometidos son expulsados de las universidades y de los hospitales, apresados, muertos o desaparecidos, un gran contingente tiene que tomar el camino del exilio. México recibe a los primeros, que se acogen al abrigo del Círculo Psicoanalítico Mexicano, fundado por algunos discípulos de Igor A. Caruso, que se encuentran empeñados en la misma lucha ***contra la institucionalización del psicoanálisis y por la crítica ideológica de su inscripción entre los aparatos ideológicos de salud mental****."*

Por supuesto habría que preguntarse en qué sentido utiliza el Dr. Suárez este concepto de institucionalización. Si se encara desde cierta perspectiva, ya el simple hecho de "regular", "normar", ofrecer una formación de analistas implica de suyo una institucionalización. La importancia de este punto nos llevará más tarde en este trabajo a una exposición más detallada de este proceso. Por el momento sólo me interesa subrayar el hecho de que esta inserción de psicoanalistas extranjeros, si bien fue muy benéfica para el *Círculo*, a la postre, habría de precipitar otra escisión animada y protagonizada por algunos de estos mismos psicoanalistas.

A pesar de que no me fue posible obtener documentación que me permitiera saber con claridad quiénes cuando y con qué "categoría" se fueron integrando al CPM, a partir de testimonios y alusiones posteriores a ciertos personajes es que podemos nombrar como actores en este proceso de inserción y participación en el CPM a Marie Langer, Marcelo Pasternac, Juan Carlos Pla, Guillermo Greco, Néstor Braunstein, Diego García Reinoso, Gilberta Royer, Armando Bauleo, Ignacio Maldonado. Asimismo también se van integrando analistas que no venían del Cono Sur como Adriana Isla, Hanns Saettele, David Ayala, etc..

A estas alturas y aunque las fechas resultan difícilmente ubicadas con claridad podemos reconocer un primer proceso de conformación del CPM en el que todavía no estaba constituido formalmente el Instituto y en el que algunos de sus integrantes se fueron insertando en una posición que los colocaba como "formandos" o candidatos por el hecho de tomar algunos seminarios, estar en análisis y recibir supervisión, pero también como miembros activos y a la postre ser considerados como fundadores del Círculo. En este grupo se ubica un personaje central y que sintomáticamente "desaparecen" (por lo menos esa parece ser la intención) de la historia del Círculo: Angeles De la Mora.

Según su testimonio, ella se integra al poco tiempo del grupo de "fundadores", y rápidamente no sólo pasa a formar parte de la institución como miembro activo, también va a ser nombrada coordinadora Académica del Instituto recién estructurado.

Es aquí el momento en el que ya podemos hablar de una "primera" generación de candidatos entre los que se encuentran Lore Aresti, Ma. Antonieta Torres A., Margarita Gil, Eva Vargas entre otros, quiénes siguieron ya un programa más estructurado y también recibieron seminarios de algunos de los miembros activos como Angeles De la Mora, de algunos extranjeros que se habían integrado, e incluso de algunos analistas invitados que pertenecían a la APM y a la AMPAG.

Cuando Angeles De la Mora recién se ha integrado plenamente al CPM como miembro activo es cuando al parecer se da una ruptura entre Néstor Braunstein y Armando Suárez principalmente. El punto de discordia lo constituía aparentemente el lugar de los aportes de Lacan en el programa de formación y las tensiones llegan a tal nivel que finalmente se separan del CPM Néstor Braunstein y su esposa Frida Saal, pero de hecho aunque al parecer renunciaron algunos otros miembros, (sobre todo formandos) no se produce ninguna salida "masiva" y el CPM sigue adelante sin que esto al parecer deje mayores estragos.

Ahora bien, aunque esto se maneja como una renuncia de Néstor y Frida e incluso en lo que aparece como su comunicación oficial de renuncia al *Círculo*, declaran: *"Dejamos el Círculo. Por razones de público desconocimiento. A los compañeros, los que sin esforzarse quisieron andar con nosotros, gracias. Y ya."* Angeles De la Mora afirma que en realidad salieron a instancias de Armando Suárez y miembros más allegados a él como efecto de diferencias teóricas y de dirección, hecho que menciono debido a que nos da cuenta de las cortinas de sombra que se extienden sintomáticamente y de manera recurrente sobre este tipo de acontecimientos institucionales generando un halo de incertidumbre y confusión.

Debo decir también que en esta parte de la investigación, uno de los "encuentros" más sorprendentes con que me he topado lo constituye precisamente la figura de Angeles De la Mora pues como ya mencionaba, parecería que hay un gran esfuerzo por borrarla de la historia del CPM ya que no aparece referencia a ella en ninguno de los documentos revisados (actas, estatutos, ensayos), y hasta donde he podido indagar nunca más se le vuelve a mencionar en eventos "oficiales" del CPM - como por ejemplo la historia respecto del CPM que solía narrar Armando Suárez casi como ritual de "bienvenida" para los que se integraban como una nueva generación de candidatos - a pesar de que gracias a los testimonios de gente cercana a estos acontecimientos así como a los de ella misma he podido constatar que su relación con Armando y el grupo de los fundadores, sobre todo los que llegaron de Guadalajara como ella, era realmente muy estrecha.

Los puntos que considero importantes para tratar de entender lo ocurrido están apuntalados fundamentalmente en discrepancias y cuestionamientos que Angeles "se atreve" a plantear y que poco a poco, la llevan a tomar la decisión de renunciar al CPM. Uno de estos puntos es el hecho de que el CPM establece como requisito de ingreso para la formación el que los candidatos cuenten con un título de licenciatura y si bien Angeles lo poseía, consideraba incongruente que se impusiera este requisito siendo que algunos de los miembros activos no lo cubrían, es decir, no tenían aun el título de licenciatura. Además, tampoco estuvo de acuerdo con el hecho de que también entre los aspirantes a la formación se hicieran "excepciones" y así como se negaba la entrada de algunos con este argumento, se admitiera a otros que todavía no cubrían el requisito estipulado.

Otro de los puntos centrales radicaba en que sin plantear como único o "exclusivo" el eje "lacaniano", efectivamente había un interés de su parte por integrar el estudio de la obra de Lacan en el programa de formación, cuestión que al parecer provocaba álgidas discusiones y generó un distanciamiento aun mayor con la postura de un grupo de miembros activos. Cuando finalmente decide renunciar a la institución envía a la Asamblea una carta de renuncia con carácter de irrevocable y se separa del Círculo. Ella fue sin lugar a dudas uno de los actores principales que participan en esta nueva ruptura. Marcelo Pasternac y muchos otros miembros del CPM, tanto "activos" como "adherentes" también deciden salir del CPM en ese momento.

Fernando M. González quién en ese entonces se encontraba en París y recibe la información de lo que en México estaba sucediendo - gracias a la información que Armando Suárez le envía - escribe una "carta abierta a Marcelo Pasternac" a partir de la cual se puede conocer algo respecto a estos hechos y al contenido de una carta de renuncia escrita por Pasternac. Según lo escrito por el Dr. González, Pasternac hace ciertas acusaciones y alude a su condición de "víctima del rumor y la xenofobia en el *Círculo*".

Asimismo, esta carta nos permite constatar que además de las aspiraciones o "preferencias" teóricas, lo que se pone en juego en esta problemática alrededor de los programas de formación y que deriva en un

argumento que apuntala el conflicto y finalmente la ruptura es la cuestión del "título" y el reconocimiento (¿nuevamente el "mal entendido de origen?"). Fernando G. hace alusión a que ni Néstor ni Frida Saal estaban analizados. Además, hace aparecer como uno de los conflictos institucionales que se generaron lo siguiente: *"...las opiniones estaban divididas en el Círculo y se expresaban en dos posiciones, que nunca aparecieron por cierto a la luz del día y que eran: ¿Cómo van a asumir la formación de futuros analistas gente que no está analizada? Y la otra era: son gente brillante y preparada en la teoría; no se ve por qué no puedan dar Freud mientras no se les deje la parte clínica, supervisiones, técnica, análisis. Si los utilizamos como analizadores a los Braunstein, podemos sacar muchas cosas. Por lo pronto, ¿porqué no pudimos hablar de frente esto antes de hacer el Instituto? Que había una valoración, que ellos trabajaban como analistas sin estar analizados, era un escándalo y sin embargo ¿los que están analizados se distinguen en algo de los que no lo están en el manejo de las propias miserias?*

Me parece que en el párrafo citado se pone de manifiesto una de las tensiones inherentes al problema de la formación de analistas y que se relaciona con la dificultad que tiene dicha institución para establecer criterios articulados entre los diferentes niveles de formación y ejercicio profesional. Queda así indeterminado quién puede enseñar y ejercer "auténticamente", pues así como aquí se ejemplifica la reticencia a que gente sin análisis trabaje como analista, también es patente que sobran casos conocidos en los que gente "analizada" carente de una formación teórica mínimamente estructurada, se siente autorizada para "ser" analista y trabajar con pacientes. La tensión a la que me refiero tiene que ver también con todas estos "enunciados" que tan frecuentemente son utilizados para "definir" la función del analista y defender la idea de lo indispensable que es el análisis del que pretende llegar a ser analista: "no es lo mismo el saber **sobre** el inconsciente que el saber **del** inconsciente"; "el saber del inconsciente es intransmisible", etc.. No es la intención, evidentemente, de enfrascarse en una larga polémica aún irresuelta que ha consumido años y tinta sin un desenlace admisible y convincente. No es el momento tampoco de pronunciarse en favor o en contra de lo conveniente e incluso indispensable o no que pueda ser el análisis de un candidato al ejercicio profesional del psicoanálisis. Los argumentos son frágiles y cuestionables en términos de regulaciones institucionales.

Volviendo a la carta, en ésta igualmente se pone de manifiesto una de las contradicciones permanentes en el *Círculo*. Esta institución, al fundar un "Instituto", se aboca a la tarea de formar analistas; diseña e implanta programas, establece requisitos, impone tiempos de duración en los seminarios, en las supervisiones y en el análisis, etc., pero al tiempo se niega a avalar "oficialmente" a nadie como analista. *"... Cuando los alumnos nos* reclamaban un diploma de analistas o una constancia *de estudios, nosotros nos defendíamos diciendo que no podíamos avalar a nadie como analista; ¡¡ aunque ofrecíamos el servicio completo!!*

Se produjo en esta ocasión la salida de muchos miembros del Círculo, y sin lugar a dudas fue muy resentido por la institución pues como ya mencioné algunos de los analistas que dejaron el Círculo habían tenido una relación muy estrecha con A. Suárez. lo cual de alguna manera incidió para que incluso se lo llegara a considerar como una "traición" hacia Armando.

Como ya se había iniciado una segunda generación y muchos de sus miembros abandonaron el CPM, en un afán de fortalecer el Instituto se reabrió el ingreso a nuevos candidatos para sumarse a los que permanecieron en el Círculo, y el programa de seminarios sufrió varias reestructuraciones. En este ámbito de reflexiones también resulta interesante que estos acontecimientos y rupturas que se suscitan en el CPM generalmente son ubicados como un mismo proceso de escisión en el que "coloquialmente" es referido como el momento en que "los argentinos" o los "lacanianos" dejan el CPM, lo cual como vimos no es así, pues aunque Marcelo Pasternac también se va a separar del CPM arguyendo igualmente discrepancias teóricas, el proceso es posterior, aproximadamente tres años después y como podemos apreciar, totalmente diferente de aquel en el cual se produjo la separación de Braunstein.

En la época de esta segunda ruptura, la primera generación estaba a punto de concluir el programa y algunos de sus miembros se hicieron cargo de impartir las materias que daban algunos de los que se fueron. Asimismo algunos de los fundadores tomaron a su cargo algunos seminarios y dos de ellos fueron muy cuestionados por los formandos debido a que los consideraban poco aptos para impartir los seminarios, convocaron a una reunión en la que solicitaron que fueran sustituidos para impartir los seminarios pero Armando se negó rotundamente argumentando que se trataba de personas muy valiosas para la institución. Finalmente su resolución fue que el Círculo podía sobrevivir sin Instituto y por lo tanto éste se cerraba. Los miembros de la 2ª generación que en ese momento resultaban los más afectados

pidieron a José Perrés (miembro activo) que los apoyara y hablara con Armando Suárez para que modificara las resoluciones que había tomado. Se logra convencer a Suárez de que ceda en su postura y José Perrés toma a su cargo los seminarios en cuestión.

Al poco tiempo se realizaron "elecciones" para elegir a los miembros activos que conformarían la mesa directiva y de los resultados obtenidos Ma. Antonieta Torres Arias quedó como presidente, Margarita Gil como secretaria y Miguel Angel Sánchez como tesorero. Ingresa una tercera generación pero nuevamente se modificaban programas e ingresan nuevos analistas como miembros activos, se produce una deserción muy alta de los candidatos que habían ingresado y se vuelve a plantear una nueva reestructuración en el programa de formación.

Fue entonces (en 1985) que ingresó la cuarta generación para formarse como analistas (entre los que estuvo la que esto escribe) en lo que posteriormente se denominó como *Instituto Armando Suárez*. A los miembros de la tercera generación en tanto se les modifico el Programa que llevaban generó algunas discordias en tiempos y en grupos de seminarios. Por lo mismo, tocó que algunos de ellos coincidieran en seminarios y tiempos de terminación del programa de formación con los miembros de la cuarta generación.

En 1988 ocurrió un suceso que marcó y realmente cimbró al CPM: el ocho de marzo falleció el Dr. Armando Suárez. Esta pérdida, según mi opinión desató con mayor intensidad las tensiones que muy probablemente ya existían entre los miembros activos y generó otras más, muchas de ellas aparentemente centradas en torno a desacuerdos sobre los principios y la manera en que se tendría que sostener ahora el *Círculo* y su *Instituto*.

Se hablaba mucho por entonces respecto al lugar que había dejado Armando y se decía con frecuencia que no había quién lo ocupara, también circulaban los comentarios acerca de quién o quiénes serían "sus herederos", aspectos que considero importantes de mencionar pues en cierto sentido generan un régimen de interpretación respecto a las tensiones y disputas que se vuelven cada vez más difíciles de ocultar, así como respecto al tinte cada vez más burocrático que va adquiriendo la institución.

Conforme se avanzaba la formación en el Programa, éste se iba haciendo todavía más rígido; se empezaron a implementar más mecanismos de control (como el hecho de que en las siguientes generaciones había un mayor número de entrevistas para ser aceptados como candidatos así como la implementación de un curso "propedéutico"), incluso se llego a pedir una carta del analista en la que se avalará que efectivamente se estaba en análisis e informara cuántas horas a la semana y cuánto tiempo se ocupaba en el mismo; hecho que despertó muchas protestas y negativas.

Cuando estas dos generaciones estaban a punto de concluir el *Programa de formación* con una duración de entre cinco (la 4ª) y siete años (la 3ª) se suscitó otro conflicto en el contexto de una situación interna bastante confusa.

Quien era entonces el Presidente del *Círculo* -José Perrés- y la Secretaria del mismo -Beatriz Orozco- convocaron "por estar próxima la terminación de su formación" a una junta para tratar "asuntos de suma importancia" sin especificarlos. En dicha reunión se informó que se había realizado una especie de revisión curricular y que el Dr. Jaime De León, ahí presente, iba a indicar en ese momento a cada uno lo que "debía" o le "faltaba" para terminar la Formación. Se generó una situación sumamente tensa y las discusiones giraron en torno de lo que se interpretaba como un malentendido que no pudo aclararse. Había una insistencia "sorda" en los mismos argumentos. Se reiteraba que el *Círculo* no podía avalar a nadie "todavía" como analista, mientras que se insistía también en que "todavía" no se podía dar por terminado el Programa. Hubo una serie de reuniones después de la primera que llevaron también a fuertes discusiones sin que se pudiera llegar a ningún acuerdo respecto a si habría o no reconocimiento institucional al término de la formación; tampoco hubo acuerdo alguno sobre de qué tipo podía ser o no ese reconocimiento. Ciertamente, había quienes esperaban una "Constancia oficial" emitida por la institución, por haber cubierto el Programa; pero había otros que más bien expresaban sus deseos de "darle un cierre" a **ese** proceso institucional. A pesar de todo, finalmente el asunto quedó "cerrado" con una carta dirigida a la Asamblea del CPM en la que suscribimos nueve gentes.

Posteriormente algunos seguimos compartiendo espacios en seminarios privados, conferencias y algún simposium, entre nosotros y con miembros activos del *Círculo*. Alrededor de un año después de haber egresado del *Instituto*, en mayo del 92, algunos de nosotros realizamos la solicitud para ingresar como

"miembro activo" al Círculo, solicitudes que habrían de ser revisadas en la Asamblea del Círculo próxima a realizarse. Dos meses después de la fecha en que se entregaron las solicitudes se efectuó la Asamblea Extraordinaria (el 27 de junio de 1992) para determinar quiénes serían aceptados. Según los criterios formales adoptados se requería contar con el 75% aprobatorio de los votos de los asistentes.

Por cierto, a partir de una decisión incierta y quizá anómala los miembros Activos que radicaban y dirigían el Círculo de Guadalajara también tuvieron "voz y voto" en la Asamblea mencionada. Se realizó así la votación que supuestamente era "secreta", es decir, votos por escrito a favor o en contra del ingreso o no de cada uno de los miembros, sin que se especificarán ni las razones para la aceptación o el rechazo, ni el nombre del votante. Luis Valverde y Carmen Gómez del Campo fueron aceptados; Pilar Jiménez, Pilar Soza y Guadalupe Rocha (la que esto escribe) no alcanzamos ese 75% por lo que no fuimos aceptadas como miembros activos. Entonces estalló el conflicto, los ánimos se desbordaron y la Asamblea tuvo que suspenderse; fue así que se llegó hasta la escisión.

En ese contexto, aunque no en esa Asamblea, Carmen Pardo fue aceptada y actualmente funge como Secretaria. Ma. Eugenia Ruiz fue aceptada y renunció. Rosa Ma. Zuñiga también fue aceptada e ingresó como miembro activo (murió poco después en un lamentable accidente).

Octavio Chamizo, Ma. Antonieta Torres A., Margarita Gil, Beatriz O. y Livia Fernández de la Maza fueron los primeros miembros Activos que renunciaron. Como miembros Honorarios Raymundo Mier y Mara Lamadrid también decidieron separarse y dejar de impartir seminarios en el CPM. Luis Valverde y Carmen Gómez del Campo enviaron una carta en la que se negaron a ser miembros activos bajo estas circunstancias y expresaban su repudio con lo que se había generado institucionalmente cuando se rechazaba a analistas que la misma institución había formado. También hubo muchos alumnos que dejaron el *Instituto* del *Círculo*, incluso algunos que por ese entonces empezaban su formación.

Ignoro si en fechas recientes ha sufrido modificaciones la organización y estructura del Programa de Formación en el CPM. Al parecer ninguna fundamental con respecto a los últimos tiempos en que se dio la escisión, y aunque ya no se reparte el folleto mencionado en el que se expresan los principios del Instituto, el dispositivo sigue siendo el mismo en cuanto a requisitos y regulaciones *para* y *en* la formación

CAPITULO IV
REFLEXIONES EN TORNO DE ALGUNOS MECANISMOS DE REGULACION INSTITUCIONAL: UN MOMENTO REVELADOR, LAS ESCISIONES.

En este capítulo, voy a abordar el tema de los mecanismos de regulación tomando como referentes los instituidos por la APM y el CPM.

Con el fin de reflexionar más adelante en torno de la relación que puede haber entre las causas que inciden en las escisiones y rupturas que se producen recurrentemente y los mecanismos de regulación instituidos tomare como referentes algunos puntos que muestran los principios y normas en las que se basa cada una de estas instituciones. Estos puntos a que me refiero fueron recopilados de los estatutos, los requisitos de ingreso a cada instituto y del mecanismo considerado como específico y aparentemente similar adoptado en la mayoría de los institutos de formación de analistas, también denominado como dispositivo: seminarios teóricos, supervisión (o control) y análisis (personal/didáctico).

En términos muy generales, podemos afirmar que explícitamente ambas instituciones pretenden un mismo fin: La transmisión del psicoanálisis y (mediante su instituto) la formación de analistas. Sin embargo, su concepción misma del psicoanálisis es muy diferente y el ámbito en el que nacen y se conforman cada una de estas instituciones también proviene de modelos teóricos muy diferentes.

La APM nace constituida como una asociación civil pero autodefiniéndose - en el capítulo V de sus estatutos - como una institución de carácter científico, que tiene por objetivo: *A) Promover y facilitar el estudio y la investigación de la Disciplina Psicoanalítica; B) Educar y adiestrar en Psicoanálisis a nuevos miembros; y C) Preparar a miembros titulares para las funciones de docencia y terapia;* y se avala instituyéndose bajo el abrigo y reconocimiento de la Asociación Psicoanalítica Internacional.

Por su parte, el Círculo Psicoanalítico Mexicano se constituye también como asociación civil, cuyos fines son *La investigación, docencia y difusión de la psicología profunda* y si bien se reconoce como miembro de la Federación Internacional de Círculos de Psicología Profunda, fundada por Igor Alexander Caruso, aclara que esta pertenencia, *por voluntad tanto de su fundador como de los Círculos confederados no implica dependencia administrativa ni doctrinal alguna, garantizando en cambio la autonomía de sus miembros.*

Esto en principio marca una gran diferencia con respecto al recurso al que apelan cada una de estas instituciones para avalarse pues por el lado de la APM, es el pretendido carácter científico y la pertenencia y dependencia directa de la Internacional lo que opera como respaldo; en tanto que el CPM, responde en sus criterios a una serie de "concepciones", apoyadas en un personaje fundamental y su "pertenencia" a *la Federación Internacional de Círculos* es muy diferente a la de la APM con respecto a la API pues, como describía Armando Suárez, "*su función no consistió nunca en ejercer algún tipo de control organizativo ni doctrinal sino en favorecer la comunicación y el intercambio, grupos independientes, tras reconocer coincidencias esenciales (...), solicitan confederarse y son admitidos sin perder su autonomía.*

Es imposible no hacer notar esta curiosa relación que existe entre el peso de la educación religiosa tanto en Caruso como en Armando Suárez y su interés posterior por el psicoanálisis. Además de que en el Círculo de México, varios de los miembros activos también habían tenido previamente una formación religiosa.

Para analizar ciertos problemas inherentes a la institución psicoanalítica, es quizá pertinente recordar como ejemplos dos personajes que revelan rasgos que respaldan esas correspondencias. Uno es en efecto Igor Caruso, quién lleva a cabo un acercamiento con la Iglesia católica en Austria, en un contexto político significativo. A partir de ese acercamiento en ese momento histórico y en el particular momento de agitación política, la institución religiosa es descrita como *la única institución de envergadura que pudo ofrecer una cierta resistencia, no exenta de riesgos, a los nazis y un relativo abrigo a los profesionistas de la salud mental que no deseaban "colaborar". (...); pero también incubó en su seno muchos de los gérmenes de la nueva teología y una pastoral abierta,* aggiornamento *que culminaría en el Concilio Vaticano II.* Asimismo, está el caso de Gregorio Lemercier, mismo que tuvo una postura muy de acuerdo con el *aggiornamento* de la Iglesia y una importante participación en el *Concilio Vaticano II* como asesor de Don Sergio Méndez Arceo.

Señalo lo anterior no solo para marcar la diferencia con la APM, también porque a lo largo del presente estudio se hace patente la incidencia y la correspondencia que parece existir entre ciertos principios o concepciones religiosas y el psicoanálisis - o por lo menos en ciertas concepciones de éste -. Sin embargo, esta incidencia, el visible paralelismo y correspondencias en prácticas y régimen institucional entre la esfera religiosa y el psicoanálisis escapan al alcance del presente estudio.

Por otro lado, en sus estatutos, la APM habla expresamente de la Disciplina Psicoanalítica e incluso la "define" el psicoanálisis de la siguiente manera: *El término Psicoanálisis define a una teoría estructural y funcional de la personalidad, a su aplicación a otras ramas del conocimiento y a una técnica Psicoterapéutica específica. Esta terapia se basa y deriva de los descubrimientos psicológicos fundamentales realizados por Sigmund Freud*; mientras que el Círculo se refiere a la Psicología Profunda.

Ambas denominaciones se basan en el propio Freud, no obstante, es preciso tomar en cuenta además, el hecho de que el acercamiento de Caruso con el psicoanálisis se da en un contexto en el que estaba prohibido mencionar esta palabra y el término de psicología profunda o de lo profundo se utilizaba como sinónimo sin embargo, esta elección no deja de evidenciar las diferencias que van a estar marcando desde el inicio las distintas concepciones respecto al psicoanálisis y que van a estar reflejadas en las definiciones que utilizan respecto de éste.

Ahora bien, dado que el problema elegido como tema central de la investigación esta referido en lo general, a los mecanismos de regulación instituidos para la formación de analistas, el abordaje, en lo particular, estará en adelante referido primordialmente a los institutos de formación o enseñanza avalados por la institución de la que forman parte.

Para la APM su Instituto de Psicoanálisis es el órgano educativo dedicado a la preparación de psicoanalistas de adultos, de niños y didácticos, según los programas académicos aprobados por las asociaciones componentes de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Funciona con un consejo

directivo, que en calidad de Asamblea es la autoridad educativa. Se gobierna por un director, que se elige cada dos años del cuerpo de analistas didácticos y cuatro comités de tres miembros, elegidos también del cuerpo de didácticos: el comité de admisión y selección, el de docencia, el de promoción y grado y el de servicios terapéuticos, que comprende la Clínica Psicoanalítica.

ARTICULO 43.- Para realizar los fines y metas establecidas en el Articulo V, la Asociación psicoanalítica Mexicana ha creado un Instituto de Psicoanálisis, su órgano educativo tanto para candidatos(as) a futuros psicoanalistas de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, como para Psicoanalistas titulares, quienes pueden ser aspirantes a desempeñar funciones terapéuticas y docentes en el propio Instituto, o aspirantes a otros cursos de Postgrado. En forma similar el Instituto dirigirá y coordinará las actividades que tengan que ver con la investigación psicoanalítica dentro del Instituto. EI(IA) director(a) del Instituto tendrá a su cargo la responsabilidad de velar por el Buen funcionamiento del mismo así como de mantener informados a los miembros de la Asociación acerca de las tareas del instituto en todos sus niveles

Para ingresar al curso de Psicoanalistas de Adultos se requiere ser especialista en psiquiatría, doctor en psicología clínica, o graduado de los cursos de psicoterapia del Centro de Estudios de Postgrado (CEP) o de alguna institución reconocida por la Internacional; aprobar un proceso de selección (4 entrevistas) y haber pasado, al menos, dos años en "análisis didáctico" con un analista didacta del Instituto.

Hay que señalar que para "aprobar" el proceso de las cuatro entrevistas no existe por escrito ningún criterio, pero es un hecho que se trata de entrevistas de "diagnóstico". Situación por demás cuestionable pues resulta bastante delicado el pretender establecer **un juicio** a partir de cuatro opiniones respecto a UNA entrevista que ha realizado cada uno de los responsables con el candidato, además de que habría que preguntarse por el sentido en que aquí es utilizado el término de aprobado y reprobado, dado que hay candidatos que "reprueban".

La preparación tiene una duración de 8 semestres, durante los cuales se imparten seminarios teóricos, supervisiones clínicas y se continúa el análisis didáctico. Para graduarse se pide un trabajo teórico-clínico sobre algún aspecto relevante de los casos que el estudiante haya tenido en tratamiento psicoanalítico supervisado. Al cabo de 5 años de graduado como psicoanalista de adultos, se puede tomar el curso para analista didáctico, que comprende tres semestres de seminarios teóricos y supervisiones.

Los seminarios del curso para Psicoanalistas Didácticos comprenden:

- Seminario teórico sobre análisis didáctico
- Supervisión de un caso de análisis didáctico
- Seminario teórico sobre la supervisión
- Supervisión de una supervisión (sic)
- Seminario teórico sobre ética profesional y factores institucionales
- Seminario teórico sobre corrientes teóricas en psicoanálisis

En el CPM como mencionamos en el capítulo anterior, no es sino hasta julio de 1974 que se firma el Acta Constitutiva y se establecen legalmente los estatutos de esta institución, (mismos que habían sido aprobados por unanimidad de votos en una Asamblea General Constitutiva.) y once años después - diecisiete tomando en cuenta la constitución del primer Círculo -, es cuando aparece el llamado "cuadernillo" en el que se plantean los principios que rigen la institución y se formaliza el Instituto en los siguientes términos: *Sería vano pretender justificar la erección de nuestro Instituto por una necesidad "natural" de reproducirnos o por la de salvaguardar una "ortodoxia", ni menos por la de lanzar al mercado psicoanalítico un "producto" de mejor calidad (o más barato) y eliminar así competidores. Respondemos a una demanda social de formación que no hemos generado ni promovido (salvo por nuestra presencia en el medio), pero que insistentemente se ha venido dirigiendo al C.P.M. [...]*

El Instituto que proyectamos pretende ser, pues, "diferente", pero no por ello "mejor" que los demás. Diferente en primer lugar por responder a un tipo específico de demanda (configurada en parte a su vez por la imagen, seguramente mítica y nebulosa, que el C.P.M. ha podido proyectar). Pero diferente, sobre todo, porque, aleccionados por la experiencia de los otros institutos de formación psicoanalítica, tratamos de estructurarlo en forma tal que pueda "neutralizar" ciertos "efectos institucionales" que amenazan desde

siempre prevenir - aquí debería decir "pervertir" - *la formación analítica en virtud misma de la estructura endogámica (en lo imaginario) y jerárquica (en lo real) de la institución.*

Sobre la APM hemos visto a lo largo de los primeros capítulos como el instituto nace en el mismo proceso en que se constituye como Institución Psicoanalítica y el acento se coloca en la pretensión más que de "responder" a una demanda social, de "generarla" en aras de la transmisión, aunque por supuesto se dan los dos movimientos.

Respecto al CPM es claro que el acento esta colocado en "responder" a una demanda que supuestamente "no ha generado ni promovido". Sin embargo, habría que preguntarse cómo es que se pretende tener una presencia institucional, sostener una postura "diferente" y formar analistas sin asumir que esto necesariamente promueve y genera una demanda. Asimismo, parten del supuesto de que es la estructura "endogámica" y jerárquica de los institutos lo que provoca esos ciertos efectos amenazantes de "pervertir**"** la formación analítica, y en el intento de "neutralizarlos" aparentemente se va a estructurar de manera diferente. Sin embargo, es de hacer notar que no resulta claro el sentido en que utilizan los términos de "estructura endogámica" y tampoco a qué se puede estar refiriendo esta "perversión" a que hacen referencia. Es decir, más que definir alguna postura sustentada teóricamente al respecto o abordar las contradicciones que implica y que genera el hecho de "instituir" el proceso analítico, utiliza metáforas vagas y difusas con lo que pretende ubicar la problemática al nivel de "una falla estructural en el planteamiento de la formación misma" e intenta generar ciertas "modificaciones estructurales" que inciden en la formación psicoanalítica. *¿Es reparable esa falla estructural? ¿Son superables esas contradicciones institucionales? El C.P.M. no está seguro y el Instituto que propone no es "la" solución. Sí está seguro de lo limitado de los dispositivos analíticos (grupos operativos, reanálisis, etc.) que afrontarían las contradicciones como conflictos interpersonales, dejando indemne la estructura institucional*. *Las modificaciones estructurales que propone (y que sólo la praxis consecuente mostrará si estaban fundadas o eran ilusorias*) *inciden en la formación psicoanalítica en tres puntos: negativamente, separando el Instituto como lugar de formación del Círculo como lugar de pertenencia, por una parte y sustrayendo el análisis didáctico al control institucional, por la otra, y positivamente, proponiendo un plan de formación propio y especifico**.***

En lo que atañe a los requisitos de ingreso, lo primero que salta a la vista es que ambas instituciones reproducen la eterna lucha para determinar a quién corresponde "auténticamente" el derecho de formarse como analista y que da cuenta de la enorme dificultad para ubicar el terreno "científico" al que pertenece el psicoanálisis o bien para darle una especificidad propia, pues insisto; la APM se autodefine como una asociación de carácter científico; pero si este carácter corresponde a una *nueva* disciplina científica, no queda claro su "apego" a la medicina como recurso de validación. El CPM por su parte se describe como una *asociación de trabajadores intelectuales en el desarrollo, aplicación y crítica del Psicoanálisis, concebido como ese campo problemático, teórico, clínico y metodológico, inaugurado por Freud.* Sin embargo, sigue irresuelto el problema de la ubicación de *ese campo problemático* e incluso la de éstos *trabajadores intelectuales.*

Si bien la APM tiene que instrumentar con el tiempo ciertas modificaciones en su postura y admitir psicólogos, sólo lo hace con la condición de que o bien hayan tenido una formación previa de maestría en el Centro de Estudios de Postgrado o posean ya un título de Doctores. Como médico especialista en psiquiatría el ingreso sigue siendo casi automático.

Otro punto importante a tomar en cuenta es el hecho de que además del Instituto, la APM también cuenta con el *Centro de Estudios de Postgrado* (CEP) mencionado. El *Programa de maestría en Psicoterapia General* que se ofrece esta dirigido a médicos, licenciados en psicología, trabajo social, educación especial y enfermería y se ha convertido en una de los segmentos más importantes de la institución pues además de que ofrece una "apertura en el mercado" también para los no médicos interesados en formarse como analistas, en muchos casos viene a suplir o cuando menos antecede a la formación de analistas, pues además de que respalda el ejercicio de la "psicoterapia psicoanalítica" - o lo que es lo mismo abrir un consultorio y trabajar con pacientes "psicoanalíticamente" - ofrece un título "con validez oficial". En el folleto informativo de este Centro plantean:

Dicho programa tiene como meta principal el formar profesionistas calificados para ejercer la psicoterapia psicoanalítica *y responder a las demandas de atención psicoterapéutica de la población en nuestro país. [...] En lo interno, es un hecho comprobado que la mayoría de los psicoanalistas, ejercen cada vez más*

diferentes tipos de psicoterapia, lo que ha motivado la inquietud de establecer claramente los límites entre el Psicoanálisis y la Psicoterapia [...]

Resulta interesante la pretendida claridad con que marcan la diferencia que señalan entre la psicoterapia psicoanalítica y el psicoanálisis sin que en ningún momento definan o aclaren cuáles son "los límites" que los separan. En realidad es una constante en las instituciones utilizar el término de psicoterapia psicoanalítica (o de corte, enfoque, etc. psicoanalítico) sobre todo para ofrecer títulos que avalan y "oficializan" una profesión que de esta manera parecería autoriza el uso de *"*la técnica *psicoanalítica".* Pero lo que se encuentra siempre como una constante es que con estas figuras normativas se priva a quienes realizan estas prácticas de la posibilidad de asumirse como "psicoanalistas de hecho y pleno derecho". Como acabamos de ver, tenemos a la APM como ejemplo, pero también están la *Asociación Mexicana de Psicoterapia Psicoanalítica* (AMPP) y *la Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo* (AMPAG), que por otro lado, si bien han cedido en el nombre, defienden sus derechos a ser consideradas "auténticamente psicoanalíticas".

¿Qué significa esto? Si, de hecho, podemos estar de acuerdo en que el psicoanálisis implica una técnica de "intervención terapéutica" - por más que esto actualmente también se ponga en entredicho, sobre todo por algunas tendencias "lacanianas" - ¿cuáles serían entonces los criterios que nos permitirían establecer diferencias entre lo que se denomina psicoanálisis y psicoterapia psicoanalítica? Esta última pregunta surge sobre todo si tomamos en cuenta que en la estructura general del plan de esta maestría se plantea que *"Para el logro de los objetivos propuestos se ha planteado como estrategia general concebir a la enseñanza en Psicoterapia como una tríada compuesta por los siguientes elementos: 1) el psicoanálisis personal, 2) la formación teórica-técnica mediante trabajo en clase, y 3) la práctica clínica supervisada".* Es decir el mismo "modelo específico" que rige para la formación de analistas*.*

El Círculo por su parte "abre las puertas" para todos los profesionistas con licenciatura, pero ni del análisis de los lineamientos institucionales publicados, los testimonios, estatutos, o cuadernillo, es decir en documento alguno, se encuentran las razones que sustenten esta determinación. Es cierto que esto puede surgir de cierta interpretación de los lineamientos que dispersó Freud en sus escritos, quizá especialmente de su trabajo titulado *"¿Pueden los legos ejercer el análisis?. Diálogos con un juez imparcial"* por mencionar sólo uno; además de que es conocido el hecho de que el propio Freud insistió permanente en que *su* institución no estuviera reservada exclusivamente para los médicos y en que el psicoanálisis se transformara en una herramienta muy valiosa para las otras ciencias. Sin embargo, considero que estas interpretaciones dispersas no bastan para resolver la discusión y el problema, pues asimismo sigue estando presente la insistencia de Freud en recurrir a la biología e incluso a la medicina aunque de manera sumamente ambigua para insertar ahí al Psicoanálisis *"El psicoanálisis* ***es un procedimiento médico*** *que aspira a curar ciertas formas de afección nerviosa por medio de* ***una*** **técnica psicológica*".***

Relacionado directamente con este problema aparece también una de las ambigüedades que viene arrastrando esta institución desde su origen pues si bien especifica con respecto al "plan de estudios" que *está concebido de tal manera que diez semestres satisfagan las exigencias mínimas de formación del Psicoterapeuta analítico que proyecta tratar sólo pacientes, en terapia individual..* Dos párrafos abajo afirma: *Siendo la psicoterapia analítica* una *de las "aplicaciones" del psicoanálisis, pero no la única, el Instituto estará abierto para todos aquellos comprometidos con las llamadas "ciencias humanas" que se interesen por el estudio del inconsciente como dimensión de todas ellas bajo modalidades de incorporación que deberán establecerse para cada caso.* Con lo cual vuelve a quedar confuso o poco claro si *todos* los que cubran el programa de formación serán igualmente "reconocidos" o "capaces" como "psicoterapeutas analíticos" puesto que parecería que uno de los criterios para aceptar a "los comprometidos con las ciencias humanas" es precisamente que ésta no es la única aplicación del psicoanálisis.

En esta misma línea, aparece también el hecho de que a pesar de que el no exigir la formación médica como requisito de ingreso, como decía más arriba, da cuenta de una postura, también abre la vía para muchos cuestionamientos que quedan sin resolver: ¿Por qué se exige un título de licenciatura? ¿Por qué si se lo relaciona íntimamente con las "ciencias humanas" pueden ingresar profesionistas provenientes de las ciencias naturales o exactas? ¿Por qué si desde su postura aparentemente hay una separación del discurso médico, finalmente no puede desprenderse de ciertos "términos" importados de este discurso para distinguir su práctica? Se sigue hablando de paciente, de cura, de terapia, etc. sin que se defina claramente o se sustente teóricamente si el sentido de estos conceptos es otro, diferente, o ya específico del psicoanálisis. Incluso proponen como opción a los candidatos del Instituto *"buscar u organizar ellos*

mismos su lugar de pertenencia, eventualmente en una institución de Salud Mental". Pero, ¿acaso no tendrían que definir "mínimamente" su concepción "institucional" respecto a la *Salud Mental*?

Parece que estos problemas que podrían ser trabajados desde la teoría psicoanalítica, quedan al margen y se desplaza el problema o la discusión nuevamente al campo de lo institucional y la exigencia del título de médico para formarse se atribuye *factores ideológicos, histórico-sociales y económicos.* Basta con leer en el anexo del "cuadernillo" toda la parte en que habla del Instituto o la siguiente referencia: *"La formación médica transmite una serie de conocimientos sobre el orden biológico y sus posibles trastornos, pero también una ideología parasitaria que en parte sirve para ocultar lagunas en esos conocimientos y en parte para legitimar un orden institucional de control social. (...) El hecho de que muchos grupos analíticos integrados en la Asociación Psicoanalítica Internacional exigieran el título de médico para sus candidatos obedece quizás al deseo de salir del ostracismo e incorporarse al* establishment *médico-psiquiátrico, a la pretensión elitista de reducir el número de sus miembros para disminuir la concurrencia y poder conservar altos honorarios, y quizás también a un cierto sometimiento a Estados Unidos, puesto que fue la asociación psicoanalítica norteamericana la que más porfiadamente sostuvo desde un principio ese criterio discriminatorio. En todo caso, se trata de factores histórico-sociales y económicos que nada tienen que ver con la teoría ni con la genuina praxis psicoanalítica."*

Con esto no pretendo discutir ni negar lo verídico de tales afirmaciones, sino resaltar el hecho de que para intentar resolver la cuestión, se opera un cambio de registro que sigue dejando sin posibilidades de discusión teórica al interior del psicoanálisis mismo, los problemas que la importación de ciertos conceptos implica.

Hay otro aspecto que podemos considerar también en el tema de los requisitos y que me parece sumamente importante: el hecho de que para ser aceptado como candidato a la formación en cualquiera de las dos instituciones hay que pasar por un "proceso de entrevistas".

En la APM se trata de 4 entrevistas. Ya más arriba señalé lo dudoso de esta situación a partir de la falta de criterios para determinar las razones para ser o no "aprobado".

En el *Círculo*, en un principio "el proceso" consistía en una entrevista, posteriormente se amplio a tres; y a pesar de que se plantea que son "de carácter informativo y bilateral" definitivamente también tienen un carácter de "diagnóstico psíquico", además de que el reporte de los entrevistadores, quedaba en los archivos del CPM y los resultados no eran dados a conocer a los entrevistados más que en términos de "aceptado o no aceptado". Por lo tanto, las interrogaciones planteadas también valen para esta institución. Quede como dato ampliamente sabido y usado como criterio de exclusión, pero que se mantiene bajo silencio sin que por supuesto sea encontrado en escrito alguno, la restricción de ingreso a los homosexuales en ambas instituciones.

Un último punto de reflexión que considero relevante respecto a las regulaciones establecidas en los estatutos de ambas instituciones es el que se refiere a las diferentes "categorías" de analistas.

La APM, esta altamente estratificada, dividida básicamente en cuatro categorías:

- - *candidatos a analistas* a quienes se les exige para ser aceptados contar con alguno de los siguientes grados: la especialidad en psiquiatría, Doctor en psicología clínica, Maestría otorgada por el CEP, o de reconocimiento de alguna institución avalada por la Internacional. Como veíamos más arriba, también se les exige "haber pasado, al menos, dos años en análisis didáctico con un analista didacta del Instituto";
- - *asociados adherentes* a cuya categoría se accede después de terminar la formación en el Instituto de la APM (o de alguno afiliado a la Internacional), ser Médico Cirujano(a) o Doctor en Psicología Clínica con la cédula profesional respectiva y en ambos casos con título expedido por una Universidad o centro de estudios superiores con planes de estudios reconocidos y avalados por las autoridades educativas correspondientes así como dos años de experiencia como mínimo en una institución Psiquiátrica o de salud mental;
- - *miembros titulares* a quiénes se les exige tener como mínimo dos años como adherente, haber presentado por lo menos dos trabajos científicos en las juntas regulares de la APM y haber sido promovido a dicha categoría mediante voto favorable de la mayoría de los presentes en Asamblea

General de Asociados. Sin embargo, no queda apuntado con claridad qué se necesita para dicha promoción ni de qué depende o cómo se instrumenta el proceso de votación, y finalmente, o mejor dicho, en la punta de la pirámide;

- - *analistas didactas*, quienes tienen que haber pasado cinco años como "psicoanalista de adultos", es decir dos de adherentes y tres como titulares para entonces sí ser aceptados *en el curso* para analista didáctico mismos que además, si alguna vez logran ser aceptados en el cenáculo están finalmente en condiciones de acaparar seminarios, analizandos, supervisiones, probabilidades de publicación, y los puestos formales, es decir, todos los centros de decisión y control institucional.

En el CPM cuando se firmó el Acta Constitutiva se componía como se dijo, únicamente de Miembros Activos y Miembros Honorarios pero cuando posteriormente se formaliza el Instituto, queda agregada también la categoría de Miembro Adherente.

Para ser Miembro Activo de la Asociación, se requiere:

- *Ser persona que tome parte por lo menos en alguna de las actividades de la Asociación, como la investigación y docencia.*
- *Presentar una solicitud a la Junta Directiva y ser aceptado por esta.*

Al mismo tiempo se encargan de advertir: *Si bien el C.P.M. asume la tarea de organizar y mantener el aparato didáctico del Instituto,* el paso por el Instituto no es ni condición necesaria ni suficiente para acceder al Círculo*. Si los candidatos del Instituto no se sienten especialmente motivados para el cuestionamiento teórico y sí para el ejercicio honesto y lúcido del psicoanálisis deberían buscar u organizar ellos mismos su lugar de pertenencia,* eventualmente una institución de Salud Mental o una organización gremial *a través de las cuales poder defender sus legítimos intereses profesionales.*

"Por si hubiera alguna duda", incluso existe un documento específico de los criterios de admisión para ser merecedor de la categoría de Miembro Activo

1) El aspirante deberá dirigir una solicitud a la Asamblea General de Miembros Activos en la que exponga los motivos para solicitar su ingreso, acompañada de la documentación que considere pertinente para sustentar su solicitud.

2) Dicha solicitud deberá ser apoyada por dos Miembros Activos de la Institución. (me pregunto, ¿sobre que base o qué criterios "se le apoya" ?)

3) Para ser admitido deberá ser conocido por los Miembros Activos de la Institución. La Asamblea General de Miembros Activos decidirá en cada caso cuáles serán los mecanismos a establecerse para dicho conocimiento y los prerrequisitos que puedan ser necesarios al aspirante. (¿de qué depende todo esto?)

4) La Asamblea General de Miembros Activos decidirá si requiere de mayores elementos de juicio sobre su formación, así como los mecanismos y requisitos que se consideren pertinentes para ello. (¿cómo diferenciar "cualquier cosa" de lo "pertinente"?)

Por otro lado, para ser Miembro adherente, se entiende que se requiere haber sido aceptado en el programa de formación del Instituto pues se dice que son *"Todos aquellos que no pertenecen a la categoría de Miembros Activos [...] Su participación ininterrumpida o acumulativa durante cinco años deberá ser tenida en cuenta como un mérito relevante para su aceptación como miembros activos, si así lo solicitaren."*

Ahora bien, en el CPM "el poder supremo" de la Asociación es la Asamblea General (misma que está constituida por los Miembros Activos), y las decisiones de las Asambleas Generales se toman por mayoría de votos. La Dirección de la Asociación estará conferida a una Junta Directiva formada por un Presidente, un Secretario y un Tesorero elegidos en Asamblea General. *Las funciones asignadas por nuestros estatutos para estos cargos, les otorga el poder decisorio en la implementación, organización y administración de las resoluciones acordadas por la Asamblea.*

Este tipo de organización podría considerarse más "democrático", pues todos los miembros activos parecen gozar de los mismos "derechos y obligaciones" y cualquiera de ellos es susceptible de ser elegido para ocupar los puestos formales en la medida en que todos forman parte de la Asamblea General. Así, las condiciones en que la Asamblea toma las decisiones crea una especie de "responsabilidad compartida", pero también es posible que esto mismo genere una "mayor competencia" y luchas soterradas por acaparar votos y crear alianzas con el fin de conservar la hegemonía respecto a la toma final de decisiones fundamentales. De hecho las reuniones previas a las Asambleas que mencionamos al final del capítulo anterior lo constatan. *Sobre esta Asamblea recae la responsabilidad y toma de decisiones en lo referente a: el programa de formación, docentes, ateneos, conferencias, cursos extracurriculares, etc; así como toda la reglamentación con respecto a criterios de admisión y baja de algún integrante. La asamblea se arroga la facultad de determinar en cualquier momento, cuándo, la pertenencia de un miembro adherente, deja de ser conveniente al Círculo.*

Pasemos ahora al mecanismo propio y específico de este tipo de instituciones: la enseñanza teórica, la supervisión y el análisis didáctico.

Como ya señalé, este modelo de regulaciones es aceptado por la mayoría de las instituciones psicoanalíticas, pertenezcan o no a la Internacional, pero destaquemos que en primer lugar, el programa de seminarios varía según la Institución, no existe ningún "estándar" que las rija, ni siquiera entre las que pertenecen a la Internacional. Para formarse como psicoanalista lo mismo se puede tomar como básico el estudio de unas u otras posturas teóricas (y formar "Escuelas" cómo la kleiniana, lacaniana, de teóricos del yo, etc.). Por supuesto que los programas de seminarios de la APM y del *Círculo* son muy diferentes.

Aunque esto no es un fenómeno exclusivo de las instituciones psicoanalíticas y puede entenderse como la asunción de una determinada postura, no deja de ser un punto problemático, pues hay una carencia de criterios "mínimos" acordados para definir las herramientas teóricas fundamentales - incluso se dan casos en que hasta es posible obviar la lectura de los textos freudianos -, lo cual es algo que si bien puede considerarse "positivo" en la medida que permite revisar y trabajar diferentes visiones y desarrollos; de no hacerlo bajo la exigencia de una lectura siempre crítica y la aplicación de un rigor teórico, también puede llegar a provocar que se caiga en el eclecticismo, la absoluta confusión y/o la simple repetición de "fórmulas" o "recetarios".

Con respecto a la supervisión, baste dejar señalado que también suele llamársele *control* y son los *analistas didactas* o *miembros activos* quienes atienden estas funciones.

El tercer punto que es el análisis didáctico es sumamente complejo y difícilmente "aprehensible" pues cuando menos en la forma en que está definido por la APM se presta a una situación absolutamente contingente, influida por situaciones personales, coyunturales, políticas, o propiamente internas a la institución. Los supuestos criterios para definir "el perfil" del analista didáctico son referidos a las "cualidades" requeridas, todas del siguiente tipo: madurez, que sea ante todo "sano", conocer el inconsciente a fondo, estar debidamente capacitado para tolerar ambigüedades, etc. Como ejemplo de estas afirmaciones esta la Ponencia oficial presentada en el VII Pre-Congreso Didáctico de México en noviembre de 1981 por el Dr. Antonio Santamaría Fernandez, entonces Director del Instituto de Psicoanálisis de la APM en la que hace una relación acerca del 9° Pre-Congreso Didactico Internacional efectuado en Helsinki en Agosto de ese mismo año.

Para que el analista sea buen didáctico requiere al menos de estas cualidades: conocer el inconsciente a fondo, poder detectar la influencia que sobre el candidato ejercen las propias hipótesis teóricas del didáctico, ser promotor del desarrollo y mediador entre el proceso primario y el secundario. El didáctico deberá estar debidamente capacitado para tolerar ambigüedades y para soportar la propia pasividad realista, sin sucumbir al "furor curandi" ni a las gratificaciones pre-genitales narcisistas. El didáctico no debe tener tal vulnerabilidad narcisista que no permita que lo comparen con otros colegas. También sabrá soportar elogios. Y jamás debe abusar de la transferencia no resuelta. El didáctico tiene que ser uno de los mejores compañeros de sus ex-analizados, ya analistas. Tampoco debe sentirse un mini-mesías. Ni mucha competitividad ni tanta dependencia de los candidatos y de sus compañeros. El candidato habrá de ser una persona valerosa que a veces tenga que decir "no" cuando todos dicen "si". Debe aprender a "andar sobre el agua.. Es muy difícil que alguien reúna todas estas cualidades. El análisis es de las 3 profesiones difíciles a las que Freud se refirió; las otras dos son la educación y el gobierno. El didáctico ejerce las tres. Tiene que ser modesto al respecto.

...etc., etc.

Con respecto al CPM, considero que nuevamente, (como con el punto sobre los criterios de aceptación de candidatos) más que definir alguna postura sustentada teóricamente al respecto o abordar las contradicciones que implica y que genera el hecho de "instituir" el proceso analítico y convertirlo en obligatorio, focaliza la problemática en el ámbito de las contradicciones institucionales y supuestamente intenta generar ciertas "modificaciones estructurales" que inciden en la formación psicoanalítica y que con respecto al análisis didáctico consiste en "sustraerlo del control institucional". Aunque por supuesto tal cosa no impide que *"A todos aquellos que requieran información sobre posibles analistas "didactas" que congruentes con el plan de estudios y los planteamientos aquí asentados, el Instituto les proporcionará la información pertinente".* Ni tampoco que los "frommianos" estén definitivamente vetados.

Asimismo encontramos que *"Para el CPM el análisis didáctico no se define ni por la calificación institucional del analista (titulado "didacta") ni por el proyecto profesional del analizando. Para el CPM análisis didáctico es aquel en que se analiza el deseo de ser analista. La institución como tal carece de medios para conocer el carácter perverso o sublimado de ese deseo y, delegar en el analista su poder de reconocimiento institucional supone confiarle su poder de vida y muerte profesional sobre el analizando, sobredeterminando institucionalmente la "contratransferencia" hasta hacer inanalizable la "transferencia" institucional del candidato. y considere que el reconocimiento institucional del análisis didáctico no sea ni necesario ni deseable.* Aunque se cuidan bien de "aclarar" *Lo que no quiere decir que* cualquier analizando *pueda hacer un análisis didáctico con cualquier analista.*

Igualmente, no deja de señalarse que el analista didacta debe además de haber cumplido ciertos requisitos formales mínimos *(una formación como la que propone el Instituto, cinco años de una práctica analítica, dos análisis terminados, etc.), haber dado pruebas - mediante su participación en seminarios productivos, sus publicaciones, etc. - de su capacidad de cuestionamiento del saber y la práctica analíticas.*

Después del panorama general que nos brindan las instituciones que hemos tomado como referentes, es posible plantear que en esta problemática de las escisiones que se producen a lo largo de sus "historias" esta en juego una lucha que atañe al problema de la autorización y que se puede expresar en términos de "regulaciones" que pretenden determinar quiénes son o no son los "verdaderos" psicoanalistas, o los de mayor o menor jerarquía, a quiénes se les aceptará en el cenáculo y a quiénes se les mantendrá a la espera, así como también una lucha por determinar y defender la "especificidad" de lo que es el "verdadero" psicoanálisis, de lo que se "debe" enseñar y transmitir para formar analistas.

Es decir, lo que estoy planteando es que tanto en la APM como en el CPM las tensiones y desacuerdos más graves que inciden en las escisiones están en íntima relación con el problema central que atañe a la cuestión del proceso institucional regulador de lo que implica el formarse como psicoanalista.

Hemos visto como esto marca una de las principales controversias que influyen en la constitución tanto de AMPAG como de la AMPP, aunque tal situación no haya implicado escisiones en APM pues con respecto a la primera son y continúan siendo miembros de APM quienes la fundan e inician su programa para formar analistas de grupo, y en la segunda son y siguen siendo miembros de APM quiénes contribuyen en un inicio a formar psicólogos en "psicoterapia psicoanalítica".

En AMPAG el acento de su conformación está puesto principalmente en el problema de *la aplicación***,** pero también introducen una importante modificación en los criterios de admisión, pues quedan incluidos además de los médicos psiquiatras, los "doctores en psicología" y los "terapeutas individuales" - es decir, los que habían tenido una formación en APM o en alguna otra institución afiliada a la Internacional -.

En el caso de la AMPP, el acento se pone en los "derechos" de admisión, y efectivamente como señala la Dra. Sandoval, es la primera institución en México que abre las puertas del psicoanálisis para los psicólogos *"aunque por razones muy especiales se les llamaran psicoterapeutas .." .*

El hecho de que en ambos casos hayan aceptado el veto para utilizar el nombre de psicoanálisis como identidad institucional impuesto por APM, además de que en parte se deba a la participación de sus miembros en la constitución de éstas instituciones, en el caso de AMPAG influye además el interés de sus fundadores por conservar posiciones en una institución que ya poseía una importante presencia y además

gozaba del "prestigio" que le daba el estar afiliada a la Asociación Psicoanalítica Internacional, - cosa que evidentemente no podría obtener como AMPAG -. En el caso de la APM, además del interés por acceder finalmente a obtener un "reconocimiento" -con toda la ambivalencia del caso - de la APM, en la medida en que eran sus propios miembros los que serían los transmisores de ese saber, también habría que tomar en cuenta la importancia que tenía la figura del Dr. Santiago Ramírez para las fundadoras, importancia en el sentido de los lazos transferenciales que existían debido a que la mayoría de éstas habían sido sus analizandas o sus alumnas en algún momento.

Ahora bien, a pesar de que "tuvieron" que pagar su "cuota" con la APM al ceder y acceder a no "ostentar" el término de psicoanálisis para ser nombradas "oficialmente", lo que implicaba que aparentemente también asumían y aceptaban el hecho de que no se considerara "psicoanálisis" lo que practicaban y en lo que pretendían formar a sus candidatos, es fácil de constatar que se trata de un recurso para mantener y conservar relaciones con APM o bien con algunos de sus miembros, y que en realidad no es más que una simulación pues los representantes o miembros de estas instituciones muestran una permanente insistencia por defender su identidad y pertenencia con la "auténtica" teoría psicoanalítica, y por ser considerados como verdaderos psicoanalistas, incluso con mayores "ventajas" que los de "otras" instituciones como en el caso de AMPAG por ejemplo, ya que se consideraba que los que se formaban en su instituto, además de tener las herramientas como analistas individuales, también las adquirían para trabajar psicoanálisis de grupo.

Justamente aquí se revela el carácter problemático e irresuelto de la supuesta diferenciación que se establece entre "psicoterapia de corte psicoanalítico" y el psicoanálisis. A este respecto lo único que pretendo remarcar es la falta de criterios sólidos que permitan establecer realmente esa diferencia.

Podemos retomar nuevamente como ejemplo la APM para señalar las contradicciones a las que se enfrenta cuando tiene que justificar la creación del *Centro de Estudios de Postgrado*.

"La idea de estos nuevos entrenamientos fue buscar la aplicación del psicoanálisis a otros tipos de psicoterapia, por lo que se hizo imprescindible la creación de una entrada académica a todo este sistema, creándose así la Maestría en Psicoterapia General".

El análisis del esquema de ejercicio profesional del psicoterapeuta, indica que además de tratar pacientes en forma individual también debe enfrentar los problemas de la comunidad, participar en tareas de enseñanza, investigación y aplicar la Psicoterapia en diversos foros e instituciones públicas y privadas.

Asimismo plantea la necesidad de mecanismos de selección y control *"que aseguren la calidad ética del futuro psicoterapeuta, lo que justifica un conocimiento profundo de las características, motivaciones y capacidades de los candidatos, a través del proceso de entrevistas personales",* todos los planteamientos que establece en relación a las características del "psicoterapeuta" que pretenden formar, parecería que incluso supera la formación psicoanalítica así como las funciones de éste.... *"se propone formar un profesional con capacidad de trabajo en equipo y en forma interdisciplinaria, que sea capaz no sólo de resolver problemas de salud mental a nivel individual, sino también en forma colectiva, así como conducir y participar en programas de investigación y atención a la comunidad*.

Sostiene, fundamentándose en la técnica, la diferencia esencial entre el psicoanálisis y la psicoterapia. Esto quiere decir que para determinar lo que es o no es psicoanálisis - y que es uno de los recursos más frecuentes no exclusivo de la APM - se apela a la técnica o al denominado encuadre. Si no es "individual", con la utilización del diván, la asociación libre del paciente, etc., por más que el fundamento teórico sea el psicoanálisis, la práctica que no responda a estos criterios formales pasará a ocupar la categoría de psicoterapia. Sin embargo, la misma APM en su *Instituto de Psicoanálisis* ofrece la formación para psicoanalista de niños, para lo cual obviamente se tienen que hacer una serie de modificaciones en el encuadre - siendo una de las principales la "sustitución" de la libre asociación por el juego - pero que al parecer en este caso, eso ya no importa como argumento para restarle validez o autenticidad como psicoanálisis.

Nuevamente observamos la falta de sustentos teóricos para poder definir las fronteras del psicoanálisis. Ningún psicoanalista podría negar que el psicoanálisis puede ser aplicado como referente para pensar y ampliar los estudios de otras disciplinas, en lo que por lo visto es difícil establecer acuerdos es en cuanto a

decidir si su ejercicio sigue teniendo validez como psicoanálisis fuera de la técnica y del encuadre antes mencionado.

Pasando ahora más específicamente a las escisiones que se produjeron tanto en APM como en el CPM, se puede sostener que de las causas "necesarias" que influyeron, están en el centro tanto los desacuerdos respecto al programa de seminarios de formación, como la controversia en torno al reconocimiento y la aceptación como pares de los que forman en sus institutos.

En la APM, a pesar de las diferencias en las versiones recopiladas, está muy presente el hecho de que hay fuertes desacuerdos y conflictos entre los analistas didactas, determinados al parecer más que por desacuerdos teóricos - pues estos siempre existieron - por la disputa del monopolio de funciones y privilegios; que las estrategias de lucha utilizadas consistieron en "personalizar" los conflictos y apelar a la "patología" (supuestamente expresada por ejemplo en el alcoholismo de algunos) y la controversia que genera los cotos que se imponen para acceder a la categoría de didactas.

Resulta pues evidente que no hay regulaciones que operen para resolver los conflictos, que, efectivamente, la única salida que queda en ese caso y a esas alturas es la escisión o la ruptura. ¿A qué apelar cuando lo que está en juego es una competencia velada por ocupar puestos de poder? ¿cómo "comprobar" o no la "veracidad" de las acusaciones respecto a la "patología" de alguien? Además, como he dicho, también resulta una situación *sui géneris* la exigencia de someterse a una serie de entrevistas con la pretensión de establecer como criterio de admisión o de exclusión en una institución de enseñanza "la salud mental" de los candidatos. Y por si fuera poco, con respecto al último punto las siguientes afirmaciones respecto a la falta de "un confiable criterio de selección" para otorgar la categoría de didacta expresadas la ponencia del Dr. Antonio Santamaría ya mencionada: *"Esta carencia no nos es privativa. Ningún Instituto cuenta con ese armamentarium científico. La selección que aquí se ha hecho* (en la APM) *de las 3 Promociones de didácticos ha estado condicionada en parte por los vaivenes político-emocionales del momento histórico.*

La Primera Promoción nació a raíz de nuestra escisión societaria de los 70s, hecho que marcó el inicio de la moderna época de la A.P.M.

La Segunda Promoción, a la que yo pertenezco, se inició 5 años después, con serias dificultades de admisión [...] el grupo se graduó hasta 1978, es decir 3 años después de que se hubiesen iniciado las gestiones correspondientes. Por méritos curriculares personales se anexó al Dr. Francisco González Pineda a esta 2a. Promoción, que finalmente quedó constituida por 10 didácticos [...]

No podemos negar que estas Promociones se han abierto paso por sí solas. Por principio más parece haber sido una auto-selección que una selección verdaderamente juiciosa. ... . Y en honor a la verdad que no había otra alternativa. Sin embargo los resultados han hecho justicia a los medios. Ahora nos enorgullecemos de que los didácticos así graduados en su mayoría sean excelentes. Los errores son humanos y aquí todavía enmendables. Y por otra parte, constaté en Helsinki que en ninguno de los 60 y tantos Institutos de la I.P.A., se ha prescindido de los vínculos emocionales para la selección de didácticos. Son nexos consubstanciales a toda familia y en lo particular a la familia analítica.

Sin embargo, como bien plantea C. Castoriadis, así como la sociedad no es una familia ampliada y no puede ser ni pensada ni tratada a partir de un modelo de la familia, de igual forma la sociedad psicoanalítica no es una "familia" o una "reunión de familias" psicoanalíticas.

Por lo tanto, además de lo escurridizo del sentido que podría tener *los vaivenes político-emocionales,* que "en parte" condicionan la selección, resulta un abuso plantear como justificación que se trataría de *nexos consubstanciales a toda familia* la incidencia de los "vínculos emocionales" en la selección de didactas, pues de lo que se trata es de un cambio de escalas y por ende de diferencias substanciales en el registro de los elementos argumentativos.

En el CPM igualmente se juegan de manera contundente las diferencias y conflictos suscitados en torno al programa de seminarios, a las disputas entre sí de los miembros activos y a la no-aceptación como miembros activos de algunos de los analistas formados en su Instituto.

La primera escisión marcada por diferencias entre el Dr. Suárez y el Dr. Cardeña referidas a los criterios para determinar tanto la especificidad de los elementos teóricos pertinentes para el programa de formación como para considerar el tiempo y las condiciones requeridas para definir si los *formandos* estaban en condiciones de trabajar o no con pacientes. Es decir, el problema que estaba implicado era establecer en qué momento debía "iniciarse" la labor del analista en el ejercicio de la práctica con pacientes y qué elementos de formación teóricos y prácticas se requieren para ello.

El siguiente conflicto que deriva en la renuncia de algunos de los analistas argentinos que habían sido acogidos en el *Círculo* y aparentemente determinada por el empeño con que los analistas que dejaron el *Círculo* pretendían modificar los seminarios y asumir un programa de formación sustentado fundamentalmente en el estudio de la obra de Lacan.

Una tercera crisis que igualmente se relaciona con este interés por integrar el estudio de Lacan como un eje importante en el programa de seminarios pero que como constatamos, también estrechamente vinculada a la inconformidad y cuestionamientos que suscita la forma en que se aplican o no las regulaciones institucionales y los criterios (o la falta de criterios coherentes) que determinan estas situaciones.

En este tercer proceso de resquebrajamiento que se da en el CPM aparece un fenómeno que considero tan enigmático como revelador del papel absolutamente fundamental que tienen los lazos transferenciales que se juegan entre los miembros de estas instituciones y que nos lleva al problema respecto al régimen interpretativo que generan las articulaciones y pasajes que operan entre lo "subjetivo" o singular y lo institucional. Me refiero al hecho de intentar "borrar" la presencia que tuvo Angeles De la Mora, uno de los actores principales en este acontecimiento. Aunque en diferentes circunstancias y bajo otro contexto, no podemos dejar de pensar en que algo similar se produce en APM con respecto a Gustavo Quevedo y Frida Zmud. Sin embargo en este momento sólo cabe dejar planteado este fenómeno como un "síntoma" con repercusiones tanto institucionales como individuales y que valdría la pena de tomar en cuenta como un eje de investigación.

Finalmente la escisión que ocurre ya sin la presencia del Dr. Suárez, evidentemente marcada tanto por conflictos que venían arrastrándose desde tiempo atrás entre los miembros activos, como por el "rebote" que eso produce cuando se niega el ingreso como miembros activos de algunos analistas que el mismo CPM había formado en su instituto.

Por lo visto, a pesar de los intentos por conformar una institución "diferente", y de "neutralizar" ciertos "efectos institucionales", finalmente también en el *Círculo* se reproduce la temida estructura "jerárquica". Criticando la estructura de las "otras" instituciones psicoanalíticas, en el *Cuadernillo* sostienen: "*En este modelo el Instituto impone todo al candidato: condiciones de acceso, plan curricular, autorización para el ejercicio profesional, analista didacta y supervisión; su docilidad será premiada con la membresía, su crítica será "interpretada" y su insumisión eventual castigada con la expulsión. El candidato se encuentra ante la gravísima alternativa de recusar la institución en bloque (renunciando a la formación) o introyectarla en bloque (y reproducirla en su praxis)".*

Sin embargo, el CPM no puede escapar en su estructura a imponer condiciones de acceso, "proponer" y defender determinado plan curricular, incidir respecto de la "autorización" para el ejercicio profesional, y determinar - con toda la ambigüedad evidente que muestra- que "no cualquiera" ni "con cualquiera" puede hacer un análisis didáctico. Inclusive entre los miembros activos, no todos eran reconocidos como didactas, y este reconocimiento, definitivamente no pasaba por el cumplimiento de los "requisitos formales mínimos". Asimismo, si comparamos los derechos para ejercer las funciones de los analistas didactas en la APM con los de los miembros activos del CPM, las aparentes diferencias respecto a la estructura, - jerárquica en una y "horizontal" en otra -, se reducen de manera notable. A éstos analistas, llámense didactas o activos, corresponde "por derecho" ejercer las funciones, entre otras, de supervisores, docentes y analistas de los miembros de su instituto.

Finalmente, con todo lo expuesto hasta aquí, se puede afirmar que a pesar de que estas dos instituciones responden a concepciones y organización diferentes, reproducen la misma imposibilidad de resolver los conflictos generados en torno al problema de la autorización, a la falta de sustentos sólidos para "regular" y determinar "cómo se es "auténticamente" psicoanalista, o por qué no se es; de "reproducirse" y reproducir la "vía regia" que las caracteriza, es decir vía escisiones o rupturas; de "conjurar" el "Funesto Destino" con

el que Francois Roustang agudamente "sentencia" todos los intentos de institucionalizar la enseñanza del psicoanálisis.

Para este autor existe una imposibilidad de separar el psicoanálisis de la persona de Freud y "resolver" la relación transferencial que se establece entre Freud y sus discípulos, situación que plantea como determinante y fundamento causal del "Funesto Destino".

Asimismo Roustang ha de trazar y desarrollar algunos otros problemas igualmente importantes y que ciertamente han sido utilizados como referencia en este estudio, sin embargo lo que pretendo evidenciar en este momento es que en estas dos instituciones, en las que opera el mismo modelo "indispensable" en la formación de analistas, lo que se refleja es que detrás del mismo y de los reglamentos institucionales establecidos existe un cambio de registro, de escalas o de lógicas para fundamentar la imposición de unos u otros, cuando no un vacío teórico, y cada uno de los elementos que conforman toda esta serie de mecanismos de regulación, pueden ser considerados enunciados generales pero cuya aplicación como he tratado de mostrar, es esencialmente no especificable

CAPITULO V
ANÁLISIS

El panorama que nos ha brindado hasta ahora el desarrollo de la investigación me permite proponer en este capítulo algunas categorías de análisis para acotar mis reflexiones en función de los principales objetivos propuestos: realizar una descripción general del funcionamiento del campo en el que se insertó e institucionalizó el psicoanálisis en México y su particular repercusión en las regulaciones adoptadas en los institutos para la formación psicoanalítica.

Debo aclarar que las cuestiones teóricas que serán retomadas como referentes para ubicar las escalas con las que iré trabajando, están planteadas como un intento de circunscribirme a un enfoque fundamentalmente social y es en este sentido que, con el propósito de definir con mayor rigor los elementos conceptuales que voy a tomar en cuenta para trabajar los conceptos de **institución** y de **hecho social**, he optado por tomar para mis reflexiones algunos elementos fundamentales surgidos de la lectura Cornelius Castoriadis y de E. Durkheim respectivamente. Con respecto a los **mecanismos de regulación,** cabe señalar que además del recorte mencionado que busca privilegiar el análisis de aquellos factores que definen el funcionamiento de los institutos de formación, las reflexiones van a estar centradas en dos puntos: los requisitos de ingreso y el "dispositivo" propio de la formación: seminarios teóricos, supervisión y análisis de los candidatos.

1. La Institución

De manera muy general y de acuerdo con Cornelius Castoriadis, es posible comprender la institución como un proceso histórico que compromete en términos generales normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas.

Ahora bien, por norma habrá que entender una **regla** o criterio de juicio. La norma puede estar constituida por un caso concreto, un modelo o un ejemplo, siempre y cuando éstos puedan ser utilizados como criterio de juicio de los otros casos o de las cosas a las que el ejemplo o el modelo hacen referencia. Se distingue de la máxima por no ser sólo una regla de conducta, sino que puede ser regla o criterio de cualquier operación o actividad, y se distingue de la ley porque puede faltarle el carácter constrictivo de la ley misma, así, por ejemplo, una norma de la costumbre resulta ley cuando se hace coactiva mediante una sanción pública. Basándome en estas definiciones, puedo afirmar que la institución implica reglas y un modelo o ejemplo que valen como norma **sólo en caso de poder ser utilizados como criterio de juicio de los otros casos o de las cosas a las que el ejemplo o el modelo hacen referencia.**

Si estamos entendiendo que la institución son normas y la definición de norma esta articulada con el término de regla, una primera reflexión de estos conceptos, nos ofrece una caracterización general que habría que recobrar sobre el espectro de las concepciones de Castoriadis acerca de la dimensión conjuntista-identitaria y los aspectos que él distitngue como *legein* y *teukhein,*

fundamentales en la constitución de toda operación reguladora que incide en la genésis de lo social-histórico

La institución de la sociedad es institución del hacer social y del representar/decir social. En estos dos aspectos, comporta de modo ineliminable una dimensión identitario-conjuntista, que se manifiesta en el legein y en el teukhein El teukhein es la dimensión identitaria (ya sea que la denominemos funcional o instrumental) del hacer social; el legein es la dimensión identitaria del representar/decir social, que se presenta sobre todo en el lenguaje en tanto este último es también siempre y necesariamente código.

Tratando de ser coherentes con Castoriadis, podemos entender que el concepto de institución como "organización" comprende dos dimensiones pues el *legein* es la dimensión conjuntista-constituyente de conjuntos del representar/decir social, y el *teukhein* la dimensión conjuntista-constitutiva de conjuntos del hacer social, es la dimensión del hacer como socialmente instituido. Estas dos dimensiones por lo tanto definen modos de funcionamiento con respecto a las posibilidades de significación.

Si bien hay que tener presente el hecho de que en sus planteamientos Castoriadis va hacer hincapié y va a oponer a toda esta lógica el concepto de imaginario radical, formulándolo como una facultad que permite construir modos de significación diferentes, distintos modos de órdenes de existencia, que desbordan la denominada lógica conjuntista-identitaria, y que va a definir como significación magmatica, los aspectos que me interesa resaltar en este momento se apoyan más en algunos planteamientos que el autor desarrolla fundamentalmente sobre la lógica conjuntista-identitaria pues aunque igualmente incluye la articulación con la significación magmática, el punto que voy a tocar es el que se refiere al problema respecto a la producción de identidades, y si bien no pretendo desarrollarlo exhaustivamente pues desviaría la dirección de este trabajo, considero importante retomar algunos aspectos que el autor plantea respecto a las condiciones que debe tener el pensamiento para producir identidades pues como se ha dicho, esta es una de las cuestiones que atraviesan la problemática respecto a la Institución psicoanalítica.

Para Castoriadis, el acto de denominación tiene un carácter enigmático, pero reconoce que en este acto, esta introducida la noción de relación, es decir, nombrar introduce un campo de relaciones que permite identificar, clasificar, ordenar, etc., aunque insisto, no podemos perder de vista que para este autor, este principio de designación además de que funda toda identidad posible, es fundamentalmente, un trabajo imaginario.

Podemos afirmar entonces que, en general, todas las instituciones se encuentran conformadas por normas, valores, lenguaje, etc., sin embargo, en lo "particular" también podemos ver que hay una gran diversidad en cuanto a los "tipos" de institución existentes, mismas que podemos "distinguir" en tanto cada una de éstas, para ser considerada realmente como institución, habrá de constituir sus propias normas y apegarse a las mismas constituidas como propias. Es sobre la base de esto que podemos "saber" de qué hablamos cuando nos referimos a una institución de enseñanza, médica, científica, etc., es decir que la constitución de identidad tiene que ver con el universo de las normas y el campo de los saberes.

En esta red jerarquizada, y las pequeñas partes correspondientes del seudomundo identitario, se instauran - por cierto - dominios particulares, en cada uno de los cuales los esquemas de separación/reunión, en cuanto a... valer como... y valer para..., orden e iteración, etc., funcionan recibiendo y dando existencia a especificaciones particulares. (Así, las reglas de pertinencia sólo pueden cobrar realidad si en cada momento tienen un "contenido" específico, relativo al dominio en cuestión). Esta instauración, la instauración de la dimensión identitaria del hacer y del representar social, es inseparable de la red de instituciones, en el sentido amplio del término, en y por las cuales se desarrollan ese hacer y ese representar. Así, la institución del derecho es institución de "objetos" y de "relaciones" jurídicas, y no puede cobrar realidad si no es institución específica de un legein jurídico, pero lo mismo ocurre con la magia, la religión o el arte.

Tomando en cuenta lo anterior, si la identidad es instituida e instituida como regla y norma de identidad, el planteamiento de partida con respecto a la institución psicoanalítica es el hecho de que esta institución tendría que poseer un campo de regulación específico en el que estas normas,

lenguaje, herramientas, etc. adquieren un sentido particular. *Lo principal es que la institución misma sólo puede ser en tanto norma de identidad, de identidad de la institución misma sólo puede ser si ella misma es eso que ella misma decreta como obligatorio: identidad de la norma consigo misma, puesta por la norma para que pueda haber norma de identidad consigo mismo*.

Sin embargo, en la medida en que tratamos de ubicar dicha institución y más específicamente, la ubicación del psicoanalista en el terreno de las representaciones sociales, las líneas de demarcación y diferenciación parecen volverse difusas. ¿Cuál es la identidad de este personaje?, Al psicoanalista se le reconoce como un profesional, pero existe una gran confusión en cuanto al poder ubicar con claridad el ámbito en el que se asienta su función.

Es decir, al psicoanalista se le considera frecuentemente como médico, psiquiatra o psicólogo, y las preguntas más recurrentes son respecto a su función *¿Qué hace?, ¿Cura?, ¿Qué tipo de enfermedades?, ¿Platica con uno?, ¿Da consejos?* En realidad es considerablemente poca la gente que asiste al psicoanalista con la suficiente claridad al respecto - a no ser que se quiera formar ella misma como psicoanalista y entonces acude en primer lugar por tener que cubrir este requisito -, lo cual no considero que se deba a un problema de falta de información o de "cultura" como suele decirse. Todo esto es provocado - cuando menos en parte -, porque real y efectivamente no está clara la ubicación de esta disciplina, por más que sea ya parte del lenguaje cotidiano hablar de neurosis, histeria, inconsciente, sexualidad infantil, etc. Si además tomamos en cuenta que la difusión de todo este saber ha sido altamente comercializada y banalizada a través de la T.V., las revistas, algunos cursillos y "diplomados", etc., valdría la pena preguntarse si será uno de los factores que interviene en el tipo de construcción y procesos de construcción de identidad un tanto confusos, inherentes al proceso institucional del psicoanálisis.

Para intentar comprender con mayor claridad el motivo de esta situación en torno a la ambigua identidad del psicoanálisis voy a retomar a continuación algunos de los elementos vertidos en los capítulos anteriores, pero acotando las reflexiones a partir de la referencia que las categorías de análisis elegidas me permiten desarrollar y tratando de no perder de vista un cuestionamiento central: ¿existe alguna relación de esta situación y las causas que inciden o determinan las recurrentes escisiones que se producen en las instituciones psicoanalíticas?.

1.1 El psicoanálisis y la Institución Científica

Uno de los primeros elementos que considero hay que tomar en cuenta es el hecho de que, como vimos en el primer capítulo, a partir de los interrogantes y de los enigmas que representan las llamadas enfermedades mentales se abre una brecha en la que puede surgir e insertarse el psicoanálisis. Esto hace patente una característica muy singular que condiciona el ámbito y el dominio del saber psicoanalítico, pues al tiempo que éste se inserta institucionalmente en el terreno y la lógica de las ciencias naturales y más específicamente del discurso médico, dicha inserción estará desde el primer momento generando una tensión, pues determina el surgimiento de una otra lógica para comprender y tratar de explicar las enfermedades mentales sin poder, o quizá ni siquiera pretender renunciar a aquélla en la cual había nacido.

Sigmund Freud siempre se mantuvo preocupado con respecto a la ubicación del psicoanálisis en el terreno científico. Es de todos conocido que aspiraba a que algún día sus conocimientos fueran "comprobados" por la biología o que el avance de las ciencias permitiera dicha comprobación.

Sabemos que las investigaciones científicas del momento en el que Freud se desenvolvía, - el paradigma científico para los médicos de la época -, ya no alcanzaba para dar una explicación de las llamadas "enfermedades nerviosas" o "mentales". - baste recordar como ejemplo el enigma que representaba para los médicos las manifestaciones histéricas y más específicamente la histeria de conversión. La investigación de Freud se basaba en los modelos compartidos, sujetos a las mismas reglas y normas para la práctica científica.

Como nos recuerda C. Castoriadis, Ciencia quería decir entonces no solamente objetividad sino sobre todo exactitud, medición, experimentación, comprobación y precisión. Sin embargo, fue a partir de ese esquema, que Freud sentó las bases fundamentales para la creación de un nuevo modelo, en el que difícilmente era posible realizar lo anterior (exactitud, medición,

experimentación) y a partir del cual organizó por otros derroteros el estudio y la investigación respecto a las "enfermedades" mencionadas.

En este contexto, la psiquiatría aparece como producto "auténtico" en tanto que se apoya y se avala en el mismo paradigma científico. Se constituye como una especialidad de la medicina cuyo objeto es la enfermedad mental, mientras que el psicoanálisis nace apuntalado en este modelo, pero al mismo tiempo que lo cuestiona e incluso construye argumentos que lo contradicen, - así como un objeto propio que ya no va a ser la enfermedad mental, sino el inconsciente, - y por lo mismo es fuertemente atacado no puede desprenderse totalmente de él y "sufre" constantes acusaciones de ser "pura charlatanería".

Tomemos en cuenta además, que el nombre de Freud se había transformado en motivo de sensación y notoriedad para los psiquiatras y neurólogos alemanes, principalmente por sus teorizaciones acerca de la importancia de la sexualidad en la constitución del psiquismo. Él y sus partidarios eran considerados entonces por muchos de estos médicos como "perversos sexuales", sus teorías estaban perturbando hondamente a la comunidad y se le percibía como un peligro para la tranquilidad intelectual, especialmente en los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial.

Como pudimos darnos cuenta al recopilar información respecto de los antecedentes y orígenes de las instituciones psicoanalíticas en México, la mayoría de los médicos que se interesaron en un principio por el psicoanálisis así como los que posteriormente fundaron la APM lo hicieron también en función de su interés por las enfermedades mentales e iniciaron su acercamiento a partir de sus experiencias de ejercicio profesional en La Castañeda o en otros hospitales para alienados. No hay que olvidar que todavía no existía la especialidad en psiquiatría y los "centros de formación" eran este tipo de Hospitales. Es decir, al parecer La Castañeda no marca solo el origen de la práctica psiquiátrica en México sino paradójicamente, también del psicoanálisis. Fueron los Hospitales para alienados la puerta de entrada para la posterior institucionalización tanto de la psiquiatría como del psicoanálisis.

Los médicos que emigraron en busca de una educación oficialmente reconocida, si bien ya llevaban un particular interés por el psicoanálisis, mantenían como "objeto" el estudio sobre la enfermedad mental y su paradigma seguía siendo el de las Ciencias Naturales. Además, si bien el psicoanálisis ya había ganado terreno en los países en los que continuaron su formación, este terreno en realidad seguía perteneciendo a la medicina tanto en Estados Unidos como en Argentina, lo cual es digno de tomar en cuenta si pensamos que fue fundamentalmente de estos dos países que los médicos mexicanos recibieron influencia para establecer y definir criterios respecto al campo de inserción institucional del psicoanálisis. En Estados Unidos por ejemplo la psiquiatría dinámica fue rápidamente tomando la representación del psicoanálisis estadounidense y figura como una de las cuarenta formas de terapia psiquiátrica reconocidas por los sistemas de atención médica. En Argentina, a pesar de todas las luchas que se libraron al respecto, en mayo de 1954 fue publicada la Resolución 2282 sobre el ejercicio de la psicoterapia y el psicoanálisis en la que se indicaba que sólo los médicos estaban autorizados para estas prácticas.

Retomando los inicios sobre la institucionalización del psicoanálisis en México, no olvidemos que los primeros en regresar, habiéndose formado ya como psicoanalistas se insertaron nuevamente al Hospital General con la idea de crear un servicio de **psiquiatría** proyecto que no pudieron llevar a cabo, y que en tanto no aceptaron unirse al grupo de Fromm y en aquél momento no existía en México ninguna otra posibilidad de validarse institucionalmente como psicoanalistas, podemos suponer que su preocupación por obtenerlo fue uno de los principales acicates para fundar la APM con un marco de referencia científico.

Hemos visto que la APM se define en el artículo 5° de sus estatutos como una asociación de carácter científico y en el 6° plantea "*como institución científica, tiene el propósito de desarrollo continuo de investigaciones en el ámbito de su especialidad para lo cual se encuentra inscrita en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología".*

Por su lado el CPM si bien "define" de manera ambigua su concepción del psicoanálisis, también revela su necesidad de ubicarlo en el terreno de las ciencias sociales, y Armando Suárez lo consideraba abiertamente como una ciencia social.

Hay que señalar también que la Sociedad Psicoanalítica Mexicana, denominada posteriormente como Instituto Mexicano de Psicoanálisis (IMPAC) plantea en sus estatutos, como objeto de la institución el estudio específico del inconsciente "dentro de un espíritu de la mayor libertad científica". Sin embargo, es importante recordar que Fromm bautizó posteriormente de su llegada a México como *psicoanálisis humanista* a lo que supuestamente constituía una propuesta alternativa y "superior" en términos de "resultados" al psicoanálisis "ortodoxo", ya que esto produce un campo "teórico" de validación para que se lo ubique dentro del área de las "ciencias psicosociales". Víctor Saavedra nos señala al respecto *En la elaboración teórica del psicoanálisis que Fromm construye hay dos momentos histórico-teóricos en los que se centra en aspectos diferentes y define su orientación psicoanalítica. [...] El primer momento se produce en 1956 al publicar Sane society (Psicoanálisis de la sociedad contemporánea) donde preconiza el psicoanálisis humanista. [...]. Cabe observar que cuando plantea este enfoque, este apellido psicoanalítico, es cuando ha sido recién expulsado de la Asociación Psicoanalítica Internacional.*

No podemos menos que sorprendernos ante lo confuso de todos estos hechos: El *psicoanálisis humanista* es una ciencia "psicosocial"; la institucionalización de la formación se imparte por la División de Estudios Superiores de la Facultad de Medicina a través de su Departamento de Higiene Mental; la sede para los seminarios y conferencias es el Instituto Mexicano de Psicoanálisis A. C. (IMPAC), y los reconocimientos que se otorgan son un Diploma de especialización en psicoanálisis (sin "apellido"), o bien los títulos de Maestría o Doctorado en "Ciencias Médicas" (sic)

¿Cómo es posible que el estudio de una "Ciencia psicosocial" derive en un título en "Ciencias Médicas? Con todo esto parecería que la aspiración de poseer la categoría de *ciencia* que se pretende para el psicoanálisis, tiene más que ver con la "necesidad" de un aval que con intereses o preocupaciones teóricas. Retomemos nuevamente a Castoriadis: *...Expliquen, demuestren, justifiquen "racionalmente" y científicamente" lo que dicen y lo que hacen, he aquí la exigencia que la cultura y la realidad contemporáneas plantean constantemente a todos y la que, finalmente, los analistas "interiorizan"... Y es a esta exigencia a la que responden tanto las desviaciones positivistas y cientificistas del psicoanálisis (ya en el mismo Freud) como las cortinas de humo de la "estructura" y del "matema**".*

Aunque primero en el tiempo respecto a la institucionalización del psicoanálisis, he mencionado en último lugar al IMPAC pues posee además una característica que me permite deslizarme al siguiente apartado que me interesa abordar:

1.2 La Institución Universitaria

Como hemos visto, es precisamente la Facultad de Medicina de la UNAM el lugar de arribo del psicoanálisis a nuestro país. En ese entonces son todavía los médicos quienes detentan la hegemonía sobre este nuevo saber y los primeros en usufructuarlo.

Por un lado, y ya en términos de institucionalización del psicoanálisis, tenemos a Erich Fromm - quién, recordemos, no era médico y además por esto mismo había tenido graves conflictos como por ejemplo con el Instituto Norteamericano de Psicoanálisis - acogido y reconocido como un psicoanalista de renombre por la comunidad universitaria de médicos. Gracias a esto, como vimos, tiene su origen la formalización del psicoanálisis como una disciplina particular que se va a integrar en los programas de estudio, y dirigida por Fromm, se inicia la primera formación de psicoanalistas en México, que culminará con la conformación de una institución psicoanalítica paradójicamente insertada en los parámetros propios de la institución universitaria.

Según convenio suscrito entre el Instituto Mexicano de Psicoanálisis (IMPAC) y la División de Estudios Superiores de la Facultad de Medicina, quedó establecido que el Instituto imparte el curso de especialización en psicoanálisis bajo la supervisión académica y administrativa de la UNAM. De esta forma se produce una especie de hibridación respecto a los modos en que se van a definir los criterios de regulación institucional, pues además de todas las normas y regulaciones propias de la institución universitaria, se agregan los de análisis personal y supervisión "específicos" de la formación de analistas.

Esto implica que se van a entreverar dos tipos de lógicas institucionales; cada una de las cuales pretende conservar su especificidad y validarse una a través de la otra. Es decir, la Universidad se autoriza para formar analistas "autorizando" mediante el otorgamiento de títulos académicos la formación que se imparte en el IMPAC. Por su parte el IMPAC se autoriza como instituto de formación de analistas validándose a partir de la UNAM al someterse a su "supervisión académica y administrativa".

Tomando como referente la situación que se da en México entre las instituciones psicoanalíticas y la institución universitaria podemos observar que se ha ido incrementado la "oferta" de validar mediante títulos académicos la formación analítica. En la medida en que se ha incrementado la integración del psicoanálisis y los psicoanalistas en diversas instituciones y su participación en la sociedad, al parecer también se ha incrementado la necesidad de contar con algún documento que proporcione "legalmente" la posibilidad de una identidad profesional y es un hecho que las instituciones psicoanalíticas están cada vez más interesadas en adquirir este "recurso" de otorgar títulos con valor académico La APM, la AMPP y algunas otras (cada vez son más) con todo y las ambigüedades del caso, actualmente ofrecen también dichos títulos; el CPM tiene entre sus propósitos - o tenía - obtener la autorización para poder otorgarlos. Asimismo algunas universidades han instituido el "dispositivo psicoanalítico" y ofrecen dicha formación.

Conviene aclarar que los títulos que las instituciones psicoanalíticas otorgan es a través de acuerdos con alguna Universidad y no es de psicoanalista como tal sino que puede ser: maestría en teoría psicoanalítica, en psicoterapia general, etc. No existe una cédula profesional de psicoanalista.

1.3 La institución psicoanalítica

Uno de los primeros elementos que hay que tomar en cuenta respecto la estructura y organización de estas instituciones es que están conformadas en su mayoría cuando menos por tres "entidades": la que corresponde a lo que podríamos denominar como la institución en sí, conformada por los ya analistas; el instituto de formación o enseñanza, y la clínica. Cada una de estas, si bien organizada en torno al trabajo del psicoanálisis, con funciones y objetivos un tanto diferentes.

Situación que nos hace preguntarnos acerca de las posibles significaciones o implicaciones que esto pudiera tener, dado que podríamos llegar a pensar que en realidad se trata de cuando menos "tres instituciones en una", ya que las formas de organización y las normatividades que las rigen son diferentes entre sí, aun cuando el instituto o la clínica dependan o formen parte de la institución "en sí", cada una posee sus propios reglamentos. Pero esto es algo que simplemente quisiera dejar formulado y abierto como una problemática importante a tener en cuenta respecto a las particularidades de las instituciones psicoanalíticas.

Lo que sí voy a señalar, puesto que constituye uno de los ejes en este trabajo, es que los seminarios teóricos, la supervisión, y el análisis del candidato constituyen esta serie de **normas** y **reglas** que se supone y se sustenta como indispensable de cumplir para todo aquél que pretenda llegar a ser reconocido como psicoanalista y es adoptado como propio de los institutos de formación.

Asimismo, relacionado con esta normatividad que determina el curso de la formación la formación de analistas y la intención de la misma, encontramos de forma por demás recurrente la utilización del término legítimo a lo largo de toda la investigación. Lo que generalmente se pretende con esta denominación es otorgar el carácter de verdad, sin embargo, de acuerdo a la definición que encontré, el término legítimo esta circunscrito a la institución jurídica, significa conforme a las **leyes**, y cualquiera de sus derivados implica en su definición este ***conforme a las leyes*** e incluso, de manera directa en relación con el "estatus" de los hijos.

Esta situación nos remite por un lado a toda una vía utilizada para abordar la problemática de las escisiones y rupturas en la que el "análisis" gira alrededor del tema del "padre-fundador" y los herederos, lo cual si bien brinda un nivel importante de reflexión, no es pertinente desarrollar para los fines de esta investigación, y por otro lado, más de acuerdo con nuestro ámbito de reflexiones,

nos remite también a este aspecto sumamente incómodo para los que pretenden la "legitimación" - en términos de legalización jurídica- de la formación de psicoanalistas pues como ya adelantábamos, otra de las particularidades de esta institución -cuando menos esto es seguro en México - es que como tal, por sí misma, no está en posibilidades de ofrecer ningún reconocimiento legal como profesional. Los diplomas o reconocimientos que otorga son considerados "honoríficos" en muchos casos y válidos únicamente para la institución psicoanalítica que los proporciona, o si acaso, para la "filial" a la que pertenezcan; difícilmente pueden ser acogidos y reconocidos como psicoanalistas en instituciones que no tengan la misma filial, por más que se trate igualmente de instituciones psicoanalíticas.

Los sujetos que se forman como psicoanalistas, no cuentan tampoco con autorización para ejercer en otro tipo de instituciones o en otros países a menos que por ejemplo sean médicos. Tal fue el caso de muchos analistas europeos que como consecuencia de la II Guerra Mundial emigraron a otros países en los que paradójicamente se les exigía no el volver a repetir la formación psicoanalítica, sino la médica o la especialidad en psiquiatría.

Por lo tanto, y dado que como veíamos en el apartado anterior, legalmente no tiene un estatuto propio, se da el hecho de que para poder ejercer como psicoanalista o bien se lo hace "clandestinamente", o bien se lo hace "protegido" bajo la tutela de alguna otra disciplina que puede "prestarle" su cédula profesional.

La ubicación legal para las instituciones psicoanalíticas que existen en México es como Asociación Civil, aunque en los estatutos de las mismas, aparece como finalidad la transmisión y enseñanza del psicoanálisis. No están ubicadas como instituciones de enseñanza, lo cual también me parece que les permite la ambigüedad suficiente para definirse como "no lucrativas" e imponer "libremente" las cuotas por la enseñanza que ofrecen, con la supuesta finalidad de "sostener" la institución.

Un punto interesante, digno de ser señalado es que si tomamos en cuenta que además del costo de las inscripciones, de los seminarios y de las supervisiones, el del análisis que es indispensable y se exige que tenga una frecuencia de cuando menos dos consultas a la semana (cuyo costo puede variar aproximadamente entre $200.00 y $400.00 la consulta - depende del analista- y no entra en la contabilidad de la institución), no podemos menos que pensar que dependiendo de la institución elegida puede llegar a ser considerada como una de las "profesiones" más caras en nuestro país.

Hasta aquí hemos abordado de manera general algunos puntos que considero importantes para la comprensión del ámbito institucional en el que surge y se inserta el psicoanálisis así como algunas particularidades de las instituciones psicoanalíticas. Ahora las reflexiones estarán referidas de manera más específica a la institucionalización del psicoanálisis.

Cabe señalar que si bien voy a retomar algunos planteamientos teóricos desarrollados por E. Durkheim para pensar la institucionalización del psicoanálisis como un hecho social, es posible enmarcar esta problemática en los planteamientos de C. Castoriadis respecto a lo que denomina como la visión económico-funcional de la institución. *La visión corriente de la institución que llamaremos económico-funcional, es la que pretende explicar tanto la existencia de la institución como sus características por la función que la institución cumple en la sociedad y las circunstancias dadas, por su papel en la economía de conjunto de la vida social.* Asimismo, aunque para Castoriadis las instituciones no se reducen a lo simbólico, afirma categórico que no pueden existir más que en lo simbólico. Entender la institucionalización del psicoanálisis como un hecho social se acerca con mucho a lo que Castoriadis denomina la institución del *teukhein*

2 - La institucionalización del psicoanálisis como Hecho Social

Siguiendo a Durkheim, podríamos afirmar que es factible considerar el proyecto de la formación de analistas como un "hecho social" en el sentido que le imprime este autor: *"Afirmamos que son maneras de hacer o de pensar, reconocibles por la particularidad de que son susceptibles de ejercer una influencia coercitiva sobre las conciencias particulares*" En la institución psicoanalítica, la oferta de formación de analistas implica tanto maneras de hacer como de pensar determinadas

no sólo por la teoría, sino también por ciertas representaciones sociales, o representaciones colectivas. No se trata de como tal o cual sujeto se representa individualmente esta institución, o el asunto de la formación de analistas, sino que atañe a la concepción que de esto se ha construido socialmente.

Cabe señalar que para Durkheim la esencia del hecho social, es que estas maneras de hacer o de pensar, tienen una realidad independiente de la de los individuos, y si bien éstos intervienen en su génesis, las representaciones colectivas que sobre esto se constituyen, implican una síntesis en la que entran una pluralidad de conciencias, produciendo determinadas maneras de obrar y determinados juicios que quedan instituidos y que no dependen ya de la voluntad individual.

Si la función de un hecho social ha de ser forzosamente social como nos dice Durkheim, es decir, consistir en la producción de efectos socialmente útiles; con respecto a la institucionalización del psicoanálisis, podríamos aplicar la siguiente regla por él formulada: La función de un hecho social debe buscarse siempre en la relación que sostiene con algún fin social, dado lo cual, podemos decir que la función de las instituciones de formación de analistas está en relación con el fin social de validar el ejercicio del psicoanálisis. Por tanto, la referencia a lo institucional, estará sobre la base del establecimiento de regulaciones que sirven no sólo para normar este proceder sino también para validarlo.

En este sentido es importante destacar que la creación de la primera Institución Psicoanalítica Internacional responde a la necesidad de "proteger" al psicoanálisis de los "boicot" de que eran objeto los médicos e institutos que lo practicaban así como de ser utilizado "indebidamente". Es decir, de establecer criterios de "autenticidad": "*se requeriría de un centro capaz de emitir esta declaración: "El análisis nada tiene que ver con todo ese disparate, eso no es el psicoanálisis".* Asimismo quedó establecido como fin de la Asociación *"Cultivar y promover la ciencia psicoanalítica fundada por Freud en su condición de psicología pura y en su aplicación a la medicina y a las ciencias del espíritu; alentar el apoyo recíproco entre sus miembros en todos los esfuerzos por adquirir y difundir conocimientos psicoanalíticos".*

De lo que se trata entonces es de establecer una legislación para "proteger" la autenticidad del psicoanálisis, de construir criterios y producir un campo de validez para determinar los enunciados de verdad del psicoanálisis.

Sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos realizados desde la creación del la API (Asociación Psicoanalítica Internacional) por construir este campo de validez mencionado, hay una disputa permanente en torno a los criterios que garanticen la "autenticidad" de los psicoanalistas y es casi un acuerdo general la afirmación de que es en torno a la formación de estos que se cristalizan las tensiones y los desacuerdos más graves. Ya el mismo Freud en 1914 opinaba que son las dificultades surgidas a propósito de la enseñanza del psicoanálisis las responsables de las disensiones de los analistas*.*

De acuerdo con E. Roudinesco el proceso de institucionalización del psicoanálisis comprende, cuatro etapas principales. *De 1902 a 1906, es el reino de la horda salvaje. De 1906 a 1912, asistimos a una expansión de la doctrina freudiana en el extranjero, que se acompaña con una profesionalización de la práctica analítica cada vez más importante. .... En el período que va de 1912 a 1927 se desarrolla un mecanismo de doble poder. La IPA continúa su trabajo "unificador", en medio de disensiones, de exclusiones y de partidas, mientras que el comité dirige en secreto los asuntos del movimiento. ..La cuarta etapa va de 1926 a 1939 y conoce la disolución del comité (1927) y el final del reino de las "élites" sobre las "masas'. la línea 'liberal' triunfa contra la línea "dogmática". La caída del poder del comité tiene por consecuencia una profesionalización completa del oficio, adquirida en el congreso de Bad Hombourg, en 1926, con la obligación de la cura con fines didácticos impuesta a los analistas. Esta fecha marca el advenimiento del "psicoanálisis moderno" tal y como lo conocemos hoy, con sus sociedades rivales, sus ritos de formación, su burocracia, sus filiaciones transferenciales organizadas, su cultura de ejecutivos y jefezuelos, etc.* Para la autora, este último período es capital pues marca un momento en que la legalización del oficio de analista está a punto de convertirse en el hecho dominante de la organización internacional del movimiento.

Es este último período - durante los años que siguen a la II Guerra Mundial -, en el que se inserta igualmente la búsqueda de los médicos mexicanos interesados en el psicoanálisis por una formación institucional "seria", momento en el que en palabras de E. Roudinesco *el movimiento psicoanalítico se encuentra confrontado con el mismo problema que el magnetismo un siglo antes: el charlatanismo. ¿Habrá que reservar el derecho a practicar la cura solamente a los médicos o por el contrario se puede hacer extensivo a los que no lo son?*

Podemos afirmar con los elementos que tenemos, que en toda esta problemática esta en juego una especie de lucha que atañe al problema de la autenticidad y que se puede expresar en términos de interrogación ¿quiénes son o no son los "verdaderos" psicoanalistas? Lo cual obliga a la apertura de otra pregunta ¿cómo se es "verdaderamente psicoanalista", o por qué no se es?. Interrogantes que no pretendo responder en esta investigación puesto que la finalidad de la misma se vería desviada pero que por sí mismos pueden darnos algunos elementos para pensar un problema central: ¿existe relación entre las escisiones que se producen frecuentemente en las instituciones psicoanalíticas y los mecanismos de regulación establecidos en éstas?.

3 - Mecanismos de Regulación

En primer lugar voy a considerar como un hecho el que los mecanismos de regulación instituidos para la formación de analistas están directamente relacionados con el asunto de la autorización, pues este hecho responde a la pretensión de que una vez cubiertos los requisitos, reglas y normas establecidos, permitirán a los candidatos obtener el reconocimiento de ser psicoanalista.

Estos mecanismos adquieren pues un sentido particular en la medida en que se pretende determinar con ellos los criterios de validación para definir quién es, y quién no es psicoanalista, es decir, operan también como mecanismos de exclusión. Esto es importante pues por lo que hemos visto es justamente esta situación de "exclusión" generada por los mecanismos señalados, uno de los móviles determinantes en las escisiones entre los psicoanalistas.

Por todo lo anterior encuentro una serie de articulaciones entre los mecanismos establecidos y el problema de las escisiones, y en virtud de la reflexión previa planteo a continuación algunas reflexiones en torno de aquellos mecanismos que considero fundamentales. No obstante, es preciso no perder de vista que existen otros, también sumamente importantes pero que no siempre son explícitos y operan bajo una modalidad de acuerdo implícito, dejando así su marca, como podremos ver más adelante cuando abordemos el tema del requisito de las entrevistas.

3.1 Requisitos de ingreso

Los requisitos impuestos en las instituciones son el primer filtro establecido para determinar las condiciones de ingreso a la formación de analistas. El lograr establecer estas condiciones que habrán de imponerse para tener "el derecho" a formarse como psicoanalista y definir los criterios que las sustenten es algo que ha tenido mucho peso en los conflictos institucionales pues lleva el germen de cuando menos dos de los principales puntos de tensión respecto a la formación de analistas. Uno tiene que ver con el asunto de la formación previa, el otro - aunque frecuentemente de manera velada - con las condiciones de "salud" o "estructura psíquica" del candidato.

El primer punto implica establecer los parámetros capaces de que definir a "quién y por qué" corresponde el "derecho" para formarse como psicoanalista. Éste problema surgió con el nacimiento mismo de esta institución y ha sido el eterno conflicto generado en primer lugar por la discusión en torno a si es condición o no la formación médica o incluso la especialidad en psiquiatría para contar con los elementos supuestamente necesarios de acceso a este "nuevo" saber.

La mayor parte de las instituciones que están afiliadas a la Internacional e incluso algunas que no lo están, limitan el ingreso a los médicos, incluyendo a la APM, misma que como vimos, abre sus puertas a otros profesionistas a condición de cursar la maestría que instituyen.

En el IMPAC resulta impresionante el hecho de que E. Fromm, a pesar de todas las exclusiones que sufrió él mismo de las instituciones psicoanalíticas por no haber sido médico, acepte crear una institución en la que el ingreso este absolutamente abierto para los médicos y sean aceptados "un número limitado de Doctores en psicología". Aunque hay que señalar que esto no significa que sea incomprensible, es incluso obvio que de lo que se trata es de conservar el lugar que la comunidad médica universitaria le había otorgado. Las posibilidades que tuvo de participar en diferentes ámbitos institucionales, y de difundir el psicoanálisis - por más que lo denominara "humanista" - se debió en gran parte a los puestos hegemónicos que ocupaban muchos de sus partidarios.

Podemos ver mediante la elucidación de estos requisitos, que las tensiones principales están referidas a la falta de acuerdo para establecer el campo al que pertenece "verdaderamente" el psicoanálisis y que las batallas más agudas para romper el cerco impuesto por los médicos, han sido realizadas fundamentalmente por los psicólogos. Aunque no podemos dejar de lado que, las discusiones en torno a los límites para establecer hasta dónde y basándose en qué parámetros, una práctica es o deja de ser psicoanálisis es igualmente un punto álgido que ha incidido en las luchas institucionales.

Esto lo podemos ver reflejado tomando dos ejemplos: la AMPP, con todo y las ambivalencias del caso, logra obtener para los psicólogos la posibilidad de formarse institucionalmente como psicoanalistas, y la AMPAG, que conforma una institución para validar el psicoanálisis de grupo. En los dos casos se trata de defender o de rebatir la pertenencia del psicoanálisis a un determinado campo.

El CPM por su parte aparentemente "resuelve" el problema del campo al que debe pertenecer la formación previa que requiere a los candidatos "sin discusiones": abre sus puertas a todos aquellos que cuenten con un título de Licenciatura.

Con respecto al segundo punto, es decir, las condiciones de "salud" o "estructura psíquica" del candidato esta el articulado el requisito de las entrevistas.

Freud mantuvo siempre una postura respecto al primer punto, que fue la de negarse a reservar para los médicos el derecho a formarse y a ejercer como psicoanalistas. Insistía reiteradamente en que ser médico no era una condición indispensable, e incluso podía llegar a ser un obstáculo para la comprensión y formación en este nuevo saber.

Sin embargo, él mismo nunca dejó de utilizar términos importados de la medicina, tan importantes como los de enfermedad, paciente, consulta, etc., que se siguen utilizando sin que medie una posible redefinición "regular" de estos conceptos. Con esto me refiero a que se habla mucho por ejemplo de "salud mental", pero la definición de salud no es regular, quiero decir no es la misma para todas las escuelas, tendencias o instituciones psicoanalíticas. Si se menciona la salud es como contraparte de la enfermedad, pero entonces ¿Cuál es para el psicoanálisis la definición de enfermedad? ¿Sufrimiento psíquico es sinónimo de enfermedad? ¿Salud es sinónimo de "felicidad"? ¿La supuesta enfermedad esta en la "mente"? ¿Cómo es definida entonces la mente?: ¿Potencia intelectual del alma? ¿Designio? ¿Pensamiento; propósito; voluntad, inteligencia, memoria?

Algunas instituciones que pertenecen indiscutiblemente a este campo desechan el requisito de la formación médica pero la mayoría -si no es que todas- sostienen el de las entrevistas iniciales, mismas que responden al tipo de mecanismos que mencionamos arriba. Son regulaciones que se constituyen de manera implícita, silenciosa, y aunque patente para todo el mundo, difícilmente expresables ni explicitables en los términos del vínculo institucional mismo. Es decir, operan como entrevistas de diagnóstico a pesar de que no se haga explícito ni se asuman como tal. Así, "aparece" esta especie de acuerdo implícito entre los entrevistadores que toman las decisiones, pues los "entrevistados" que resultan rechazados, lo son sobre la base de normas institucionales no explícitas ni suscritas "oficialmente", como puede ser el hecho de que en algunas instituciones no se admitan homosexuales o sujetos con X "patología". Para empezar, lo más frecuente es que ni siquiera se dice abiertamente a los candidatos lo que se pretende "evaluar" con este tipo de entrevistas y de todas las instituciones que obtuve este tipo de información mucho menos se dan a la luz los "resultados" diagnósticos. Esta situación acontece actualmente de esta forma, pero

tampoco hay que olvidar que en sus inicios, tanto en la APM como en el IMPAC incluso se aplicaba toda una batería de pruebas "psicométricas" a los candidatos.

Ninguna de las instituciones que fueron investigadas logra desprenderse de esta especie de repetición. Resulta muy sintomático el que sea precisamente la intención de las entrevistas iniciales lo que frecuentemente aparece solo veladamente. Quedan al nivel de argumento para las resoluciones tomadas en las juntas de los "directivos" para la aceptación o rechazo de los candidatos, y/o van a parar a los archivos "privados" de la institución.

De hecho no es extraño ni exclusivo de las instituciones psicoanalíticas el que se impongan ciertos requisitos de ingreso como el de las entrevistas - mismo que es muy socorrido para la "selección" de personal. Sin embargo, no deja de resultar perturbador el que una de las "condiciones" para formarse como psicoanalista apunte precisamente a la necesidad de evaluar la "salud" mental y al mismo tiempo exista una absoluta falta de acuerdo en este terreno.

Lo que pone en evidencia este breve esbozo de momentos de tensión en la regulación es la imposibilidad de las instituciones - y de los psicoanalistas - de llegar a ciertos acuerdos mínimos para establecer criterios propios para redefinir teóricamente los términos que utilizan importados de otras disciplinas, restándole importancia a la trascendencia que tiene que las instituciones psicoanalíticas los apliquen y utilicen como fundamento para definir sus regulaciones.

3.2 "Dispositivo" o Mecanismo de Formación Psicoanalítica.

Como hemos visto, en este tipo de instituciones se han establecido una serie de **requisitos** - mismos que pueden variar de acuerdo a la postura y formación de sus fundadores y en ocasiones de sus miembros. Asimismo, también ha creado **un mecanismo** con el supuesto y finalidad de garantizar una formación psicoanalítica "adecuada". Este mecanismo, que aparentemente es característico y propio de y para la formación de analistas es también denominado como *dispositivo de formación* y, como ya hemos dicho, consiste en: 1. programa de seminarios teóricos, 2.- análisis del candidato y 3.-supervisión.

Establecer este dispositivo como específico de la formación de psicoanalistas y adoptarlo por las instituciones psicoanalíticas, pertenezcan o no a la Internacional apunta nuevamente a esta permanente necesidad de establecer un marco de validación en torno del psicoanálisis, en este caso por y para los institutos de formación, sin embargo, reflexionemos detenidamente al respecto.

Como hemos podido tener oportunidad de ver, ninguna de las instituciones psicoanalíticas coincide en este modelo más allá de la forma, en el ámbito de contenido es un hecho que están marcadas por grandes diferencias.

1. - Programas de seminarios. En cada una de las instituciones psicoanalíticas que existen, los ejes teóricos son diferentes, incluso en tiempos (de 2 a 5 años con frecuencias diversas). Algunas - la mayoría en realidad -, se ubican como pertenecientes a determinadas "Escuelas" o corrientes y por lo tanto retoman como eje la obra de algún autor específico, o una supuesta postura (S. Freud, Melanie Klein, J. Lacan, E. Fromm, "teóricos del Yo"), y algunas otras pretenden abarcar indistintamente el estudio de estas diferentes corrientes o escuelas (APM, AMPAG, IMPAC) pero en estos casos observamos con mucha frecuencia que se crean subgrupos al interior de estas instituciones, mismos que la mantienen en una tensión permanente y que en algunos casos pueden llegar hasta la separación como ocurrió en el caso del CPM cuando se suscitó toda la lucha en torno de la voluntad de imponer como eje la obra de Lacan en los programas de seminarios.

En general estas diferencias determinan un funcionamiento institucional por demás llamativo ya que el sostener que se pertenece a determinada Escuela o corriente parecería bastar para que los analistas cuenten con argumentos suficientes para cerrar sobre sí misma la institución a la que se afilian (o sobre su "Escuela") y tener poca disponibilidad al diálogo con analistas miembros de instituciones que adhieran a posturas distintas.

2. - Supervisión. Este punto sobre la supervisión de los candidatos a analistas es también bastante complejo. A la supervisión también suele llamársele "control", y esto ha suscitado diferentes opiniones respecto al sentido que tiene darle tal denominación, pues a diferencia del primer término que significa "revisar un trabajo" (con todas las ambigüedades que pueda implicar tal revisión), el control tiene un sentido que implica un dominio. ¿Qué es lo que se "domina"? ¿Al supervisando para dirigir su trabajo?, ¿La dirección de la cura? ¿Se trata entonces de controlar, es decir, de dirigir un análisis por interpósita persona? Este es un problema sumamente álgido, sobre todo si tomamos en cuenta que se parte de varios supuestos con respecto a lo que implica la situación analítica como por ejemplo el que "por principio" se trabaja fundamentalmente con la transferencia del paciente, y en este proceso, entra en juego la contratransferencia del analista conceptos igualmente difíciles de asir.

Retomemos las definiciones que dan J. Laplanche y J.B. Pontalis en su *Diccionario de Psicoanálisis*:

Leemos ahí:

Transferencia.- "Designa en psicoanálisis, el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos, dentro de un determinado tipo de relación establecida con ellos y, de un modo especial, dentro de la relación analítica. [...] La transferencia se reconoce clásicamente como el terreno en el que se desarrolla la problemática de una cura psicoanalítica, caracterizándose ésta por la instauración, modalidades, interpretación y resolución de la transferencia. [...] Si se encuentra una especial dificultad en proponer una definición de transferencia, se debe a que este término ha adquirido, para muchos autores, una extensión muy amplia, llegando a designar el conjunto de los fenómenos que constituyen la relación del paciente con el psicoanalista, por lo cual comporta, mucho más que cualquier otro término, el conjunto de las concepciones de cada analista acerca de la cura, su objeto, su dinámica, su táctica, sus metas, etc."

Contratransferencia.- "Conjunto de las reacciones **inconscientes** del analista frente a la persona del analizado y, especialmente, frente a la transferencia de éste. ... En ésta Freud ve el resultado de la "influencia del enfermo sobre los sentimientos inconscientes del médico" y subraya que "ningún analista va más allá de lo que le permiten sus propios complejos y resistencias internas", lo cual tiene como corolario la necesidad del analista de someterse él mismo a un análisis personal."

No voy a entrar a la discusión sobre estas definiciones ni a pensar el problema desde un marco teórico propio del psicoanálisis. Retomo estas nociones para plantear simplemente que si esto es así, entonces una de las conclusiones "lógicas" es la de que la supervisión puede ser entendida como un proceso en el que se supone que el analista supervisor estaría en posibilidades de "escuchar" lo que el analista supervisando pudiera dejar de hacer por sus propios conflictos inconscientes pues aunque parezca una perogrullada, no olvidemos que "la escucha" es otra de las herramientas indispensables del análisis. (Aunque actualmente ya se puede "escuchar" y analizar por carta, probablemente hasta por internet).

¿Cuáles son entonces los lugares que ocupan estos dos personajes en la supervisión? ¿El supervisor esta en función de maestro o de analista frente al supervisando?. Lo planteo pues hay modalidades en las que los supervisores interpretan a los supervisandos como si ellos mismos estuvieran frente a un paciente y no frente al candidato a analista, algunos otros le señalan lo que debería trabajar en su análisis y otros incluso dan indicaciones de las interpretaciones que deberá hacer a su paciente.

Lo dejo abierto como un tema importante cuyo análisis deberá proseguirse y ahondarse en futuros trabajos. Solo me resta finalizar este punto con una última observación. A diferencia de la medicina por ejemplo, - en la que también hay todo un "entrenamiento clínico supervisado"-, los diagnósticos y procedimientos para la cura no suelen ser muy distintos entre un médico supervisor y otro para un mismo caso; en la supervisión psicoanalítica los "resultados" pueden ser sumamente variables pues respecto de un mismo caso, tanto el "diagnóstico" como los momentos y la forma "pertinentes" de intervención pueden llegar a variar enormemente entre un supervisor y otro, incluso si pertenecen a la misma institución o "Escuela".

3. - Análisis del candidato. El punto del análisis personal o didáctico instituido como parte de este dispositivo es, en opinión de una gran mayoría de psicoanalistas, todavía más conflictivo que los anteriores y su análisis nos lleva a terrenos sumamente resbaladizos y obscuros, empezando porque tampoco aquí existe un acuerdo respecto al sentido que esto tiene ni a establecer claramente la supuesta diferencia que existe entre el análisis "personal" del "didáctico".

Piera Aulagnier plantea al respecto: "Agreguemos que si se ha criticado, con razón, el uso que a veces se hace del adjetivo "personal" para diferenciar el análisis propiamente dicho* del análisis didáctico (y dado que todo análisis es personal en el más alto grado), el adjetivo "didáctico", tomado en su sentido literal, plantea el problema de saber si todo análisis no supone necesariamente una dimensión didáctica".

De acuerdo con la definición de didáctico, un analista didacta sería aquél que tiene el arte de enseñar. Sin embargo habría que retomar la pregunta y los cuestionamientos que se hacen de esto. ¿Cómo se determina si un analista posee o no "el arte de enseñar"? ¿Qué es lo que enseña?

Del lado del "candidato", se plantea que para llegar a ser analista no basta con saber la teoría, es decir, tener el saber **sobre** el inconsciente, sino que es indispensable tener la experiencia del análisis (y por esto mismo en algunas instituciones se justifica el imponer como requisito de ingreso haber estado previamente en análisis y en otras se "impone" en cuanto el candidato va a iniciar la supervisión; es decir que no debe empezar a tener "pacientes" si no está ya él mismo en análisis). Se supone que sólo así podrá tener acceso al saber **"del"** inconsciente, indispensable para **"ser"** analista. Al mismo tiempo, algunos psicoanalistas, afirman que el saber del inconsciente es intransmisible. Entonces un analista didacta debe enseñar al candidato el saber **del** inconsciente; el "objeto" de la enseñanza es el saber **del** inconsciente, pero, enseña algo que es intransmisible ¿?. Planteado así, todo este problema parece contener más que nada una serie de galimatías psicoanalíticas.

Retomemos nuevamente otra cita de Piera Aulagnier: "El análisis en tanto praxis parece haberse dejado atrapar desde su origen en un dilema o, por el contrario, haber tratado de refutarlo sin más resultado que el de caer en otra trampa igualmente peligrosa. El análisis se plantea en estos dos términos:

- el psicoanálisis concebido ante todo como terapéutica, y
- el psicoanálisis concebido como una gestión particular cuyo único objetivo sería la adquisición de un cierto saber sobre el funcionamiento psíquico."

¿Cuál podría ser entonces el sentido del análisis del candidato retomando estas dos opciones que afirma la autora?. ¿Es posible prescribir un análisis poniendo el acento en la enseñanza del inconsciente como finalidad? O bien, si todo análisis es terapéutico, y "por definición" didáctico, en la medida en que implica una experiencia que permite tener acceso al saber del inconsciente, queda aún menos clara la necesidad de establecer diferencias.

Ahora bien, del lado del analista didacta existen cuando menos dos vías abiertas que plantean las instituciones en general para establecer ciertos criterios que utilizan para otorgar dicho reconocimiento. Uno más o menos formal, el otro lleno de términos cuyo sentido y significado puede ser altamente subjetivo.

Como vimos más arriba, en la APM existe incluso un programa para formar analistas didactas, pero al mismo tiempo ya tuvimos oportunidad de leer todas las otras "condiciones" que se requieren para llegar a este "nivel". En el CPM pudimos constatar que también hay una parte formal de reconocimiento y otra parte bastante más difícil de asir - lo cual no implica que la formal sea "sencilla"- "haber dado pruebas de su capacidad de cuestionamiento del saber y la práctica analíticas".

Asimismo hay que señalar que en la APM el análisis didáctico, es aquél que se realiza con un analista didacta (sic) reconocido por la institución. Por supuesto existe una lista que amablemente se proporciona a los candidatos. En el CPM, es análisis didáctico "aquél en el que el analizando

analiza su deseo de ser analista", aunque por supuesto también existe una lista, en este caso, - supongo que en aras de la coherencia con lo anterior - de analistas a los que se puede acudir en caso necesario pero que no son reconocidos necesariamente como didácticos (tampoco necesariamente miembros del CPM), pero igualmente es un hecho que no todos los que son reconocidos como didactas, tienen cubiertas las condiciones "formales" establecidas. Sé además, por información directa y confiable de un miembro connotado del CPM que en esa institución circulaba una lista "secreta" de los que eran considerados didactas, misma que todos los miembros activos conocían.

Es evidente que ante toda esta gama de divergencias en torno a este punto neurálgico - del cual sólo hemos abierto una pequeña rendija para tratar de iluminarlo - se juegan situaciones sumamente arbitrarias pues tomando nuevamente como ejemplo la APM, no basta con cubrir la parte "formal" para adquirir dicho reconocimiento, ya que la decisión final va a recaer en el grupo de los didactas y va a depender de criterios sumamente obscuros o delicados, como puede ser el tachar a alguien de "enfermo" (recordemos los casos de Avelino G., y Gustavo Quevedo) con cualquiera de las categorías que suelen usarse para el caso, o bien recurrir a los términos como "madurez", "capacidad de sublimación", "integridad moral", etc. para decidir la no admisión, o la expulsión "argumentando" que no poseen tales "características".

Respecto de los problemas que ha acarreado este punto en el ámbito de las instituciones existe una gran cantidad de material para trabajar, sobre todo la institución creada por J. Lacan y lo que fue denominado como "el pase" ha dado ejemplos de sobra, sin embargo como abordar este tema sobre "el pase" y las singularidades de las instituciones "lacanianas" desbordaría las pretensiones de esta investigación únicamente lo dejo mencionado.

Considero que todo lo anterior remite de alguna manera a una situación muy particular respecto de lo que implica la definición misma del psicoanálisis y que encontramos desde sus orígenes. En 1922 Freud lo define: *"Psicoanálisis es el nombre de un procedimiento que sirve para indagar los procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica".*

Es decir, el psicoanálisis articula la investigación del inconsciente, la intervención terapéutica y la sistematización conceptual y es desde esta perspectiva que parece sustentarse el dispositivo para formarse como analista, sin embargo, esto no implica que "deba" ser necesariamente en una institución.

Asimismo, hay que recordar que Freud también establece los elementos teóricos construidos a partir de sus propias investigaciones que transformaron al método catártico en el psicoanálisis: la doctrina de la represión y de la resistencia, la introducción de la sexualidad infantil, y la interpretación y el uso de los sueños para el reconocimiento de lo inconsciente y que es a partir de esto que va determinar a quién corresponde el "derecho" de reconocerse como psicoanalista: *"Es lícito decir, pues, que la teoría psicoanalítica es un intento por comprender dos experiencias que, de modo llamativo e inesperado, se obtienen en los ensayos por reconducir a sus fuentes biográficas los síntomas patológicos de un neurótico: el hecho de la transferencia y el de la resistencia.* ***Cualquier línea de investigación que admita estos dos hechos y los tome como punto de partida de su trabajo tiene derecho a llamarse psicoanálisis, aunque llegue a resultados diversos de los míos.*** *Pero el que aborde otros aspectos del problema y se aparte de estas dos premisas difícilmente podrá sustraerse a la acusación de ser un usurpador que busca mimetizarse, si es que porfía en llamarse psicoanalista. [...] la doctrina de la represión es una conquista del trabajo psicoanalítico, ganada de manera legítima como decantación teórica de innumerables experiencias. ...Una conquista de igual valor, aunque de época muy posterior, es la introducción de la sexualidad infantil de la cual ni se habló en los primeros años de tanteos en la investigación mediante el análisis".*

Basándome en lo anterior, considero que parecería una conclusión obvia que tampoco se requeriría de manera indispensable de una institución para "ser" psicoanalista, pero no podemos olvidar que ya también algunas de éstas han lanzado sus propias sentencias al respecto. *"Los*

médicos y el público en general tienen la tendencia a usar el término psicoanálisis en un sentido demasiado amplio y poco definido. Este término sólo puede ser aplicado legítimamente al método desarrollado por Freud y a las teorías derivadas del uso de este método; por lo tanto un psicoanalista es la persona que usa la técnica de Freud; y cualquiera que no la use no deberá llamarse psicoanalista. De acuerdo con esta definición y con el propósito de evitar confusiones, el término "psicoanalista" está reservado a los miembros de la Asociación Psicoanalítica Internacional" . Francamente es absolutamente enigmático el proceso "lógico" que se sigue para llegar a la determinación que establecen sobre la reserva del término psicoanalista para los miembros de la API. Además, hay que notar que según esta definición, la legalidad y el derecho de ser reconocido como psicoanalista se encuentran determinados por el uso de una técnica y la pertenencia institucional.

Después de todo este recorrido podríamos pensar que las "regulaciones" institucionales para formar analistas no sólo ponen en juego todo un proceso que va más allá y desborda con mucho las pretensiones de "regular" y establecer parámetros que permitan otorgar el (los) reconocimiento(s) de analista, regulaciones que sirven no sólo para normar este proceder sino también para validarlo.

Incluso tendríamos que preguntarnos si realmente es posible sostener que los elementos del mecanismo a que nos hemos estado refiriendo pueden ser realmente considerados como normas. Si bien es cierto que opera como modelo, como sistema de clasificación y denominación, como régimen capaz de crear instrumentos canónicos y socialmente relevantes de acción a los sujetos, y podemos estar de acuerdo en que el mismo es utilizado como criterio de juicio para determinar lo que **debe** implicar una formación analítica, ante el panorama expuesto nos asaltan serias dudas de que este modelo pueda tener la categoría de "**criterio infalible** para el reconocimiento o para la realización de valores absolutos, o como procedimiento que **garantiza el desarrollo eficaz** de una actividad determinada" que en este caso sería "la transmisión de un saber y la validación del ejercicio del mismo", es decir, la regulación y validación de la formación de analistas. O bien, tal vez tendríamos que considerar que existen tantos psicoanálisis como instituciones y sea una de las "razones" de que actualmente se hable de que no existe "el" sino "los" psicoanálisis.

No estaría de más volver a preguntarnos: ¿cuál es la finalidad de la institucionalización del psicoanálisis? ¿A qué tipo de lógica responden los mecanismos de regulación? ¿Qué es lo que está en juego en realidad?, ¿Es el problema de la autoridad, de la ética, del poder?.

Retomando nuevamente algunas aportaciones de Castoriadis, es posible plantear que para él, si bien el psicoanálisis es una creación (en todo el sentido que este autor le imprime al término), los mayores obstáculos a los que se enfrenta su institucionalización están absolutamente articulados con una especie de "atrapamiento" en la lógica conjuntista-identitaria con la cual y por la cual se pretende sostener la institución psicoanalítica.

Asimismo y a partir de su discusión con F. Roustang, va a refutar la tesis de este en cuanto a caracterizar el psicoanálisis como "asocial" y por lo tanto "imposible" de eludir un "destino funesto" para ese tipo de instituciones. Para Castoriadis es totalmente incorrecto e incluso podríamos decir absurdo pretender elucidar acerca de las problemáticas inherentes a la institucionalización del psicoanálisis y obviar la pertenencia del mismo a la sociedad y a la historia.

Inclusive podemos plantear - aunque de manera por demás esquemática- que para este autor, uno de los mayores "equívocos" en el intento de comprensión de esta institución, de las instituciones en general, radica en la auto-ocultación de la sociedad y sus instituciones como un estado de auto-creación y con posibilidades de mantener un estado de permanente alteración. "*El ejemplo que más nos interesa es el que nos proporciona la ocultación de lo imaginario y de lo histórico-social, siempre gobernado por la negación de la creación, por la necesidad de reducir toda la historia a la repetición y de presentar esta repetición como determinada por una instancia exterior a ella, física, lógica y ontológica".*

Sin embargo, hemos visto como la problemática inherente a la institucionalización del psicoanálisis difícilmente podríamos referirla únicamente al problema de la auto-ocultación ni mucho menos, sin antes sorprendernos e interrogarnos al constatar por todo lo que hemos visto que aun desde la

llamada lógica conjuntista-identitaria, parecería que los intentos para la constitución de una identidad "clara" para ubicar tanto la institución psicoanalítica como a los psicoanalistas -con todo y lo relativa que pueda ser esta claridad- se encuentra absolutamente puesta en entredicho.

Otro punto a retomar para finalizar el capítulo se articula con lo que casi me atrevería a denominar como "el fracaso" de la institucionalización del psicoanálisis comprendido como "hecho social". En el sentido denominado por Castoriadis como "económico-funcional" también tendríamos que poner en entredicho la "efectividad" de su función social, ya que hemos afirmado en su momento que la función de los institutos de formación estaría en relación con el "fin social" de validar el ejercicio del psicoanálisis. ¿Se puede sostener que realmente se encuentra validado el ejercicio del psicoanálisis?, ¿Las regulaciones establecidas para tales fines realmente pueden argumentarse como propias y específicas de esta institución?, Hemos visto que difícilmente es posible responder afirmativamente, pero aun así, no podemos negar "la existencia" y permanencia de la institución psicoanalítica, la "fuerza" y el "prestigio" de la Asociación Psicoanalítica Internacional, la difusión y "propagación" que ha tenido socialmente y como bien nos señala Castoriadis, cada vez más ejercido por cualquiera y de cualquier manera.

¿Cómo es posible que se de esta situación?, ¿Cómo sostener al mismo tiempo "su fracaso" y su fuerza, el "éxito" de la empresa?. Quizá justamente porque de lo que se trata ya, es casi de una Empresa, de una institución y de un saber totalmente absorbidos por la lógica "empresarial" y mercantilista que parece regirnos cada vez más. ¿Será que de lo que se trata, y al parecer ya "poco importa" es de toda una lógica de simulacros?.

Cierro el capítulo con otra cita de C. Castoriadis: *"El psicoanálisis no es una "ciencia" y tampoco, hablando con propiedad, una "teoría. Y la "técnica" psicoanalítica no es una técnica en el sentido admitido del término. [...] En cuanto a la "técnica", el término, fantástico abuso del lenguaje, contiene ya en germen todas las corrupciones posibles de la práctica analítica. Una técnica es un código prácticamente completo de prescripciones positivas acerca de lo que se debe hacer y no hacer, asegurando la obtención de un resultado limitado, delimitado, definido y determinado con una probabilidad que tiende a 1 (uno). Una cosa tal no existe ni existirá jamás en psicoanálisis. Los textos llamados "técnicos" no contienen y no pueden contener nada de seguro sobre la práctica concreta del análisis, excepto algunas consignas negativas y algunos principios de inspiración; la transformación de éstos en prescripciones positivas conduce a simplezas inutilizables o a futilidades. [...]Confrontado a esta situación fundamental: de no seguridad teórica, de no seguridad práctica frente a la exigencia perpetua de un pensar y de un hacer, dentro de una cultura que apunta (y casi logra) a dividir todo entre el algoritmo y lo inefable, entre la "máquina" pura y el puro "deseo", a exiliar y a hacer impensable lo esencial de lo que es y de lo que nos importa, el psicoanalista ...se ve casi fatalmente obligado a tomar una u otra de estas prótesis: la prótesis del dogma codificado y de la administración de la transmisión del análisis por una institución burocratizada; la prótesis de la relación de "magisterio" y de poder de uno solo. Los dos sistemas son complementarios y solidarios, funcionan conjuntamente en la justificación de cada uno mediante la denuncia del otro y los dos en la malversación del psicoanálisis."*

CAPITULO VI
CONCLUSIONES

Como se advierte en la introducción, en el presente estudio el tema central está referido a los mecanismos de regulación instituidos para la formación de analistas. El punto de apertura que abrió la investigación se da a partir de una interrogación central: ¿Existe relación entre el problema de las escisiones ocurridas en las instituciones psicoanalíticas y los mecanismos de regulación instituidos por éstas para la formación de analistas?.

Es importante destacar que, si bien la ruta de acceso para el trabajo se asienta en el planteamiento de un problema y los supuestos al respecto, las expectativas en cuanto al "producto final" distaban mucho de pretender una serie de *respuestas* en términos afirmativos o negativos buscando argumentos que comprobaran cualquiera de las dos opciones.

Uno de los principales objetivos era precisamente tratar de evitar en lo posible la búsqueda de "pruebas" e ir "construyendo" a partir de las líneas que el propio desarrollo del trabajo fuera marcando. El objetivo se

cumplió y es así que planteo a continuación en forma de conclusiones, algunas de las reflexiones y nuevos interrogantes a que dio lugar todo este recorrido.

Vale la pena dejar asentado antes que cada uno de los capítulos que forman parte del presente estudio aportan material y abren problemáticas que merecerían un desarrollo más profundo; parte de la riqueza - que fácilmente tendía a convertirse en obstáculo -, consistió precisamente en lo sorprendente y apasionante que resultaba ir trabajando el tema abordado en cada capítulo. Sobre todo dos temas de los cuales no quedó más remedio que dejar pendiente y "hacer a un lado" gran parte del material recopilado: el estudio sobre la historia y situación actual de las instituciones psicoanalíticas en México y toda una serie de problemáticas abiertas a partir del "asunto" sobre la intervención psicoanalítica en el Monasterio Benedictino de Santa María de la Resurrección.

Como idea central para el desarrollo de estas reflexiones finales, voy a tomar esta situación tan particular en la que se "ubica" la institución psicoanalítica; esto es, el planteamiento de que esta institución que nos ocupa, esta sostenida y atravesada por distintas instituciones, (científica, universitaria, jurídica, de salud mental, religiosa, etc.) generando en su estructura una tensión permanente, a partir de la que justamente podemos articular parte fundamental de la problemática que hemos abordado en este trabajo y que nos lleva a distinguir la existencia de un enorme entrecruzamiento de variables, dimensiones y modos de regulación heterogéneos en lo que respecta a la formación de psicoanalistas.

El entrecruzamiento entre estas diversas instituciones, los desacuerdos y ambigüedades para definir el terreno al que pertenece el psicoanálisis, las diferentes lógicas normativas que operan, etc., genera que se produzca una especie de hibridación normativa respecto a los modos en que se van a definir los criterios respecto a la formación de analistas impuestos en sus institutos.

Hemos dicho ya que el proceso de identidad tiene que ver con lo normativo, con lo regulativo y el campo de los saberes, pues para ser considerada realmente como la institución X, (en dónde la X significa la "particularidad") habrá de constituir sus propias normas y apegarse a las mismas.

Hemos visto también que en la institución psicoanalítica se exacerba la diferencia no sólo entre el establecimiento de la norma y la aplicación de la misma, sino que además, los "criterios" para definir su aplicación pueden ser retomados a partir de elementos definidos por umbrales normativos totalmente diferentes, lo mismo académicos, científicos, médicos (salud/enfermedad), e incluso podríamos decir místico-religiosos, etc. y apegarse de manera contingente a los propios de cualquiera de estas instituciones, con lo que aparece de inmediato el cuestionamiento acerca de "los propios" de la institución psicoanalítica y acerca de las posibilidades para definir los márgenes y establecer la "especificidad" en lo que se refiere a "su" identidad.

Aun tomando en cuenta que el campo normativo es abierto e igualmente operan mecanismos normativos de exclusión, - es decir, todo campo normativo incluye y excluye -, resulta difícil utilizar esto como argumento para tratar de comprender la problemática en torno de la identidad que surge respecto de la formación de analistas, pues para excluir los elementos que no pertenecen a determinado ámbito, habría que tener una mínima claridad respecto a los criterios utilizados para definir lo que dicho ámbito "incluye". Quiero decir, habría que contar con elementos suficientes, obviamente normativos, que permitan sostener criterios determinados para definir la identidad pretendida.

Asimismo, podríamos comprender como efecto de esta "hibridación" una especie de laxitud en el umbral de validez en el que asienta sus bases la institución psicoanalítica pues dado que operan diferentes márgenes de interpretación, es muy factible (y de hecho hemos constatado la frecuencia con la que esto ocurre), que las regulaciones se apliquen de manera arbitraria.

Sin embargo, esta arbitrariedad a la que me refiero, paradójicamente se "diluye" o más bien se "oculta" tras la cortina de legalidad que le proporciona el amparo de las diversas instituciones a las que apela. Se apela a una supuesta legalidad (científica, académica, jurídica, etc.) para asentar los criterios de validez de la institución psicoanalítica y se la transgrede en el mismo instante en que se la aplica fuera de sus propios márgenes institucionales. Asimismo, en tanto la aplicación de las supuestas normas parece depender en gran medida de criterios subjetivos en la interpretación de las mismas - evidenciado sobre todo en las distintas concepciones sobre los elementos que constituyen el mecanismo "propio" de la formación -, además de que hemos visto la frecuencia con la que se imponen para los "otros" ciertas condiciones y

requisitos sin que los que se detentan como analistas formadores los hayan cubierto ni se sometan ni a los mismos criterios ni a las mismas regulaciones establecidas, se recrudece la arbitrariedad en el ejercicio de las mismas.

Por otro lado, es posible suponer que en el afán de ocupar un lugar en el ámbito de las representaciones sociales y concretar una de sus funciones institucionales (la validación y autorización para el ejercicio del psicoanálisis) apoyándome en todo lo que hemos visto es posible pensar que hay también otros fines, menos explícitos pero quizá más imperiosos - lograr consolidar grupos de poder, mecanismos de supremacía, redes de mercado, recursos para adquirir prestigio, etc. -, por lo cual se ha "tolerado" y fomentado, cuando menos en parte, el hecho de que esté ya tan difundido todo este saber en modalidades ambiguas y fragmentadas.

Esta "difusión" que ha *sufrido* el psicoanálisis (universidades, hospitales, programas de T. V. y radio, etc.) se ha hecho corrientemente apelando a un vago universo teórico, de inciertas referencias freudianas, sin el menor intento de coherencia al respecto y con muy poca idea de los alcances "técnicos" del psicoanálisis; estableciendo además prácticas en las que se definen tiempos y horarios indistintamente, y que excluyen o modifican el sentido sobre el factor terapéutico del psicoanálisis, etc. Todo esto ha llevado a la producción de un conjunto de "estereotipos" sociales, una forma en la que opera el *legein* que lleva también a construir cierto espacio de acción, a una cierta fisonomía del *teukhein.*

Se interviene así en todos los niveles: hospitales psiquiátricos, centros de Salud Mental, escuelas, revistas de divulgación, centros culturales, universidad, etc., sin intentar abrir espacios de reflexión que permitan dar cuenta de estas prácticas en sus efectos sobre el psicoanálisis y sobre los sectores de la sociedad en que operan. Se trata de curar diciendo que no se cura, se trata de enseñar un saber diciendo que es imposible la transmisión del mismo, se está en las instituciones asistenciales diciendo que se oponen a prevenir, etc.

Lo que parecería haberse ganado en el terreno del reconocimiento social, con todo lo que hemos visto, es posible afirmar que con mucho ha sido a costa de renunciar al rigor teórico como herramienta de acceso al saber. Resulta evidente la enorme brecha que se abre entre la coherencia teórica y las regulaciones impuestas en aras de establecer un campo normativo de validez para la enseñanza y el ejercicio del psicoanálisis; la terrible dificultad que conlleva tratar de instituir este saber en el que nos encontramos como pilares teóricos, conceptos por definición absolutamente inaprehensibles desde la lógica conjuntista-identitaria así como "modelos" y mecanismos (como el tan mencionado "dispositivo") totalmente *irregulares* e *irregulables.*

Bajo estas condiciones particulares de las regulaciones institucionales resulta una gran contradicción en términos del sentido del proceso psicoanalítico establecer como *obligatorio* el análisis personal -por mencionar sólo uno de los problemas más evidentes. No se puede establecer como regla obligatoria, esto es, como ley, la experiencia del análisis sin que aparezca totalmente desvirtuado el sentido de la misma pues si entendemos que la ley es la imposición de la norma sobre los sujetos constituyéndose en una instancia ontológica superior (exterior) y esa es la experiencia de la alienación, resulta un absoluto contrasentido una prescripción tal desde el universo teórico del psicoanálisis.

Este es un aspecto que se articula con algunos planteamientos de F. Roustang, para quién resulta imposible la constitución de una institución psicoanalítica sin que pese sobre ella un *destino funesto*: *Existe una completa contradicción entre el objetivo del psicoanálisis que, con las reglas que se han establecido, debe seguir siendo un aparato, y la constitución de una sociedad alrededor de un jefe insustituible del que se adopta el pensamiento y al que se reconoce como maestro. La contradicción, en este caso, es aún más violenta por cuanto que, para constituirse esta sociedad utiliza unos factores, en primer lugar la transferencia, que sólo tienen cabida en la cura analítica (...) Es este el paso, a escondidas, de la transferencia analítica a las relaciones sociales reales lo que imprime la ambigüedad y también la inviabilidad, por definición, de la sociedad psicoanalítica. La muerte de Freud no cambió en nada la cuestión ya que es siempre la fidelidad a él la que define las sociedades que, precisamente se valen de él*.

Sin embargo, como bien nos señala Castoriadis, parece haber un doble olvido de parte de Roustang en el sentido de que por un lado no se puede comparar la situación única e irrepetible de Freud como fundador con ninguna situación posterior y por otro, el planteamiento de Roustang de que la resolución de la transferencia es imposible en la relación de "magisterio" establecida en la formación, para sustentar la

"asocialidad del psicoanálisis", olvidándose así también -nos dice Castoriadis- respecto al problema del contenido de la teoría y de la práctica en la problemática de la enseñanza y transmisión del psicoanálisis. Asimismo, Castoriadis refuta las ideas de Roustang derivadas de sus analogías con la problemática de las filiaciones y "engendramiento de generaciones" como el fundamento de toda sociedad, incluyendo la psicoanalítica. *La sociedad no es una familia ampliada y no puede ser ni pensada ni tratada a partir de un modelo de la familia: la familia no es nunca otra cosa que una "parte" de tal institución de la sociedad, y no es nunca familia más que como esa parte de tal institución efectiva de la sociedad. .. De igual forma: la sociedad psicoanalítica no es una "familia" o una "reunión de familias" psicoanalíticas .*

Lo que me parece importante señalar de estas ideas que he retomado, es el hecho de que iluminan este tránsito muchas veces casi imperceptible, que se produce de una escala a otra para explicar o tratar de entender ciertos fenómenos, además del tránsito que se produce también por un lado, **de lo general o plural de la institución a lo singular del proceso analítico** y por el otro pero íntimamente articulado pensar en S. Freud como objetivando el problema del "fundador" como líder carismático. Es decir, el problema del **pasaje de lo subjetivo a lo colectivo en una institución.**

Estos problemas por supuesto quedan sin resolver, lo único que me permite esta apertura son algunas consideraciones respecto a la "burocratrización" que ha adquirido la institución psicoanalítica ubicando a Freud como fundador y líder carismático de la misma.

Si, apelando a la concepción weberiana del carisma, pensamos que el líder carismático establece un marco de normatividad articulado sobre el orden de la presencia y en esta situación, el curso de las transformaciones y universo normativo son impredecibles, es decir, el régimen de regulación puede ser modificado al arbitrio del líder. Escribe Weber:

Son lo decisivo - en la dominación carismática - *las creaciones de derecho de caso en caso, originariamente sólo juicios de Dios y revelaciones. (...) el profeta genuino, como el caudillo genuino, como todo jefe genuino en general anuncia, crea, exige nuevos mandamientos*

Por un lado, la institución se constituye a partir de ordenamientos normativos verticales y por el otro, cuando desaparece el líder carismático, con la aparición de estructuras normativas rígidas, de procedimientos generales que aseguran la validez que no atenta contra la estructura de valores impuesta, hace surgir los elementos de una burocracia que se expresa en una estructura pura de normatividad o, en algunos casos, una institución ritual, lo que Weber llamaría "rutinización del carisma". Así, la lucha entre los sucesores se da en las condiciones de confrontación por el poder condicionadas por la generalidad de estos regímenes. En el caso de la institución psicoanalítica, en la confrontación entre los sucesores se cancela todo proceso carismático capaz de velar la fuerza articuladora de los remanentes simbólicos de la presencia fundadora, originaria del líder carismático, en este caso Freud. Esa lucha de poder nos hace pensar en el problema concreto de las rupturas y escisiones que se producen, aunque no podemos pensar esto como lineal, sino como algo sumamente complejo ya que no podemos perder de vista que existe una contraposición entre carisma y burocracia, que estas problemáticas tienen que ver con universos de valoración contrapuestos y procesos sociales heterogéneos.

Sólo me resta plantear lo que podría catalogar como hipótesis final, algunos puntos que considero atravesaron el trabajo aunque no totalmente explícitos y cerrar con algunas preguntas.

- La institución psicoanalítica esta marcada por modos de funcionamiento institucional que tienden a configurarse en torno de criterios de exclusión. Quedan fuera todos los que ... no son médicos, no son licenciados, no están mentalmente sanos, no alcanzan x porcentaje de votación a favor, no son "maduros", no poseen "capacidad de sublimación" y/o "integridad moral" . Los que no están en análisis, los que no realizan un "buen" análisis, no "elaboran la transferencia", etc. Mientras que por otro lado y como ya veíamos en otro capítulo, ninguno de los dispositivos "formales" garantiza la "inclusión" o el reconocimiento.

Entonces, si como vemos, la normatividad establecida se sustenta principalmente en mecanismos de exclusión, y esto, sumado a la carencia de una identidad construida sobre sus propios criterios normativos podemos plantear que esta situación incide de manera importante como disparador en el fenómeno de las rupturas y escisiones pues en tanto el campo de aplicación normativo resulta tremendamente arbitrario, difícilmente se puede apelar a una legalidad para dirimir diferencias o desacuerdos, en estas condiciones,

es posible argumentar desde universos normativos heterogéneos y producir la misma apariencia de validez para defender posiciones, cuando lo que en realidad se produce es un cambio de escalas y por ende de diferencias substanciales en el registro de los elementos argumentativos.

- Durante gran parte del trabajo de investigación, apareció una situación profundamente enigmática y que apunta a **la dimensión del secreto** en la problemática institucional. Esto se hizo patente sobre todo en las entrevistas, pues fue una constante el hecho de recibir información importante que muchas veces tuve que excluir a petición del entrevistado.

Todo el aspecto místico-religioso que "organiza" frecuentemente este tipo de instituciones y produce elementos de vinculación del tipo de las sectas fue otro de los temas que no pudieron ser desarrollados y que sin embargo estuvieron presentes.

Finalmente algunos de los resultados que deja este proceso, es decir, sólo unos pocos de los muchos interrogantes que surgieron:

- ¿Será posible realizar la apuesta por el trabajo creador del psicoanálisis? ¿Será posible la renuncia al estatus jerárquico en la lógica mercantilista que rige cada vez más sobre esta institución y este saber? ¿Recuperar el carácter instituyente e imaginario de la obra de Freud y hacerle el mejor homenaje posible, es decir, desprenderse de su persona como poseedora "indiscutible" de "la verdad" y tratar de no repetirlo?.

BIBLIOGRAFÍA.

Aulagnier, Piera - Un intérprete en busca de sentido, México, Siglo XXI, 1994:

- "Sociedades de Psicoanálisis y Psicoanalista de Sociedad"
- " ¿Cómo puede uno no ser Persa"?

Balán, Jorge, Cuéntame tu vida. Una biografía del psicoanálisis argentino, Argentina, Planeta Espejo, 1991.

Casatoriadis, Cornelius

- La institución imaginaira de la sociedad 2 vols, Barcelona, Tusquets, 1989.
- El psicoanálisis, proyecto y elucidación Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.
- Cabrera, Raúl Un Monasterio en Psicoanálisis. (Un analizador de la Iglesia y el Psicoanálisis en México durante los años sesenta) mimeo sin fecha.

Carrillo, José A.

- "Un convento en Psicoanálisis y los Orígenes de AMPAG. Diálogo Socioanalítico con José Luis González" en Revista de Análisis Grupal, AMPAG, vol. V, 1-2, 1988. Número extraordinario en homenaje a José Luis González.
- "Las crisis de AMPAG: institucionales y teórico-técnicas" en Revista de Análisis Grupal, vol. II, 1984

Chamizo Octavio, "In Memoriam Armando Suárez" en Cuadernos del Area Clínica, Revista de la Facultad de Psicología U.A.N. L. Número dedicado a la memoria del Dr. Armando Suárez, 1988.

De Sandoval, Dolores M. "Historia de la Asociación Mexicana de Psicoterapia Psicoanalítica" en Revista Imagen Psicoanalítica, 1, vol 1, 1992.

Diccionario de Filosofía por Nicola Abbagnano, México, FCE, 1986

Diccionario Pequeño Larousse ilustrado, 1995.

Diccionario de Psicoanálisis por Laplanche, Jean y Pontalis, J-B, Barcelona, Labor, 1981

Diccionario enciclopédico Quillet, Grolier international, 1981.

Dupont, Marco Antonio

- "Breve relación histórica del movimiento psicoanalítico en México" en Revista Cuadernos de psicoanálisis, vol. XXIV, 3 y 4 julio-diciembre, 1991.
- La práctica del psicoanálisis México, Pax, 1988
- Los fundadores: APM México, 1997 Registro en trámite.

Durkheim, Emile

- Las reglas del método sociológico México, Premia La Red de Jonás, 1981.
- Las formas elementales de la vida religiosa México, Colofón, 1991.

Freud, Sigmund - Obras Completas, 24 vols., trad. José Etcheverry, coment. y notas de James Strachey con la colab. de Ana Freud, Alix Strachey y Alan Tyson, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

- - "El interés por el psicoanálisis" (1913); XIII.
- · "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" (1914); XIV.
- · "Dos artículos de enciclopedia < Psicoanálisis> y <Teoría de la libido>" (1923) [1922]); XVIII
- · "¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial" (1926); XX

Feder, Luis, relator oficial, Dupont, Marco A. Coautor "Aspectos de la Siembra y Cosecha Psicoanalítica Mexicana" en Revista Correio Da Fepal mimeo sin fecha.

González de Gaitán, Amapola "Reseña histórica de la Sociedad Psicoanalítica de México, A. C." en Revista Gradiva, vol. 1, nº 1, 1980.

González Chagoyán, José Luis, Psicoanálisis y Grupos, México, Pax, 1988

González, M. Fernando,

- "Notas para una historia del psicoanálisis en México en los años setenta" en Psicoanálisis y Realidad coord. Armando Suárez, México, Siglo XXI, 1989.
- "Carta abierta a Marcelo Pasternac", mimeo sin fecha.

Guevara Oropesa, Manuel Tesis que presenta para su examen general de Medicina, México, 1923.

Langer, Marie (comp.) "Psicoanálisis institucional y Psicoanálisis sin institución", en Revista CUESTIONAMOS 2, Buenos Aires, Garnica, 1973.

Lemercier, Gregorio

- Diálogos con Cristo. Monjes en Psicoanálisis, México, Península, 1968.
- Conferencia presentada en Estados Unidos, abril 1969., f/c.

Lourau, René, "La pareja sospechosa" en Revista de Análisis Grupal vol. III, nº 1 y 2, 1986

Millán, Alfonso "El desarrollo de la Sociedad Psicoanalítica Mexicana y del Instituto Mexicano de Psicoanálisis" en Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología nº 1, 1965

Parres, Ramón y Ramírez, Santiago "Historia del Movimiento psicoanalítico en México" en Revista Cuadernos de Psicoanálisis 1-2, vol. II, 1966.

Parres, Ramón "Conferencia Magistral sobre los treinta años del Psicoanálisis en México" en Revista Cuadernos de Psicoanálisis vol. XX, 1987

Pérez-Rincón, Héctor Breve historia de la psiquiatría en México Publicaciones del Instituto Mexicano de Psiquiatría. Centro de información científica. Colección dirigida por el Dr. Ramón De la Fuente, 1995.

Ramírez M., Samuel La Asistencia psiquiátrica en México, Congreso Internacional de Psiquiatría, París, Publicaciones del Instituto Mexicano de Psiquiatría. Centro de información científica. 1950.

Ramírez, Santiago Ajuste de Cuentas, México, Nueva Imagen, 1979

Roudinesco, Elisabeth La Batalla de cien años, 2 vols, Madrid, Fundamentos, 1988.

Roustang, Francois Un funesto destino, México, Premia, 1980

R. Funk Fromm, vida y obra Buenos Aires, Paidós, 1987.

Rubner, Angelika "Desarrollo y dialéctica en el pensamiento de Igor A. Caruso" en Ewald Engelrt y A. Suáreez (comps.) El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política al psicoanálisis, México, Siglo XXI, 1985.

Saavedra, Víctor La promesa incumplida de Erich Fromm México, Siglo XXI, 1994

Suárez, Armando

- "Freudomarxismo: pasado y presente" en Razón locura y sociedad et. al. México, Siglo XXI, 1980.
- "Igor A. Caruso, profeta desterrado y mártir de la esperanza" en Ewald Engelrt y A. Suáreez (comps.) El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política al psicoanálisis, México, Siglo XXI, 1985.
- "Psicoanálisis, Ciencia Social, Ideología" en Cuadernos del Area Clínica,1988.
- "Los médicos y el psicoanálisis" en Cuadernos del Area Clínica

Suárez, Luis Cuernavaca ante el Vaticano, México, Grijalbo, 1970.

Velazco, Jorge M. Perfil biográfico de Erich Fromm Conferencia impartida en el Primer Congreso Nacional de Psicoanálisis Humanista, 1990.

Weber, Max Economía y sociedad 2ª ed, México, FCE, 1964.

REVISTAS

MEDICINA Revista Científica Mensual, Fundada en la Escuela Nacional de Medicina, 1920-1926

Revista Mexicana de Psiquiatría, Neurología y Medicina Legal vols 1-IV, 1934-1937

Instituto Mexicano de Psiquiatría, Hemerobiblioteca.

PROCESO, Nº 585, 11 de enero, 1988.

TRAMAS, Nº 5 "Subjetividad y Procesos Sociales. Instituciones Totales",

ENTREVISTAS

- Alfredo Valencia. (APM)
- Angeles De la Mora (CPM)

- Carlos Rodríguez Ajenjo. (AMPAG)
- Dolores M. De Sandoval (AMPP)
- Gabriel Araujo. (CPM)
- Graciela Rumayor viuda de Lemercier.
- José Luis González Chagoyán (AMPAG)
- Octavio Chamizo (CPM)
- Roberto Castro (APM)
- Silvia Radosh Corkodi (AMPAG)

OTRAS FUENTES

Estatutos de:

- - Instituto Mexicano de Psicoanálisis A.C. (IMPAC)
- - Asociación Psicoanalítica Internacional
- - Asociación Psicoanalítica Mexicana.
- - Círculo Psicoanalítico Mexicano

Folleto informativo del Centro de Estudios de Posgrado (APM)

Folleto informativo del Instituto del CPM ("Cuadernillo")

"Curriculum Vitae" de Armando Suárez Gómez , 1985.

Plan de Estudios del Curso de Especialización en Psicoanálisis, Facultad de Medicina, UNAM.

División de Estudios de Posgrado. Instituto Mexicano de Psicoanálisis, A.C. 1965

Duelo no resuelto e imposibilidad de justicia
Sobre el problema psicológico de Chile

Juan Flores Riquelme

Este es un tema (lo psicológico en la recesión económica) que durante el 2001 se ha discutido ampliamente en nuestro país. A Chile lo ha gobernado, posteriormente a la dictadura, una alianza de centro-izquierda, (Concertación de partidos por la democracia) compuesto por la Democracia Cristiana (centro), Partido Radical Social Demócrata (Centro izquierda), Partido por la Democracia (Centro izquierda), y Partido Socialista (izquierda). Hay una oposición de izquierda (Partido Comunista y Partido Humanista) y una de Derecha (Renovación nacional y Unión Demócrata Independiente).

Chile, al igual que gran parte del planeta está pasando por problemas económicos: El crecimiento económico ha bajado del 7% al 3%, la cesantía ha subido del 5% al 9,5%, todo esto a pesar que los indicadores macroeconómicos siguen siendo muy buenos. Todo esto ha llevado a una serie de discusiones entre economistas y cientistas sociales, sobre la naturaleza del estancamiento económico. Se han producido una serie de documentos, adquiriendo uno de ellos (confeccionado por un político de la concertación y uno de la oposición, ambos entusiastas defensores del modelo neo-liberal) mucha importancia, y que ha acuñado el concepto de "recesión psicológica"

Una de las dificultades que tenemos los psicoanalistas, es el tratar de vincular creativamente nuestra escucha - es decir un modo particular de apreciar los mensajes y los hechos que un paciente nos trae en la soledad e intensidad de una sesión - con registros otros que exigen una clara demarcación acerca de qué estamos diciendo y desde dónde lo afirmamos. Esta dificultad ha hecho que tradicionalmente se generen desde la práctica psicoanalítica dos riesgos:

1.- Extrapolar artificialmente la teoría y nuestra experiencia clínica a otros campos disciplinares, reduciendo todo a una cosmovisión psicoanalítica invalidante y omnipotente, que ignora las autonomías necesarias por donde transitan los discursos.

2.- Refugiarnos en la seguridad del setting y de nuestra instalación social, para no arriesgarnos a intervenir en un diálogo, en el cual muchas veces desconocemos los supuestos desde donde se nos confronta, quedando el psicoanálisis despojado de su riqueza y capacidad de aporte .

Es por ello que exponiendo previamente esta distinción, es necesario afirmar que mi pretensión será establecer ciertas ideas que intenten, desde el psicoanálisis, dinamizar una discusión y que requiere ser abordada desde distintas vertientes.

EL OBJETO QUE SE ESCAPA

Una de las expresiones interesantes de estos tiempos, es cómo los economistas y los colectivos financieros han empezado a tratar al mercado desde una perspectiva naturalizante. Es desde este lugar que podemos oír, que "el mercado está deprimido", "o que el mercado tuvo una reacción eufórica" etc. Psicologización naturalizante que nos impide escuchar y que más bien nos hace ingresar en la ilusión alienante de una estructura (el mercado) que asume características de cosa viva, actuante, premiándonos, castigando, teniendo fallas y por, lo tanto susceptible de corregir, dejando en el olvido sus aspectos estructurales que golpean a gran parte de la población, los cuales no son fallas sino efectos constituyentes del sistema.

El mercado promete el objeto de deseo del sujeto, aquel que éste cree que hace falta para ser feliz. Es por ello que el consumo es una de las reglas esenciales de este modelo de desarrollo económico. Toda la arquitectura y la maquinaria de propaganda están al servicio del desarrollo de este objetivo. En tanto no hay objeto que satisfaga totalmente la demanda, en cada momento surgirá otro objeto, que ahora sí promete ubicarse e identificarse con un goce imposible, aquel necesario para ser feliz.

Existe entonces la pretensión de "colectivizar" el deseo y empaquetarlo como un producto standard, pretendiendo eliminar lo que es una característica inherente a la civilización : el malestar social del que hablaba Freud, de tal forma que sea el retorno de lo reprimido, como historia subterránea, al decir de Marcuse, lo que va constituyendo soterradamente la resistencia a toda institucionalización

Podemos entonces, agregar cómo en la marginalidad y los bordes, en los límites civilizadores de nuestras sociedades, aparece de modo más claro y directo la sintomatología que resulta de la exclusión y de la ausencia de fundamento, pero también la evidencia de un cuerpo que resiste a su normalización.

Es por ello que se ofrecen, como formas anestesiadoras de este dolor que percibimos, múltiples ofertas del mercado: la drogadicción, el consumo de tranquilizantes, el consumo invalidante de lo audiovisual, las ilusiones de la autoayuda, o la identificación enajenada con las figuras montadas desde las grandes transnacionales, a desprecio de la propia subjetividad, en una tarea alienante, que convierte en alienígenas a los habitantes de su propio territorio.

Lo económico aparece concentrando gran parte de la preocupación de los chilenos, generando variadas discusiones, que apuntan a una serie de propuestas técnicas, aparentemente neutrales, y que permiten poner gran parte de las tramas ocultas y constituyentes del problema psicológico de Chile, en un escenario donde bastaría la sola concurrencia de voluntades, en un gran giro que pone a la conciencia y a la razón como únicos ejes de la problemática

Muchos documentos afirman la idea de que Chile está "*sumido en una recesión psicológica*", que "*no se compadece con la realidad* ", es decir, desde nuestro lenguaje, habría una escisión casi psicótica entre lo que la realidad es y lo que perciben y sienten los ciudadanos. En Chile, según estos documentos, a pesar de tener una serie de indicadores macroeconómicos positivos, se ha establecido un " *extendido pesimismo que reina en el país magnificando los problemas*", esto sería "*consecuencia de estado de confusión causado por una serie de factores interrelacionados*", entre ellos se destacan dos:

- Una coalición gobernante (la Concertación) que según los autores "*se haya tironeada por dos almas*": "*Los que adhieren a la economía social de mercado*" y los que "*siguen considerando a la economía de mercado una hija ilegítima*"
- Un segundo aspecto (entre otros) sería "*un clima de hostilidad entre el mundo empresarial y el mundo político*".

Sin ser psicoanalistas los autores han identificado dos características centrales de cualquier conflictiva psíquica: "*Estar tironeado por dos almas*" y la agresión ("*clima de hostilidad*") la cual estaría montada sobre la base de una profunda escisión (Todo lo malo está en el otro y todo lo bueno en mí) es decir, síntomas que refieren a una de las características que podríamos situar como parte de un problema de identidad ; de una identidad nacional que no se ha podido establecer como tal y que por lo tanto permanentemente genera una sensación de angustia, desamparo y vacío. Sumado a esto se detallan conductas contradictorias propias de una identidad no constituida y por lo tanto amenazada: dificultad para comunicar desde lo interior, y el uso de mecanismos defensivos tales como la escisión, la idealización primitiva, la devaluación y omnipotencia, la identificación proyectiva y la negación.

Quisiera centrarme en algunos de estos mecanismos, que creo son más claramente hegemónicos en el problema que nos aqueja: La devaluación y la omnipotencia, y la negación.

En la negación hay presencia de áreas de conciencia que coexisten a pesar de su contradicción: percepciones, sentimientos sobre otros o sí mismo que han llegado a ser totalmente contradictorios con los que se había tenido antes, aunque sin percibir conscientemente la confrontación .Según Laplanche y Pontalis, en un sentido psicológico sería el rechazo de una afirmación que yo he enunciado o que se me atribuye; por ejemplo: "*no, yo no he dicho esto; yo no he pensado esto*" (verleugnen o leugnen), que tiene un sentido que es posible aproximar al de Verneinen : renegar, desdecir, desmentir .

En relación a la omnipotencia y la devaluación, ellas se vinculan a la negación y se relacionan con una oscilación de estados grandiosos, triunfantes (los jaguares) y de auto devaluación del sí mismo o bien proyectada en los otros.

Tratemos ahora de ver, qué de esta descripción de ciertos procesos y mecanismos se relacionan, con lo que se respira en el clima Chileno, o bien tratar de caracterizar o identificar cuales son algunos de los componentes del problema psicológico de Chile, o al menos algunas pistas que permitan una cierta caracterización.

Tomando como referencia la idea desarrollada anteriormente, sobre la base de un problema de identidad y de agresión presente, pero derivada en otros efectos, podemos pensar en algunos procesos en los cuales el problema económico, y las consecuencias que de él subyacen, son sólo un emergente de una conflictiva mucho más primitiva e intensa.

LA CUESTION DE LA IDENTIDAD

Hay quizás en este concepto (la identidad) una característica central, en la cual se trata básicamente de poder tener noticias acerca de quien **soy**. Evidentemente, y sería objeto de otro desarrollo temático, quien **soy** alude a una definición de la conciencia, definición, noticia o intuición que está permanentemente amenazada por el retorno de lo reprimido. Quien **soy** es también una referencia (y no cualquier referencia) al lugar donde el otro me pone como objeto de existencia. **Ser** entonces, no se vincula a una definición a priori o natural, sino que es una constatación histórica y desplegada en los sucesivos reacomodos de "aquello que en cada caso somos". Desde esta referencia podemos hacernos la pregunta : ¿Qué país somos?, ¿Quién o quienes nos han dicho lo que somos?, ¿En qué lugar nos pone el gran Otro : El resto del mundo, nuestros vecinos, el pasado que nos observa y nos configura, el futuro que nos determina y constituye?. ¿Qué es lo que amenaza permanentemente con retornar desde lo reprimido, desde lo aparentemente olvidado?, ¿Qué es lo que "*en cada caso hemos sido*", en la inadvertencia de esa existencia?

Hablar de identidad, supone un nexo con la integración, integración conflictiva, pero que está sostenida en la articulación (aunque siempre ilusoria) de una unidad, unidad dialéctica a partir del conflicto constituyente. Cuando se habla de dos almas, se está justamente señalando algo que se establece en el ámbito de contrarios. Da la impresión que desde el poder, o mejor dicho, desde una dimensión del poder no se puede establecer una imagen (ni para los demás, ni para sí mismo) de una articulación de discursos coherentes. La fragmentación del discurso instituyente de los mismos (demócrata, cristiano, socialista, radical, izquierda, derecha, centro y todas las combinaciones geográficas intermedias posibles) hacen que estos nombres se despojen de contenido, permanezcan como un fantasma que articula imaginarios, que se vinculen a un pasado y a un supuesto futuro, pero que sin embargo se estrellen con la cerrada hegemonía de un sistema económico, que más allá de cualquier eufemismo, es en la práctica sostenido y legitimado por todos los actores políticos en el poder (Demócrata Cristiano, Socialistas, radicales).

¿De qué dará cuenta este lenguaje disociado y esta negación de sí mismos? ¿Habrá aún a pesar de la facticidad de la operatoria ciertas reticencias y remordimientos en asumir lo que en la identificación partidaria se explícita como diferente? (Socialista, Demócrata, etc).

Muchas veces este discurso fragmentado genera ciertos dobles mensajes absolutamente esquizofrenogenizantes: Una realidad montada estructuralmente de una forma avasalladora y hermética por el modelo, desde el cual se profita y goza, y por otro lado una actitud de mea culpa y de genuflexión discursiva discordante que confunde y perplejiza. Un ejemplo a escala doméstica de esto es la inversión publicitaria, que desconociendo elementales procesos psíquicos humanos, nos repite "Sé positivo". "Tú ves lo que quieres ver" .Esta es justamente una campaña que amparada en una psicologización básica, pretende convencer que los problemas de los chilenos, solo derivan de nuestra mente y de la forma de ver las cosas, y que por lo tanto en un esfuerzo de nuestra voluntad, podríamos transformar lo que apreciamos a nuestro lado. Esta campaña, es justamente el reflejo de una característica de nuestra sociedad : El intento permanente de introyectar otra mirada: Ya es imponente este esfuerzo en la farándula televisiva: Menem y la Bolocco, la mala campaña de la Selección, o en su momento los ovnis: Recursos evasivos, ilusionismo que pretende cual Matrix anticipado, generar una realidad virtual, en la que no operan los condicionamientos materiales, sino sólo aquella creada por nuestro estado de ánimo, ayudada con antidepresivos generados desde el poder. Chile: constituido como este enfermo imaginario que no debe oír a su cuerpo, ni a lo que se resiste.

Identidad no asumida, negación y desmentida de lo que instituye el estado de cosas (los que consideran a la economía una hija ilegítima) es decir, no asunción y reconocimiento de que su sexualidad está

involucrada en el origen y desarrollo de esta hija (la economía y su sistema), pero reconocimiento inconsciente de que ella ha sido generada con engaño, con violencia y que su existencia es una acusación de un quehacer.

UN PACTO PARA EL OLVIDO

Desde el psicoanálisis sabemos que una catástrofe social, especialmente cuando ella ha significado un quiebre de un proyecto colectivo y ha sido acompañado de violencia manifiesta y subyacente, va a implicar el desarrollo de una serie de dinámicas altamente primitivas. Ellas se caracterizan por la destrucción de los soportes simbólicos de apoyatura de los sujetos y el colectivo, produciendo desesperanza, quiebre de los sistemas defensivos y la emergencia de procesos angustiosos. El proceso traumático de la violencia se incorpora fantasmáticamente y como plantea la Psicoanalista uruguaya Ulriksen "la propia historia se reorganiza alrededor del núcleo traumático. La denegación da origen a un encierro, que se manifiesta en la repetición y en la imposibilidad de dialectizar la irrupción de la violencia. Para que haya conflicto (manifiesto) debe poder nombrarse al agresor y reconocerlo como exterior y separado. En la experiencia clínica la historia del horror sufrido no aparece en el relato, sino en la discontinuidad del discurso, en la banalización de los hechos, en los síntomas del cuerpo, en las fracturas de los proyectos vitales, en los duelos y los vacíos dejados por los muertos y desaparecidos".

Un elemento a tener en cuenta entonces, es cuánto de esta fantasmática está presente subyacentemente en la psiquis nacional, y cómo se despliega en los distintos campos del acontecer nacional. Desarrollo de un pacto denegativo, es decir, de un acuerdo colectivo pero inconsciente estructurado a la manera de una defensa.

En tanto tal habrá investiduras e identificaciones comunes y un ámbito tolerado de realización de deseos, pero al mismo tiempo se instaurará una ley de renunciamientos, borramientos, rechazos, negaciones y represiones. Cuando se plantea y caracteriza, sin saberlo, las razones psíquicas de este malestar chileno, las dos almas que el refiere a su vinculación con la aproximación al modelo, nos hace posible entenderlas como partes que están en conflicto en este pacto: El necesario conflicto producto de los acuerdos denegatorios produce inexorablemente en las alianzas mantenciones a fortiori; a contrapelo de la experiencia. En tanto que se traspasan las reglas básicas que gobiernan el funcionamiento social y que se vinculan con la vida, con la muerte y el imperio de la ley y su castigo, se genera un quiebre profundo y una situación sostenida sobre un gran gasto psíquico: el costo por renegar de la realidad.

La emergencia de los dobles discursos, la imposibilidad de mantener los equilibrios amenazados por el retorno de lo reprimido, da lugar a todas las formaciones de compromiso del inconsciente y a la emergencia de un estatuto interno que haga posible contener las partes - al decir de Bion- psicóticas de la personalidad. Este reservorio psíquico que generalmente está depositado en el Estado, la Justicia o la Ley, al no poder dar cuenta en su integridad de los distintos aspectos escindidos y desplazados, pierde su carácter de sostenimiento social y de identidad común de los miembros de una nación.

Al no ejercerse la penalización de los culpables, la culpa se colectiviza de un modo persecutorio, generando las consecuentes defensas maníacas o la expresión patologizante del duelo

LO ECONOMICO COMO EPIFENOMENO DEL OLVIDO

Sabemos desde Freud, que todo trabajo de duelo requiere un enfrentamiento constante con la realidad, con tal de ir resignando las fuertes ataduras que existían con lo que se ha perdido, y que una de sus expresiones es la tendencia a la negación, la cual protege al yo de la violencia producida por la desaparición objetal.

Normalmente, lo muerto sigue vivo durante un tiempo en el mundo interno. Habrá signos que dan cuenta para el deudo de su existencia ilusoria, pero cotidianamente esta resistencia se estrella con la realidad inconmovible de que el objeto ha muerto. Los otros hablarán del muerto, habrá una certificación reglada y oficializada que llevará a ritualizar esta realidad. Lo muerto pasa a ser parte de la memoria, se le recordará y progresivamente se irá tramitando las inevitables ambivalencias: las culpas, las rabias, los afectos, los amores.

Todo esto colabora a que el deudo quede sin deuda, a que se vaya liberando del dolor y rescatando energía para ser puesto en otros objetos psíquicos.

A partir de este proceso se puede saber quién murió, qué se perdió en lo que se perdió, qué partes mías se fueron con él, cuáles podré rescatar y reparar y cuáles están definitivamente perdidas.

Cuando esto no sucede, cuando no es posible enterrar y nombrar al muerto, es decir, cuando no puedo poner en palabras lo que he perdido y a quien he perdido, no hay puntos de certezas, al no haber mirada confirmatoria del otro, de un cuerpo y un ritual colectivo que sostenga, acontece la desorganización.

Cuando todos los medios principales de control mediático están al servicio de eufemizar la muerte, lo cual es una forma de negación, de no significarla y no darle un lugar en el contexto social, se destruyen las tramas simbólicas de contención de la muerte y de los necesarios mecanismos expiatorios-reparatorios para procesar colectivamente lo perdido.

Un país, en tanto sujeto colectivo, pasa en el curso de su historia por distintos momentos en los cuales está sujeto a una serie de vicisitudes que ponen en tensión su resistencia y sus estructuras para digerir y contener la potencia de la realidad. Cuando desde la oficialidad no hay posibilidad de discurso fúndante de esta experiencia y no existen condiciones sociales para que pueda circular lo acontecido, se genera un desarrollo defensivo que apunta a generar condiciones para un sepultamiento de aquello que horada la conciencia y produce culpa, generalmente esto se expresa a través de desarrollos maníacos que intentan reparar, pero sin que aparezcan sentimientos de pérdida o de responsabilidad por lo perdido, más aún, no se consigue aliviar las culpas subyacentes e inconscientemente se trata a los objetos que se intenta reparar con odio y desprecio, los cuales se sienten molestos, intrigantes y a los cuales se percibe inconscientemente como persecutorios.

Nuestras sociedades, y de modo dramático la chilena, ha vivido la experiencia de la instauración de un discurso dominante que tiende a poner lo económico, o siendo más preciso, en una dimensión y una caracterización de ello, como centralidad referencial de los discursos.

Sabemos que en cada momento histórico se constituyen subjetividades, que son habladas desde los lugares institucionales y que intentan reproducir un sujeto funcional a la mantención de una hegemonía y un poder. Esto es especialmente claro en un momento en que se instauran lógicas aparentemente unificadoras y globalizantes.

Quisiera plantear al respecto, que la caída del muro de Berlín, sintetiza claramente, en la tremenda opulencia estética de su destrucción, el derrumbe estrepitoso de un modo de construcción del socialismo, a la que podríamos caracterizar como la última utopía colectiva, Junto con el muro que cae, emerge de forma arrolladora la emergencia de un modo de vida que para el ex asesor del Dpto. de Estado de los EE.UU., Francis Fukuyama va expresar el fin de la historia. Este concepto nos anuncia la supremacía eterna del liberalismo, y la cancelación de cualquier promesa de novedad, canonizando el aparente triunfo final de la sociedad neo-liberal y de la asignación de recursos por el mercado. Frente a esto se desencadena la imposibilidad de establecer cualquier proyecto colectivo y la fragmentación del tejido social en la multiplicidad y legitimidad de los proyectos privados. Hoy asistimos a la privatización de las utopías, transformadas en competencias individuales, con la instauración de un discurso dominante que se postula sin fracturas, totalizador. Es la eterna repetición de lo mismo, produciendo la experiencia de la inutilidad de toda acción colectiva, la cual muchas veces es presentada como una ilusión neurótica sin sentido, y que incluso puede oler a un trasnochado totalitarismo, como si el presente estado de cosas no nos revelara un totalitarismo mucho mas solapado, un autoritarismo mas insidioso, pero tremendamente eficaz; la ilusión de un marco donde se ofrece la convivencia de la multiplicidad de subjetividades, pero que en realidad son realineadas y pulverizadas en los hechos desde la homogeneidad planetaria.

Legítimamente podríamos pensar cómo en lo económico se proyectan una serie de procesos de la realidad nacional, que intentan consagrar el olvido y depositar en la canonización de un diálogo de sordos y de consensos fragilizantes, las ansiedades y las deudas, pretendiendo cerrar por decreto una herida abierta, y por lo tanto eternizar la permanencia de las dos almas, tal como se ha planteado

SOBRE LA TAREA DE LOS PSICOANALISTAS

Por nuestra teoría y nuestra práctica, sabemos que la labor analítica significa necesariamente interpelación de toda constitución humana, hacer evidente sus síntomas, nombrarlos y hacer posible una relación entre el saber y la verdad entre sus miembros.

Uno de los grandes aportes del psicoanálisis es mostrar la existencia de vínculos objétales y como ellos se articulan y se expresan en una organización y/o institución; como se construyen las identificaciones imaginarias y simbólicas, la importancia de los marcos que la contienen y como ellas desarrollan un conjunto de normas y de leyes creando un campo de significación que produce a un sujeto, y como las distintas transferencias crean necesariamente ámbitos de inserción y modificación de las funcionamientos.

Entender las relaciones conflictivas de un grupo o de un colectivo humano, como síntomas que hablan de algo que no está dicho, o que no puede decirse, ya sea porque se reprime por el temor que provoca, o porque no es posible ponerle palabras que lo identifiquen, es incorporar una lectura que pone a lo inconsciente como un eje articulador de conflictivas que es preciso escuchar, más allá de las visiones aparentes. La noción de síntoma permite al igual que en la enfermedad personal, apreciar que hay algo que se está procesando en el cuerpo del sujeto, o en el cuerpo social.

Este planteamiento crea el soporte conceptual necesario para entender que todo el campo afectivo, estructurante de la relación analítica se funda en una visión de aparato mental, en una teoría del desarrollo humano, etc. pero que necesariamente debe incorporar los ámbitos materiales donde se verifica. Por de pronto la historia del paciente y su campo de experiencias que se ha ido estructurando, es una constitución social, donde el juego dialéctico de la interfuerzas individuales y sociales (Padres, familia extendida, cultura, ideología, etc.), ha creado las condiciones para el desarrollo y articulación de un individuo. El supone incorporar los elementos necesarios para la permanente desinstalación de toda verdad estatuida, convirtiendo el proceso analítico y formativo, en una actividad que logre constituir un sujeto hablante. Cuando esto no sucede nos podemos transformar en una correa de transmisión ideológica, las más de las veces por omitir lo que allí opera entre analista y analizado, e instalándonos en una dimensión ahistórica, en la cual sus contenidos, y fundamentalmente su práctica no emerge desde lugares posibles de ser entendidos dialécticamente.

Sabemos que en la relación con nuestros pacientes, un constituyente fundamental es la regla de la abstinencia, la que lleva implícita la idea de respeto, una eticidad y en última instancia la posibilidad de desarrollar un proceso que haga posible del paciente un sujeto. Sin embargo es evidente que la relación con la cultura, los vínculos transdisciplinares ponen al psicoanálisis y al Psicoanalista en una nueva tensión: Cómo articular esta relación y como no ser espectador de los sucesos que conmueven a la sociedad.

El papel del psicoanálisis chileno ha sido en una serie de temáticas, oscuro y silenciosos y con una dificultad para, desde su registro específico, interactuar con otros campos

Una pregunta pertinente es entonces: ¿porqué el psicoanálisis chileno no ha podido establecerse como un referente respecto a otros discursos culturales?. Para responderla es preciso tomar en consideración a los distintos agentes culturales y al propio movimiento psicoanalítico y sus instituciones.

Más allá de las legítimas discrepancias que se tenga respecto a la "teoría cultural" freudiana o a sus procedimientos clínicos, el psicoanálisis es ya parte integrante del legado de la modernidad. Sin embargo el mundo intelectual chileno, salvo algunos "iniciados" que seriamente han interactuado con el psicoanálisis, desarrollando vínculos ricos y creadores, desconoce referencias fundamentales de los aportes del psicoanálisis. Es claro que responsabilidad fundamental en este desconocimiento es el papel que los propios psicoanalistas hemos tenido en este "analfabetismo". El carácter profundamente cerrado y "esotérico" que ha tenido el psicoanálisis en Chile, debido a una forma de construcción de desarrollo institucional, fue creando un modo hegemónico de entender el psicoanálisis ligado casi exclusivamente al ejercicio de la práctica clínica y remitiéndolo en el mejor de los casos a lo que se le llamaba peyorativamente "aplicaciones del psicoanálisis". Así las políticas de extensión del psicoanálisis terminan reduciéndose a la postura, según la cual se entiende la difusión en los términos banales de "psicoanalizar" ciertas expresiones y consumos culturales, preferentemente el cine, el teatro y la literatura. Por una parte, entonces, una visión psiquiatrizante y mecanicista del psicoanálisis; por otra, una muy pobre idea de cultura.

Esta posición, históricamente dominante, puede ser analizada críticamente: los procesos que se desarrollan al interior de una institución - en tanto ella es un continente desde el cual somos hablados- desarrolla modos de formación e inserción en la sociedad; sus expresiones se juegan a partir de las directrices y los lineamientos que se establecen a partir de la instalación institucional. Suponer entonces que las operaciones del pensamiento ocurren al interior de un ejercicio a-histórico, donde sólo priman determinantes individuales, es ignorar y reducir el descubrimiento freudiano. Postular que el psicoanálisis y la labor institucional se hacen autónomamente, desligados de las condiciones socio-históricas es pensar ingenuamente.

El psicoanálisis en Chile se desarrolló a partir de una concepción donde se desliza la idea de que una institución psicoanalítica que se precie de tal debe fundarse en algo propio del psicoanálisis, y que por lo tanto ésta no actúa como una formación social más. Este planteamiento pretende ignorar la preeminencia de otras determinaciones propias del ámbito social .La institución analítica debemos concebirla entonces, con arreglo a los derroteros de cualquier funcionamiento grupal ordinario y por lo tanto, con leyes claramente identificables.

Esta postura, en la cual las instituciones son concebidas de un modo en que en ellas primarían fundamentalmente aspectos personales, se expresa en el despliegue de construcciones de "historiografías psicoanalíticas" las cuales en general están desarrolladas a partir de una "novela familiar" donde "las madres y los padres" son los constituyentes únicos del entramado institucional y su práctica, y en la cual los conflictos son sólo asumidos sólo desde una vertiente personal, deslizando la idea que lo que está en juego serían fundamentalmente "luchas de poder" a partir de las "caracterologías" de los analistas de la institución, ignorando que la institución es una formación social y cultural altamente compleja. Tal como plantea Kaes "Moviliza cargas y representaciones que contribuyen a la regulación endopsíquicas y aseguran las bases de la identificación del sujeto al conjunto social, constituyen el trasfondo de la vida psíquica en la que pueden ser depositadas algunas partes de la psique...cumpliendo funciones metadefensivas de angustia más primitivas"

Esta situación que dominó en gran parte la actuación del psicoanálisis Chileno, se tradujo en una gran pobreza de desarrollo conceptual y diálogo con las distintas disciplinas del campo social y cultural. Ejemplo de la hegemonía de un psicoanálisis centrado fundamentalmente en la práctica privada y en gran parte hegemonizado por la psiquiatría, fue la ausencia total de discurso psicoanalítico que se planteara en una posición crítica frente a los hechos que dominaron la escena nacional durante lo últimos treinta años. La presencia dominante del discurso dictatorial instituyó también de alguna manera un modo de presentar al psicoanálisis, coartando su discurso y autocensurando su capacidad de vínculo y escucha crítica, relegándolo a un entramado tecnificado y formalista, expresión de una clínica privatizante y ahistórica.

La creación y desarrollo de nuevas organizaciones e instituciones psicoanalíticas, han sido relevantes en descentrar la hegemonía de un psicoanálisis centrado fundamentalmente en un discurso autorreverberante que ignorando la trama constituyente de los discursos culturales (de los cuales el psicoanálisis es también uno más) había materializado la noción del psicoanálisis como una referencia a la que había que acudir para escuchar "la versión" o "la perspectiva " psicoanalítica, empobreciéndose en los cruces y realimentaciones de los diálogos transdisciplinares.

Esta recuperación del psicoanálisis para el psicoanálisis supone un énfasis en el carácter liberador que este tiene. Esto supone entenderlo, desde sus nexos con la sociedad y la cultura. En este sentido el psicoanálisis no es neutral, en tanto método crítico, que intenta develar lo conflictivo de lo sintomático. El psicoanálisis toma partido por el deseo y desarrolla el entendimiento de la inclusión del sujeto en su realidad, es decir, cuáles son las dinámicas constituyentes de la sociedad y la cultura grabadas en un cuerpo.

El psicoanálisis, puede actuar también en el campo social como una fuerza de cambio, en la medida que la emergencia de lo inconsciente y del deseo derriba todo ilusión encubridora, entendiendo la nostalgia por lo perdido y su elaboración.

Un psicoanálisis, que vinculado a la tradición crítica freudiana y por lo tanto evidenciando las contradicciones y su lugar social, supone una forma de partido por lo humano; En tanto el psicoanálisis es capaz de problematizar la realidad sobre la que piensa, mostrando sus fuerzas actuantes, sus conflictos y sus falseamientos, hace posible no solo describir fenómenos, sino también transformar.

La tarea queda evidentemente abierta : recuperar la relevancia del psicoanálisis como dispositivo teórico cultural y lograr que se puedan promover vínculos entre el psicoanálisis y los distintos discursos, desarrollando tránsitos disciplinares que hagan posible establecer diálogos y comunicación entre el psicoanálisis y el mundo cultural, y relevar por lo tanto el carácter de escucha crítica y de aporte a la comprensión de la sociedad y sus conflictos que el psicoanálisis posee, para de esta manera establecer una relación privilegiada entre el psicoanálisis y los distintos actores sociales de nuestro país, poniendo énfasis en la necesaria relación mutua de enriquecimiento a través del contacto con la sociedad en su conjunto y la consecuente praxis que de ello deriva

Du désir au discours

María Inés Rotmiler de Zentner

Je savais très bien rendre compte du comportement de ces adversaires et, de surcroît, j'avais appris que la psychanalyse fait ressortir le pire chez tout le monde.

Sigmund Freud

Je dédie cet écrit á la mémoire de mon père. En hommage á celui qui m'a appris le sens de l'honneur, de l'intégrité et de la rigueur; à mon père dont la main m' a protégé ces maux du monde; à l'homme dont la vision et le courage l'ont conduit à quitter l'Europe pour aller en Argentine quatre mois seulement avant le début de la Deuxième Guerre et du carnage qui s'est ensuivi, et qui m'a fait le don de partager avec moi l'irrévérence qu'il a témoignée envers les rites et les lois d'un certain ordre au nom de son dévouement à la paix. En reconnaissance de ce qu'il m'a appris -l'essentiel est ce que l'on porte en soi, son geist; l'amour de l'histoire, des livres et de la musique. En souvenir de l'image d'enfance que je garde de lui assis au piano, et de son humour qui touchait juste.

Canterbury, Australia

Comme Lysias l'a dit, *Il sera plus facile d'entamer cette affaire, Messieurs, que de la conduire.* Dans le désert les journées sont aussi chaudes que les nuits sont glacées. L'absence de nuages, me dit-on, en est responsable. Quand le vent y souffle, on n'en voit plus de signe, mais la vie continue son train.

Freud nous dit que la condition préalable à tout accès au champ de l'inconscient consiste à y préférer une attention également flottante. Cette condition s'impose parce que, dés que l'on y accède, ce champ s'efface, comme le parfum de la nuit, comme un souvenir. Néanmoins, certains d'entre nous insistons pour nous placer là ou se situe ce qui vient s'y évanouir. Il faut en saisir l'occasion car elle n'est qu'éphémère.

Freud a écrit à Fliess, depuis un autre désert, au sujet de la médiocre réception qu'avait connue son *Traumdeutumg,* affirmant qu'il était en avance sur son temps de quinze à vingt ans. En comparaison, Lacan a dit qu'il avait dix ans d'avance sur son époque.

La relation qu'entretient le sujet avec l'objet cause de son désir est équivoque et incertaine, parfois capricieuse, mais le plus souvent prévisible après coup. Elle est équivoque parce que, comme tout ce qui est singulier, comme un sonnet ancien dont le lecteur doit suivre la grammaire — la licence poétique qui autorise les déformations et les déplacements qui en barre et en livre à la fois l'accès — pour pouvoir le déchiffrer, le désir ne retrouve que peu souvent, si jamais, sa muse. Cette relation est incertaine précisément parce qu'elle est fixe. Elle est l'ancrage de la vie qui se fixe dans le corps au point de la douleur, ce qui l'oblige à changer d'apparence, à se faire provisoire. Elle est capricieuse dans la mesure ou elle est toujours prête à s'écarter, non seulement pour mettre en scène un semblant d'évitement mais pour se déplacer, mue par les événements ou même par les circonstances, à une autre scène ou elle semble s'engouffrer. Elle est déterminée par le discours d 'un Autre qui de plusieurs façons a déjà fixé le tracé — héritage qui n'est que dette — sur lequel s'ouvre ce qui, sans le savoir, n'est qu'une autre voie vers la mort. D'aucuns arrivent à faire quelque chose du désir, mais il ne peut être l'objet d'un don. Telles sont les raisons cliniques que nous trouvons dans le paradoxe selon lequel le sujet ne veut pas ce qu'il désire.

La disparité qui existe entre le discours psychanalytique et l'institution psychanalytique semble précipiter une crise d'anomie donnant lieu au phénomène d'identification au groupe et à ses pires conséquences, les rangs se serrant pour compenser la faiblesse permanente du sujet qui doit supporter le manque de l'Autre. Cette disparité est l'effet du transfert en jeu. Ainsi, l'adhésion à un maître à penser bureaucratique est l'issue prévisible de la poursuite de quelque chose qui puisse combler ou recouvrir de sens l'incertitude qu'annonce l'angoisse. Il suffirait de relire ce qu'a écrit Bernfeld à propos d'un citoyen Machiavelli moderne pour comprendre que le besoin de sens finit par infléchir la recherche du sens et par déformer un discours qui aurait pu annoncer la transmission de la psychanalyse. Si le roi est nu, surtout, que portent les

courtisans? Le groupe traite le leader avec tout le respect qui lui est du pour se conformer à lui. N'est-ce pas, cependant, une manifestation comme d'autres de la manque de signifier de l'Autre? Lacan nous en avertit «On sait ce qu'il en a coûté, que Freud ait permis que le groupe psychanalytique l'emporte sur le discours, devienne église». Toute pression pour que le monde cède au conformisme endort l'esprit critique, *assourdit* l'oreille qui aurait pu écouter et fait taire la voix qui aurait pu parler. Le conformisme fait partie du tissu social, comme le montre la distinction qui existe entre l'ordre, la soumission et le désir.

Les parlêtres s'engagent dans diverses activités dans l'espoir que quelque chose s 'y construira, que leur action parviendra à recouvrir un manque, qu'il en sortira un sentiment d'être, transformé et configuré en sentiment d'appartenance. Dans une tentative d'inciter cette impulsion, les psychanalystes se sont organisés de diverses manières, sous forme d'armée, d'église et — dernière structure de la liste mais non la moindre — sous forme de bureaucratie. Pour cette raison certains soi-disant maîtres n'hésitent jamais à se mettre en avant. Il s'agit toujours de la même histoire la tentation d'embrasser la promesse d'une jouissance toujours différée. Cependant, relire la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave en tant qu'interprétation adéquate ne garantit pas de changement. Après tout, bien que cela n'ait rien de secret, u faut redire que ce qui s'oppose à l'interprétation adéquate est la résistance du sujet à l'abandon de la jouissance, l'ironie voulant que la jouissance qui se cherche dans l'abandon du désir soit moins certaine.

Penser même un instant que le nouveau siècle puisse apporter un nouveau discours, c'est faire preuve d'une naïveté certaine, car ce n'est pas un changement d'ordre purement temporel qui éclairera ce qui est actuellement obscurci dans la psychanalyse. Le temps se précipite sans arrêt, à toute allure, au début non moins qu'à la fin d'une époque. De même, le sujet semble descendre à toute vitesse le fleuve de la vie, qu'il nage ou qu'il se laisse aller à la dérive. Le malaise de la psychanalyse est en effet la réalisation de ses limites, les limites que le désir impose à la jouissance. Peut- être devrions-nous nous demander si la psychanalyse a besoin d'un nouveau style, d'un nouvel «isme». Mais seul un changement de discours, seul un discours neuf pourrait en être à la mesure.

Le 17 mars 1911, Ferenczi écrit à Freud: «Il n'y a certainement encore jamais eu de mouvement *intellectuel,* ou la *personnalité* de l'inventeur ait joué un rôle aussi grand et aussi indispensable que la vôtre pour la psychanalyse. En effet, c'est vrai à la lettre: vous n'êtes pas seulement l'inventeur de nouveaux faits psychologiques, vous êtes aussi le *médecin* qui nous soigne, nous autres médecins. Comme tel, vous devez supporter toutes les charges du transfert et de la résistance» **3.** L'on trouve ici une référence à ce qui pourrait être un des problèmes fondamentaux par rapport aux impasses ou se trouve la psychanalyse et dont elle devra encore sortir à l'avenir. Elle concerne le fait que, un domaine du savoir étant rattaché à un nom et dépendant même entièrement de ce nom, l'une des conditions nécessaires de la scientificité de ce domaine est déjà mise en doute, car une science ne se fonde et ne se développe que dans des conditions oú elle se propose à. une vérification ou une réfutation.

En fait, Ferenczi coupait court à l'illusion que pouvait entretenir la psychanalyse d'arriver à un mathéme qui en assurerait la transmission, puisque le transfert et la résistance se retrouvent à sa place. Lacan a affronté ce même problème que tout psychanalyste a trouvé sur son chemin depuis la naissance de la psychanalyse: comment résoudre le problème du transfert dans la transmission de la psychanalyse. Il voulait assurer la transmission intégrale de sa théorie, sans qu'elle subisse les effets du transfert, et il a donc voulu se tourner vers le domaine scientifique oú la transmission de la théorie semble avoir lieu sans subir les effets du transfert.4 J'aborde cette question parce qu'en recherchant un mathéme pouvant assurer la transmission de la psychanalyse, il a voulu défaire le n œud, l'assujettissement de la psychanalyse à un nom. Néanmoins, Lacan lui-même au départ plaçait son travail sous l'égide d'un *retour à Freud* dont le noyau était l'inconscient qu'il appelait freudien, le liant plus étroitement encore au nom.5

Ce n'est que bien plus tard que Lacan dira que l'inconscient est de Lacan et le champ est freudien, poursuivant ainsi le moyen d'aller au-delà du père en dénonçant ce qu'il appelait la *moisesation* de la psychanalyse. Comment ne pas voir que cet *au-delà du père* était en réalité une tentative de libérer la psychanalyse du nom de Freud afin de trouver ainsi, éventuellement, le mathéme en question? Une autre tentative ultérieure allant dans la même direction consistait à vouloir désontologiser l'inconscient en le conceptualisant sous forme de l'instant du lapsus.6

Ces deux positions contraires de Lacan sont, cependant, autant logiques que chronologiques, et cette ambiguïté se mobilise au service d'un retour à l'œuvre et à la lettre de Freud; ce qui a subi un traumatisme par la parole ne peut s 'en libérer que par la parole. Ce retour à la lettre de Freud a été désigné

précisément comme un projet qui voulait trancher le nœud qui l'attachait à. la personne de Freud, une notion conceptualisée comme le passage qui partait du travail du transfert pour aboutir au transfert du travail, ce qui ouvrait la perspective d'aller au-delà du père. Cependant, en dépit de ses intentions d'un courage héroïque — développer à l'intérieur du champ de la psychanalyse un mathéme qui permettrait à la psychanalyse de garder la route de la science, détachée du père, détachée d'un nom — Lacan a échoué, comme il devait lui-même le reconnaître de façon si impitoyable à l'intérieur de son Ecole.7

Sa déclaration que l'inconscient est de Lacan mais le champ est freudien a montré l'échec de la tentative de libérer le champ de la psychanalyse du nom, du père. De même le nom de Lacan est devenu le symptôme de son école, ce qu'il a admis volontiers à propos de la topologie du nœud borroméen dans son Séminaire du *5* janvier 1980 «Qu'il suffise d'un qui s'en aille pour que tous soient libres, c'est, dans mon nœud borroméen, vrai de chacun, il faut que ce soit moi dans mon École. C'est pourquoi, je dissous»**.**

Avec cette coupure il a dissolu *l'École freudienne de Paris.* Freud, Lacan et bien d'autres étaient avertis de l'effet du groupe, mais ce savoir n'a pas été suffisant et constitue, par sa structure même, ce qui divise et sépare, dans le champ de la psychanalyse, la transmission de l'enseignement. C'est ainsi que nous lisons les mots énigmatiques de Lacan dans *L 'Etourdit: Qu 'on dise* (l'enseignement de Freud) *reste oublié* (par les disciples de Freud) *derrière ce qui se dit* (en répétant sans comprendre) *dans ce qui s 'entend* (font avancer le processus de répression de cet enseignement).8 A Pompéi j'ai de nouveau vérifié cette notion douteuse qu'est le progrès et les raisons pour lesquelles Freud l'a déployée pour donner un exemple de la nature indestructible du désir réprimé.

Le désir de l'analyste ne doit pas se confondre avec son interprétation. Il a deux sources. D 'une pan ji a une source clinique que constitue le défi que lui lance l'hystérique et qui consiste à maintenir son désir comme désir insatisfait 9, défi que Freud a relevé en découvrant l'inconscient. L'autre source s'identifie au désir de Freud et, tout en étant formulée en termes cliniques comme *quelque chose chez Freud qui n'a jamais été analysé,* 10 n 'est pas, à proprement parler, clinique, et touche au concept des noms-du-Pére, ce que Freud, selon Lacan, s'est interdit d'interroger.

Décider de devenir psychanalyste est un choix paradoxal qui reste à expliquer, peut être a travers la passe, même si la réponse quelle qu'elle soit n'aura jamais la fraîcheur de la question initiale. Autrement dit, *l'ananké* n'est pas simplement le point final; le destin apparaît à la fois au début comme contrainte et à la fin comme articulation.

Passons maintenant au bref compte rendu de quelques aspects de l'histoire du mouvement psychanalytique qui concernent nos antécédents. La Société *psychologique du mercredi,* première organisation de ce type du monde, a été fondée à Vienne en 1902. Freud ne disposait pas certainement de ce qu'on appelle les *trois de Lacan,* le nœud borroméen du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Néanmoins ib *les a libérés* le 22 septembre 1907, dans une lettre qu'il a envoyée à tous les membres de la *Société,* au moyen d'une proposition concernant sa dissolution et sa refondation immédiate l'année suivante, donnant ainsi aux membres l'occasion de se réinscrire. Ii a terminé cet envoi en disant qu'il conviendrait peut être à la *Société* de se réorganiser ainsi de temps en temps, à intervalles réguliers, *tous les trois ans, par exemple,* pour donner aux membres qui ne voulaient plus poursuivre cette association l'occasion de partir sans porter atteinte aux rapports qu'ils entretenaient avec d'autres membres. De cette façon, après la dissolution de la *Société* en 1907, la *Société psychanalytique de Vienne* est née en 1908.

La psychanalyse en Argentine, comme en Australie, a connu une histoire longue mais radicalement différente1. Pour ma part, j'ai reçu — hors institution, comme c'était le cas de beaucoup d'entre nous avant le lacanisme **—** une formation théorique et pratique en psychanalyse dispensée par des analystes de l'*Asociación Psicoanalítica Argentina* et je me suis initiée à l'étude de Lacan en suivant l'enseignement irremplaçable d'Oscar Masotta (1930-1979).

Reprenant à ma façon le mot de Lacan qui reconnaissait en Gaetan Gatian de Clérambault son *seul maître,* je devrais faire remarquer aujourd'hui, après coup, que l'influence extraordinaire et directe de Jorge Luis Borges a été également déterminante pour moi, ce qui confirme une fois de plus la dette de la psychanalyse envers la littérature.

Un événement important à eu lieu en 1971 sur l'initiative d'Oscar Masotta et de ses séminaires qui ont décidé d'inviter à Buenos Aires Octave Mannoni et Maud Mannoni, des cliniciens brillants dont les séances d'analyse de contrôle qui ont marqué le début de ma carrière clinique restent pour moi exemplaires.'2

En décembre 1973, faisant preuve d'une prémonition et d'une prévoyance étranges, nous avons pris la décision de venir en Australie. Mais *ananké* et *dustuchia* se sont ligués pour raccourcir notre séjour et nous avons été contraints à retourner quelques mois plus tard à Buenos Aires. En janvier 1977, le règne de la terreur s'étant installé en Argentine, nous sommes partis en exil volontaire en Australie et au mois d'octobre de cette année nous avons fondé la *Freudian School of Melbourne.'3* La psychanalyse ne devait plus être la même en Australie. Une filière différente et nouvelle de psychanalyse prenait forme. Le désir de l'analyste, l'énigme qui continue à être un défi à déchiffrer, est précisément, à force de rester un chiffre, ce qui continue à donner sa raison à l'acte psychanalytique, la même énigme qui, à Melbourne en Australie, m'a amenée à fonder avec Oscar Zentner la *Freudian School of Melbourne.*

Des années orageuses ont suivi. Le désert a révélé sa nature inclémente. Des obstructions de toutes sortes et des attaques insidieuses sont survenues; les hostilités se sont déroulées sur des fronts très divers; nous avions introduit Lacan en Australie et on nous en a fait porter la responsabilité. Les épreuves qui ont marqué le début de notre vie en Australie me rappellent, bien entendu, la phrase de Freud qui ouvre *De l 'histoire du mouvement psychanalytique:* «Tant que je me suis rendu compte que le destin inévitable de la psychanalyse consiste à susciter des controverses et de l'amertume, la conclusion s'est imposée à moi que je ne peux qu'être le véritable initiateur de tout ce qui la caractérise»**.**

Cependant, il suffirait de feuilleter un livre d'histoire, non seulement un des livres concernant le mouvement psychanalytique, mais un livre d'histoire des sciences, pour se rendre compte des événements plutôt discutables sinon hostiles qui marquent les débuts des théories nouvelles. La spécificité de la fondation de notre école n'a pas ¿té l'exception à la règle. Je signalerai un seul incident qui ne touche qu'à une seule des manifestations de l'hostilité à laquelle nous étions en butte, et qui mettait en jeu dés le départ l'éthique de la psychanalyse. Peu avant le déroulement du premier *Hommage à Freud en Australie* en 1979, un individu innommable s'est mis en contact avec moi, d'abord au téléphone et ensuite au cours d'une visite qui a été l'occasion de la communication d'une lettre dont la subtilité allait jusqu'à donner le détail des maux qui allaient nous advenir si nous devions insister pour organiser *l'Hommage.* D'une main il nous tendait la lettre de menaces, de l'autre la promesse de l'auteur de la lettre que nos salles d'attente ne pourraient contenir tout le monde que l'on adresserait à nous si seulement nous acceptions d'abord d'annuler *l'Hommage* et ensuite d'exercer non pas en tant qu'analystes mais sous le couvert de l'appellation psychothérapeutes. Inutile d'ajouter que, toute respectueuse que je suis de la courtoisie, j'ai envoyé cet individu ainsi que l'auteur de la lettre la ou de telles nullités ont leur place. Ainsi a eu lieu, dans des circonstances hostiles et selon un scénario des plus défavorables, *l'Hommage à Freud.*

Certes il n'y a pas qu'une seule raison pour laquelle l'histoire de la fondation de la *Freudian School of Melbourne* ne peut commencer par la formule *il était une fois* ou bien, comme disait mon père *Es ¡st passiert* ... puisque cette histoire s'est écrite en se faisant et se rattache non pas à un vœu quelconque, mais, précisément, au désir de l'analyste. Cette histoire se lit dans les communications cliniques et théoriques publiées depuis la création en 1979 de *Papers of the Freudian School of Melbourne.*

C'est pourquoi, donner une idée des débuts de la psychanalyse en Australie —comment, oit et quand elle s'est implantée dans ce pays — pourrait nous permettre de retracer son destin depuis ses débuts. D'abord ~*a* préfacé'2 que Strachev a donnée à *On Psychoanalysis* de Freud, nous apprend qu'en mars 1911 Freud, au même titre que Jung et Havelock Ellis, a reçu l'invitation que leur avait adressée le Dr Andrew Davidson,'4 sollicitant à chacun une communication qui devait être lue devant le Congrès de médecine de i'Australasie le 13 mai 1911 à Sydney. Freud a envoyé *On Psychoanalysis* 5. Jung a contribué une communication sur la théorie des complexes 6 et Havelock Ellis a donné *The Doctrines of the Theories of Freud 7.* Comme Freud lui-même l'a écrit à Ferenczi le 12 mars 1911: « il y a deux jours, un autre continent s'est annoncé: l'Australie. Le secrétaire du département de neurologie du Congrès australo-asiatique s'abonne au *Jarbuch 8* et me demande un bref rapport sur mes théories, à paraître dans les publications du Congrès, car ces théoriies sont encore complètement inconnues en Australie».

Ensuite une lettre du 10 mai 1912 qu'Ernest Jones a adressée depuis Toronto à Freud nous informe de ceci: «J'apprends que vous-même et Jung avez contribué des communications à un congrès en Australie. Je me demande si elles sont accessibles; peut-être les trouverai-je à Londres. Il ne reste maintenant que le

Brésil, la Chine et le Groenland à infiltrer. Je continue à penser que, quelles que soient les forces qui s'opposent à nous, nous souffrirons comme Alexandre de l'absence de mondes à conquérir» 20

Cependant, comme Ernest Jones 2 nous l'apprend également, Donald Fraser22, un ancien pasteur presbytérien «dans la lointaine Australie» s'était attiré des malheurs, en 1909, à cause de l'accord qu'il avait exprimé avec les théories freudiennes, et avait du abandonner par conséquent sa charge. En fait, la même année oit Freud, Ferenczi et Jung se trouvaient à bord du *Washington,* en route vers les Etats-Unis pour donner les célèbres conférences à Clark University, à la même époque, mais de façon beaucoup plus humble, cet ancien pasteur, ayant terminé ses études de médecine, organisait le premier groupe de lecture sur la psychanalyse en Australie.

En effet, bien des années auparavant, Havelock Ellis, l'Anglais qui a écrit *La Psychologie du sexe,* bien qu'il n'ait pas été la personne la mieux placée pour rendre compte de la psychanalyse, avait passé, en 1878, à peu prés une année entière dans la Hunter Valley, à Sparkes Creek, en Australie, comme instituteur, avant d'entreprendre ses études de médecine en Angleterre. En 1911, dans un rapport rédigé pour le Congrès de médecine de l'Australasie, il a écrit: «La psychanalyse de Freud a maintenant ses partisans et ses praticiens non seulement en Autriche et en Suisse, mais également aux Etats-Unis, en Angleterre, en Inde, au Canada, et — je n'en doute pas — en Australasie»**.** Geza Roheim a visité le centre de l'Australie en 1923 et a défendu les thèses de Freud contre celles de Malinowski. En 1937, Ludwig Jekels, qui se rendait à New York, est passé par l'Australie aussi. Il avait fait un séjour en Suède sans réussir à y établir de groupe psychanalytique. Enfin, Susan Isaacs (1885-1948) a, elle aussi, visité l'Australie et la Nouvelle-Zélande en 1937.

On pourrait donc dire que les débuts de la psychanalyse en Australie n'ont pas été trés différents, sur le plan historique, de ceux qu'ont connus d'autres pays. Ce qui les distingue, en fait, c'est que, pour employer les mots de Jones, l'*étincelle s'est éteinte* 24 *bientôt après, comme cela s'est passé au Canada.* La correspondance entre Freud et Ferenczi n'est pas moins édifiante au sujet des vicissitudes qu'a connues la psychanalyse à cette époque. L'opposition et les discussions orageuses que suscitait la psychanalyse se révèlent dans ce que Freud écrit en 1914 au sujet de la résistance et du dédain que lui ont témoignés «quelques individus indignes, aventuriers et profiteurs, que l'on trouve des deux cotés en temps de guerre». Je peux confirmer tout cela aussi.

Nous savons aujourd'hui quels ont été les deux jeux parallèles joués par Ernest Jones, d'une part sauvant la vie à la plupart des psychanalystes originaires de l'Europe centrale, et d'autre part, tout en déclarant vouloir sauver la psychanalyse en Allemagne, consentant à sa nazification par l'établissement à Berlin, pendant la montée de la terreur nazie, de l'Institut Goering, façade juridique de la psychanalyse derrière laquelle s'est opéré un véritable nettoyage des doctrines freudiennes. L'on ne s'étonnera pas de ce que la psychanalyse en Allemagne, dés cette époque, ait été remplacée, au contentement général, par la psychothérapie, et que cette situation n'ait pas beaucoup changé de nos jours.

Le drame des années de guerre constitue le cadre de l'arrivée à Melbourne du Docteur Clara Lazar-Geroe (1900-1980), psychanalyste originaire de la Hongrie et analysant de Balint. Son travail jette les fondations de l'*Association australienne de psychanalyse.* Au début de la guerre, le Docteur Paul Gnieg Dane, qui avait fait ses études de médecine à l'Université de Melbourne, a écrit à Ernest Jones pour lui faire-part du fait qu'un groupe de psychiatres de Melbourne (Dane lui-même, le Docteur Reginald Elleiy, le Docteur N A Albiston, le Docteur A R Phillips et le Docteur P G Reynolds) s'était vu accorder une subvention leur permettant d'établir un hôpital ou une clinique qui dispenserait un enseignement et des soins en psychothérapie, et lui demandant si un psychanalyste européen voudrait bien venir en Australie 5 Jones a répondu que le Docteur Genoe pouvait bien accepter de venir en dépit du fait que ses préférences pontaient plutôt sur la Nouvelle-Zélande.

The *Melbourne Institute for Psychoanalvsis* a été créé en 1940, le *Sydney Institute* en *1951,* et en 1952, Clara Genoe, associée à Roy Winn et à deux autres Hongrois arrivés de Londres, Vera Roboz et Andrew Peto, a fondé *l'Australian Society of Psychoanalysts* comme section de la *British Psychoanalytícal Society* avant d'acquérir un statut indépendant en 1967. Après avoir été reconnue par *l'International Psychoanalytical Association* sous forme *d' Australian Study Group* en 1967, *l'Australian Psychoanalytic Society* est devenue Société indépendante et membre à part entière de l'IPA en 1973.

A mon avis et contrairement à ce qui prévaut en général, l'histoire précède le mythe, ce dernier tenue désignant une version embellie de phénomènes qui, en réalité, étaient peut-être moins beaux et moins favorables que l'on ne veut crome. Pourtant, prenant ce point de vue, je me suis appelée à la tâche de rendre compte de l'histoire de la psychanalyse en Australie, à la fois en tant que protagoniste et comme témoin.

L'acte fondateur de la *Freudian School of Melbourne26* en 1977 a formalisé une transmission qu'effectuait un discours psychanalytique qui reconnaissait, dés le début, sa dette envers l'enseignement de Freud et de Lacan. Cette transformation du discours dans le champ de la psychanalyse en Australie a eu des conséquences directes et indirectes. La conséquence directe est la formation de psychanalystes avec la procédure de la passe, ayant pour objectif l'articulation de la psychanalyse clinique et théorique. Cette formation comprend l'étude de la théorie, l'analyse personnelle, l'analyse de contrôle et la présentation de malades dans le cadre du centre hospitalier psychiatrique, ainsi engageant, dans les limites de l'efficacité psychanalytique, un dialogue fructueux avec la psychiatrie. L'instauration du discours freudien et lacanien dans divers départements des universités dans le respect de la spécificité de la psychanalyse en extension ne constitue qu'une seule des conséquences indirectes, donnant lieu à un enseignement qui se fonde sur l'échange entre la psychanalyse en extension et les domaines d'études et de recherches qui en relèvent. Cette spécificité mérite peut-&re réflexion parce qu'elle pose le problème autrement aigu de ce qui pourrait passer pour une transmission qui échapperait aux rigueurs du transfert et pourrait donc donner lieu à une identification illusoire du réel de la psychanalyse —qui est en fait la duque — au réel de la science, ainsi favorisant la notion facile que le discours psychanalytique ait déjà atteint le statut du discours de la science.

D'ailleurs je pense que cela constitue peut-être l'un des défis que la psychanalyse doit relever pour continuer. C'est pour cette raison que jusqu'ici la *Freudian School of Melbourne* s'est toujours attachée à distinguer non seulement la psychanalyse en intention de la psychanalyse en extension mais non moins le réel de la science du réel de la psychanalyse. Ce défi est souvent esquivé par ceux qui prétendent transmettre un enseignement psychanalytique en brouillant les pistes ouvertes par Freud et Lacan et en supprimant l'évidence que la transmission psychanalytique s'accompagne inévitablement du phénomène indélébile du transfert.

Ces remarques trouvent leur confirmation dans les effets que provoque la transmission, effets qui ne sont pas toujours désirés. La prolifération de petites tendances neo-lacaniennes comme conséquence de l'existence de la *Freudian School of Melbourne* en est un bon exemple. Ces tendances neo-lacaniennes ont un point commun et symptomatique en dénit de leurs divisions, touchant à leur intention de confondre, *ex profeso,* intention et extension, ainsi proposant la formation à l'université et une soi-disant analyse à l'intérieur de leurs groupes respectifs.

Le motif de cet exercice réside dans un manque que ces groupes doivent compenser par le prestige que leur prête l'université, compensant ainsi ce qu'ils ne peuvent, en tant que phénomène de groupe, que forclore, restant dans le domaine de la religion. La constitution d'une école psychanalytique à base de grades et non de hiérarchies assume la responsabilité de la transmission, de la formation et de la passe, tout en maintenant les limites mêmes de l'acte psychanalytique.

L'existence de groupes neo-lacaniens est également la conséquence du transfert dont l'objet est la *Freudian School of Melbourne* et, en tant que telle, pose une autre question à. laquelle il faut répondre. Notre réponse devant ce transfert négatif, aussi partielle qu'elle soit, consiste à dire que, tout comme tous ceux qui passent par une analyse ne finissent pas par devenir psychanalystes ni même par contribuer au domaine propre de la psychanalyse en extension, ni l'analyste ni l'École ne peut abandonner la responsabilité des effets collatéraux qu'ils provoquent sans se trouver dans la situation oit, en même temps et qu'ils le veuillent ou non, ils avalisent par ce fait même les effets en question. Pour nous il s'agit du reste que le discours de transmission ne peut résorber. Lacan en a donné la meilleure définition en affirmant que l'analyste tient son acte en horreur, et Freud y fait allusion en déclarant que la psychanalyse fait ressortir le pire chez les gens.

Ainsi, notre projet consistait à recouvrer l'inconscient freudien, le sortant de l'abandon et de l'oubli auxquels le consignaient les tendances dominantes de l'Annafreudisme, de la Self-psychology, de la Ego-Psychology et d'autres psychothérapies encore. Mais ce retour à l'étude des sources a suffit à provoquer dans le petit establishment psychanalytique à divers niveaux l'agitation, la crainte et une atmosphère de menace. Le

projet a montré que la triade freudienne — le moi, le surmoi et le ça — ne correspondait pas à la triade de Lacan **—** l'imaginaire, le symbolique et le réel.

Le premier numéro des *Papers of the Freudian School of Melbourne* porte en exergue une citation extraite du séminaire de Lacan sur *La lettre volée* qui porte sur le récit d'Edgar Allan Poe, et comprend cette citation célèbre de Goethe: *Und wenn es uns glückt, Und wenn es sich schikt, So sind es Gedanken.* 11 va sans dire que nous avons formulé le point de départ de notre projet en fonction dii fait que la lettre volée en Australie était *la lettre de Freud.* Ce que n'ont pas méconnu ceux à qui, de par leur prestige ministériel, était échue cette lettre, et qui se présentaient comme légitimes dépositaires de la lettre. Notre acte ne devait Jamais être pardonné parce que les *premiers ministres 27* qui gardaient la lettre de Freud en souffrance avaient en fait mis à sa place la lettre du *Readers*' Digest de la psychanalyse. 11 y des déserts oit l'aridité est celle du discours.

Nous avons, par contre, ouvert la lettre qu'on gardait en souffrance, la mettant à la disposition de ceux que concernait la psychanalyse — les psychanalystes. En fait, lorsque nous avons recouvré la lettre de Freud, notre ouvrage psychanalytique a été lu par l'establishment d'une façon que résume ce mot de Crébillon: *Un dessein si funeste s'il n 'est digne d 'Atrée est digne de Thyeste.28*

On peut se demander s'il est bon d'envisager la situation dans laquelle a eu lieu cette fondation en tenues d'une lettre « volée», mais, comme on l'a vii, la lettre de Freud est arrivée très vite en Australie, dés 1909, et a été gardée en souffrance. Pour reprendre de nouveau l'expression d'Emest Jones, *létincelle s 'est éteinte bientôt après.*

La fondation de la *Freudian School of Melbourne* a donc été à la fois un acte conforme à l'éthique de la psychanalyse et une interprétation nécessaire. Notre tâche a consisté à recouvrer le discours psychanalytique des débris qui restaient d'une répression. A cette fin nous avons organisé le premier *Hommage* à *Freud en Australie,* hommage public sons forme de séminaire public oit ont été conviés tous ceux qui se disaient concernés par la psychanalyse. L'outil s'est révélé être à la hauteur de la tâche dans la mesure oit ceux qui se sont exclus de ce deuxième décachetage de la lettre de Freud après la première ouverture de cette lettre au début du siècle, ont réaffirmé la vérité de ce que dit Lacan de l'avenir du psychanalyste qui cède sur son désir.

Rien d'étonnant à ce que la réception ait *été* plutôt fraîche, puisque l'establishment était hostile à la possibilité d'ouvrir les portes, pour ainsi dire, de ce qui devait rester, à son avis, une société secrète se servant de méthodes secrètes29. Rappelons-nous que, en ce qui concerne les quelques membres de cette société secrète qui se tenaient au courant de ce qui se passait dans le monde, si Freud était démodé, Lacan était encore inconnu ou bien de l'ordre du sacrilège.

Cette esquisse se poursuit par une autre lettre30, cette fois la notre, la lettre datant du 22 février 1992 qui donnait notre démission de la *Freudian School of Melbourne* et qui s'adressait aux analystes et aux membres de l'École et, hors école, à tous ceux que concernait la psychanalyse. La lettre commence par même en valeur le mot de Platon: *Les discours ne devraient être ni longs ni courts mais d'une durée adéquate.* «Une école de psychanalyse ne peut s'autoriser qu'à partir du discours psychanalytique. La fondation de la *Freudian School of Melbourne* marqua le début de cette autorisation».

La psychanalyse habite dans le langage pour la raison structurelle que l'inconscient est issu de lui. L'écrit est la marque laissée par l'acte que le discours accomplit. C'est pour cette raison que, depuis 1977, la *Freudian School of Melbourne,* école de psychanalyse, écrit la psychanalyse en Australie. Freud et Lacan indiquent une direction. L'initiation et la transmission du discours lacanien par l'école nous confèrent la responsabilité éthique de développer la théorie et la pratique de la psychanalyse et de faire connaître cette expérience par les traces de l'écrit. Jusqu'à présent, l'école a offert son témoignage dans le champ ouvert par Freud et récupéré par Lacan, en réalisant le programme de travail définit succinctement dans les *Douze points provisoires de la Fondation,* qui en sont la raison d'être. Mais il y a beaucoup plus que cela encore.

Aujourd'hui, nous démissionnons de l'école. C'est un moment, aussi, ou nous réalisons qu'il n'est pas suffisant de prendre ses distances. Nous avons essayé de le faire, mais avec un succès seulement formel. Afin d'accomplir cet acte, nous devons permettre au présent, ainsi qu'à notre présence, de se transformer en pas~é pour que l'avenir devienne présent autrement, au lieu d'être une contribution, notre présence serait un obstacle, une sorte de blocage, une résistance. Cette conclusion est inhérente à la place que

nous sommes venus à occuper, une sorte de réel échappant sans cesse au symbolique, un obscurcissement imaginaire d'une demande qui ne cesse d'intercepter les demandes des autres. La résistance de l'analyste est, bien sur, un fait.

Il n'y a pas, à l'origine de notre résolution, de différences théoriques avec les analystes et les membres de l'école, mais plutôt des raisons théoriques. Ii y a un temps pour conclure le moment de conclure notre appartenance à la *Freudian School of Melbourne* est arrivé. C'est le moment d'articuler l'acte saris notre présence afin que puisse se poursuivre ce que nous considérons comme l'acte le plus important de toutes nos années de pratique en tant que psychanalystes: la fondation de l'école et la formation d'analystes. En tant qu'analystes et fondateurs de l'école, notre trajectoire a compris trois moments: le temps de la transmission et de la formation; le temps du fading; et maintenant nous arrivons au temps de la conclusion.

L'expérience analytique vacille entre deux maux vouloir obtenir l'autorisation des autres et faire de l'aphasie et de l'agraphie un semblant de savoir. Ces symptômes, fantasmes d'allusion à un supposé-accessible-objet-de-jouissance, produisent la consistance imaginaire de la diffusion de la psychanalyse. En tant qu'analystes, notre témoignage suit un chemin différent *L 'analyste ne s 'autorise que de lui-même... et de quelques autres.* Ecrire les vicissitudes de la psychanalyse est la répercussion singulière provoquée par la praxis, dans la mesure oit l'écrit touche le réel dans lequel chacun d'entre nous laisse, dans son acte transient, la marque indélébile de *ce qui ne cesse pas de ne pas être écrit.* Le témoignage de la fin d'une analyse et de la passe produit son surplus: la transmission de la psychanalyse.

Pendant une quinzaine d'années, nous avons maintenu le désir originel dans l'école à travers la transférence du travail un désir issu de la certitude de la possibilité de la transmission. Nous rédigeons notre résolution sans nostalgie ni regrets. L'école, en tant que produit de notre acte psychanalytique, se trouve en nc~sit~on l'avenir doit prendre possession du présent en le faisant travailler. Ainsi nous sommes arrivés à nos fins: la transmission de la psychanalyse et la formation d'analystes; mais notre tâche ne s'achève pas la. Aujourd'hui, l'école est nouée par et à travers son travail. Le miroir de l'Autre coté, l'école se consolide différemment, tout en portant la marque d'un fondateur, elle est en train d'effectuer une coupure — coupure qui est impérative, générative. A travers cette coupure, nous soulignons, par cet acte, notre propre effacement, endroit du semblant de l'objet *a.*

Le désir de l'analyste à l'endroit du semblant de l'objet *a* devrait laisser vide la place de la cause. Notre résolution laissant la cause vide, nous soulignons la distance et la différence entre l'objet *a* en tant que place vide et l'objet *a* en tant que place du fétiche.

Il existe cependant un problème de structure qui jusqu'à présent fonctionne comme destinée, inhérent à la fois à chaque acte de fondation et au fondateur. A propos de cela, l'histoire de la psychanalyse parle d'un mouvement répétitif peu prometteur. Notre résolution avec son résultat tente d'éviter la répétition par une rép onse différente à cette impasse.

A propos des relations entre les institutions psychanalitiques et les fondateurs, nous pouvons lire deux réponses différentes: l'une fournie par Freud qui, en restant attaché à l'I P A, s'est offert comme garantie de la psychanalyse, et l'autre par Lacan, celle-ci amenant la dissolution de son école, *l'Ecole freudienne de Paris.* En 1977, nous avions écrit, à la fin des *12 Points provisoires pour la Fondation* de la *Freudian School of Melbourne,* que nous nous réservions le droit et le moment de choisir notre propre chemin. Notre résolution de démissionner de l'école est liée intrinsèquement à la transmission de la psychanalyse. Cela nous engage néanmoins, nous et ceux qui veulent poursuivre la tâche, à développer encore cette réponse différente.

L'analyste a toujours horreur de l'avancement de son acte, d'où la constante possibilité de le contrer. L'éthique de la psychanalyse, éthique du bien-dit, exige que notre réponse soit mise à l'essai. Par conséquent, nous quittons l'école. Partis ses fondateurs, l'école sera la cause de sa propre croissance. Elle se soutiendra par son travail avec la seule garantie de la transférence du discours psychanalytique effectuée par ses analystes et ses membres.

Le discours psycbanalytique fut la raison à la fois de la fondation de la *Freudian School of Melbourne* et de notre départ de celle-ci. Dans notre singularité d'analystes et de membres fondateurs, *si nous le pouvons, et si nous en sommes capables, nous devons* promouvoir l'acte de conclure, afin de devenir ce rien qu'est l'analyste lorsque la transférence, redingée efficacement, permet à la transmission de passer.

Voilà pourquoi II n'est pas sans conséquence de formuler, parmi tant d'autres choses *qu* 'il *n a pas d'Autre de l'Autre, qu'il n'y a pas de métalangue, que l'Autre n 'existe pas, qu'il y a un manque dans /'Autre, que la relation sexuelle n'existe pas, qu'il n 'y a pas-tout, que la femme n 'existe pas, que la vérité ne peut être que mi-dite.*

Tout ceci implique que l'analyste ferait mieux de s'abstenir à la fois de la jouissance et de la foi en une ineffable et intrinsèque beauté. De cette façon, on peut non seulement avoir la chance de garder ouverte l'avenue du désir, et non de la peur, comme seule possibilité pour son acte, mais il peut en effet avancer vers le réel ».

Cet écrit voulait exposer un acte psychanalytique comme *désir de l'analyste,* non pas tel que je puisse le dire mien, mais tel qu'il me possède. Voilà pourquoi il continue et voilà pourquoi, comme Lysias l'a dit, *il* [a été] *plus facile d'entamer cette affaire, Messieurs, que de la conclure.*

Traduit de l'anglais par Philip Anderson

Notes

1 Bernfeld. *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung.* Leipzig md Vienna: Intennationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.

2 J. Lacan. *Lettre de dissolution, 5* janvier 1980. Onnicar? 20/21. Paris, Seuil, 1980.

3 Lettre du 17 mars 1911 de Sàndor Ferenczi à Sigmund Freud. *Sigmund Freud— Sàndor Ferenczi. Correspondance 1908-1914.* Tome 1. Edité par Eva Brabant, Ernst Falzeder et Patnizia Giampieni-Deutsch sons la direction d'André Haynal. Paris, Calmann Lévy, 1992.

4 « La formalisation mathématique est notre but, notre idéal. Pourquoi? — parce que seule elle est mathéme, c'est-à-dire capable de se transmettre intégralement ». Jacques Lacan. *Le Séminaire,* Livre XX. *Encore* (1972-73). Paris, Seuil, 1975.

5 Ne peut guère échapper à notre attention le fait que l'attachement au *nom* implique, du moins en français, une interdiction, un *non.*

6 J Lacan. *Le Séminaire,* Livre XXIV. *L 'insu que sait de l'une bévue s 'aile à mourre (*1976-77). Séminaire inédit.

7 «C'est pourquoi je dissous. Et ne me plains pas des dits 'membres de l'Ecole freudienne' — plutôt les remercié-je, pour avoir été par eux enseigné, d'ou moi, j 'ai échoué...». J. Lacan. *Lettre de dissolution.* Loc. cit

8 J. Lacan. *L 'Etourdit.* Scilicet, no 4. Paris, 1973.

9 L'exemple en est donné dans l'analyse faite par Freud du rêve de la belle épouse du boucher. Voir *L'Interprétation des rêves* (1900). St Ed: Vol IV

10 J Lacan. *Le Séminaire,* Livre Xi. *Les Quatre concepts fondamentaux de l*a *psychanalyse* (1964). *L'Excommunication.* Paris, Seuul, 1973.

11 Voir M-I Rotmiler de Zentner, *The Desire of the Analyst* **-** *Twenty Years since the Foundation of The Freudian School of Melbourne in* 1977. The Lacanian Discourse, Papers of The Freudian School of Melbourne, Vol 19, sous la direction de D Pereira, Melbourne, 1988 pour une histoire plus détaillée de l'histoire de la psychanalyse en Argentine et en Australie.

12 Voir également E Roudinesco et M Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse.* Paris, Fayard, 1997.

13 M et O Mannoni. *El estallido de las instituciones,* Cuadernos Sigmund Freud, 2-3. Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

14 Voir O Zentner. *Lapsychanalyse en Australie.* Ornicar? 23. Paris, 1983. **"~** Andrew Davidson (1869-1938), né en Écosse, psychiatre à Sydney, était secrétaire de la Section Médecine psychologique et Neurologie du Congrès de Médecine de l'Australasie.

15 Freud *On Psychoanalysis* (1913 [1911]). *Australasian Medical Congress,* publié en 1913 dans les Actes du Congrès, *Transactions of the Ninth Session,* 2, Pan 8, 839-42. Cette communication semble avoir ¿té rédigée en allemand et traduite en anglais en Australie, mais le texte original a disparu. Le texte publié par Strachey est une version légèrement modifiée de celui qui a pan en 1913. Voir O*n Psychoanalysis.* St Ed: VolXH.

16 C.G. Jung. *On the Doctrine of Complexes* (1911). *Transactions of the Australian Medical Congress, 9* (2): *835-39.*

17 H Ellis. *The Doctrines of the Freud School* (1911). *Transactions of the Australasian Medical Congress, 9* (2): 843-47.

18 Jarbuchfür psychoanalytische undpsychopathologische Forschun gen, abrégé en *Jarbuch* (Annuaire de la recherche psychanalytique et psychopathologique). Publication périodique dont la création a résulté du premier Congrès psychanalytique en 1908.

19 Lettre du 12 mars 1911. *Sigmund Freud— Sàndor Ferenczi. Correspondance* 1908-1914. Tome 1. Loe. cit

20 *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones,* 1908-1939. Sons la direction de R A Paskauskas. The Belknap Press of Harvard University Press, 1993.

21 E Jones. *Life and Work of Sigmund Freud* Vol. II.

22 Dans le *Dictionnaire de la psychanalyse* d'E. Roudinesco et M. Plon, il figure sous le nom de Donald Cameron.

23 S. Freud. *De l'histoire du mouvement psychanalytique.* St Ed: Vol X1V.

24 E Jones. Op. cit.

25 J Dingle. *The Entrance of Psychoanalysis into Australia.* Papers of Re Freudian School of Melbourne, sous la direction d'O Zentner. Melbourne, 1979.

26 J'ai donné ma démission de la *Freudian School of Melbourne* en 1992. Voir ci- dessous la note 30.

27 *J* Lacan. *Séminaire sur la Lettre volée. Écrits.* Paris, Seuil, 1966.

28 P J 5 de Crébillon. *Atrée et Thyeste* (V.v.).

29 M R Martin, professeur à Sydney, écrit que « La Société australienne de psychanalyse publie depuis mars 1982 une revue intitulée *Scientific Proceedings* qui est destinée aux seuls spécialistes. La Société entend faire paraître cette revue, dans un *ave*nir proche, sous le titre 17w *Journal of the Australian Psychoanalytical Society* et abandonner son caractère spécialisé pour ouvrir ses pages à un public plus large ». Voir *Psychoanalysis International, a Guide to Psychoanalysis Throughout the World.* Vol 2. Sous la direction de Peter Kutter. Stuttgart-Bad Cannstatt, *1995.*

30 M-I Rotmiler de Zentner et O Zentner. *Lettre de démission de The Freudian School of Melbourne – 22 février 1992.* Homage to Lacan. Papers of the Freudian School of Melbourne. Sous la direction de F Bagot,

L Clifton et D Pereira. Melbourne, 1992. Texte de la *Lettre de démission de The Freudian School of Melbourne – 22 février 1992* traduit par Lydie Pradier

Schreber

Presentación

Sara Hassan

Esta sección quedó compuesta por trabajos que toman como base el "caso Schreber". Los tres se interesan en precisar estatuto y matices de la sexualidad en la psicosis. Los tres abordan, a través de aproximaciones diferentes, la cuestión de su estructura y operaciones específicas.

El texto de ***Emiliano del Campo***, "**Freud, la bisexualidad, la libido homosexual y el fantasma femenino de la castración en el varón**" , debate con Chawki Azouri el lugar del "caso Schreber" en la obra de Freud. Sostiene Del Campo, que Azouri operaria una reducción del alcance y la importancia de este escrito freudiano llegando a "aberrantes conclusiones" por considerarlo apenas como espacio de remanejamiento de aspectos homosexuales de la relación con Fliess. Del Campo hace un recorrido por textos de la obra freudiana puntualizando la importancia y relaciones de desarrollos freudianos en el caso Schreber con otros conceptos/conjeturas fundamentales del psicoanálisis, destacando la notación freudiana de "estallido de la libido homosexual" como esbozo precursor de la "Verwerfung".- rechazo - constitutiva de la estructura psicótica. El rechazo, en Schreber, del fantasma femenino de la castración en el varon por el padre se configuraría en el propio estallido de la libido homosexual.

El trabajo señala, entre otros, la antecedencia freudiana de la idea de la "forclusión" (lacaniana) de la alteridad de los sexos en la estructura psicótica.

"**Schreber: um Corpo-Mulher para Um-Pai**", de ***José Marcus de Castro Mattos*** muestra como, a través de tres generaciones, se va preparando el terreno para la consumación, en Daniel Paul Schreber, del modo de respuesta psicótico. Valiéndose de categorías lacanianas el autor va siguiendo el hilo de las operaciones en la estructura que, en cada generacion, contribuyen a acabar con las posibilidades de respuesta simbólica. Se subraya la maniobra decisiva de Gottlob, padre de Daniel Paul. Creador de un sistema educativo de incidencia directa sobre los cuerpos, deja a su sucesor prácticamente sin margen de maniobra debido al agujero , que el autor llama "transfálico", de las posibilidades de significación. Resultado: un cuerpo emasculado, " cuerpo de mujer", soporte material y registro privilegiado/aberrante de la respuesta a la falta de "un padre". La homosexualidad tomaría el valor de un síntoma lateral en la estructura.

En "**¿Homossexualidade ou empuxo-à-Mulher?**", de ***Aloysio Bello***, se destaca la diferencia entre homosexualidad y "empuje a la mujer". El autor enfatiza el "empuje a la mujer", como forzaje, necesidad de feminizacion inherente a la estructura psicótica, efecto de la forclusión del significante del Nombre del Padre, localizable del lado mujer de las formulas de la sexuacion lacanianas. Por otra parte, la homosexualidad, en cuanto efectiviza una opción homosexual es referida a una elección narcisista en la estructura neurótica, se refiere al objeto, se localiza del "lado hombre" en las fórmulas lacanianas. Tendría valor, en el psicótico, de pasaje al acto. Otras consideraciones se refieren al "empuje a la mujer" como indicio en la clínica de las psicosis de la tendencia a un goce sin límites y a la tentativa de su regulación.

Notas

1 Autor de "He triunfado donde el paranoico fracasa".

Schreber: um Corpo-Mulher para Um-Pai
(Notas introdutorias à questão do corpo na psicose de D. P. Schreber)

José Marcus de Castro Mattos

Abro estas notas com uma proposição da *Ética* de Baruch de Espinosa (2):

> *Tudo quanto é, é em Deus,*
>
> *E sem Deus nada pode ser nem conceber-se.*

Quanto ao seu corpo, ouçamos então Daniel Paul Schreber (1842 - 1911), aquele que dizem ser paranóico e que escreve cartas em italiano endereçadas ao "Senhor Ormuzd, *in Coelo*" – cartas assinadas "Paul, Höllenfürst", a saber, "Paulo, Príncipe dos Infernos" (cartas em italiano porque – como na vida de um qualquer – trata-se afinal de "comédia" e "divina"...). Cito Schreber (3):

Os milagres que mais de perto evocavam uma situação ainda em acordo com a Ordem do Mundo pareciam ser aqueles que tinham alguma relação com uma emasculação a ser efetuada no meu corpo. A esse contexto pertence em particular todo tipo de modificações nas minhas *partes sexuais* , que algumas vezes (particularmente na cama) surgiam como fortes indícios de uma efetiva retração do membro viril, mas freqüentemente, quando prevaleciam os raios impuros, como um amolecimento do membro, que se aproximava da quase completa dissolução; além disso, a extração, por milagre, dos *pelos da barba*, em particular do *bigode*, e, finalmente, uma *modificação de toda a estatura* (diminuição do tamanho do corpo) – provavelmente baseada numa contração da espinha dorsal e talvez também da substância óssea das coxas. Esse último milagre, proveniente do Deus Inferior (Ariman), era regularmente anunciado com as palavras: "E se eu o diminuísse um pouco?" Eu próprio tinha a impressão de que meu corpo tinha se tornado de 6 a 8 centímetros mais baixo, aproximando-se, portanto, da estatura feminina. Muito variados eram os milagres operados nos órgãos internos do tórax e do abdome; (...) me lembro que uma vez (...) eu tive um outro coração. Em compensação, meus *pulmões* foram, durante muito tempo, objeto de ataques violentos e muito ameaçadores.

Começo pois pelo princípio, tratando-se de psicose: *a foraclusão do Nome-do-Pai*. E, tratando-se de Schreber, na função de "secretário do alienado" (a aposta é lacaniana), termino com a *sua* conclusão: *"Um-Pai" é evocado por um "Corpo-Mulher" para – sexualmente – escreverem o Impossível...*

1

Jurista e professor de Economia, o bisavô chama-se *Daniel Gottfried Schreber;* advogado, o avô chama-se *Johann Gotthilf Daniel Schreber;* médico-ortopedista e pedagogo, o pai chama-se *Daniel Gottlob Moritz Schreber* e, Juiz-Presidente da Corte de Apelação de Dres den, o filho chama-se *Daniel Paul Schreber*.

¿Não lhes parece que falta algo?

Sim, pois no patronímico do filho onde está o *Gott* (Deus, em alemão) inscrevendo e representando seu portador – como faz com o bisavô, o avô e o pai – na linhagem familiar? Coincidentemente – ¿será mesmo? -, o irmão mais velho de Schreber chama-se *Daniel Gustav Schreber*: também sem *Gott* no patronímico ele suicida-se aos 38 anos – advogado, solteiro –, logo após ser nomeado para o cargo de *Gerichtsrat* (Conselheiro de Tribunal)...

Ora, a nomeação de Daniel Paul Schreber para o cargo de *Senatspräsident* (Juiz-Presidente), por determinação do Rei – configurando-se assim um posto ligado diretamente à realeza e vitalício, cuja recusa implica em delito de Lesa-Majestade –, constitui-se no limite extremo de sua carreira profissional. *Mas não apenas dele*. Em verdade, essa nomeação é o ato simbólico de reconhecimento, legitimação e

legalização definitivos do patrilinear desejo de celebridade e de imortalidade *dos Schreber* – logo, se me permitem, celebridade e imortalidade dos *"Gott-Schreber"*.

¿Por quê?

Alguns dos mais importantes ancestrais masculinos de Schreber publicam obras sobre Direito, Economia, Pedagogia e Ciências Naturais via de regra escritas com os objetivos de "elevar a moralidade dos povos" e de "conquistar o bem da Humanidade" (sic). Os livros de *Daniel Gottfried Schreber* (o bisavô) trazem por lema a frase "Escrevemos para a Posteridade" – evidentemente, o sujeito oculto desta sentença é "Nós, *os Schreber*" –. Por sua vez, *Daniel Gottlob Moritz Schreber* (o pai) publica cerca de vinte livros sobre ginástica, ortopedia, higiene e educação de crianças. Tais livros compõem uma doutrina médico-pedagógica rígida e radicalmente moralizante, buscando alcançar o domínio completo sobre *todos* os aspectos da vida humana, desde os hábitos alimentares até a formação do futuro adulto e cidadão: por exemplo, a postura ereta dos corpos das crianças – inclusive durante o sono – é obtida pela aplicação de vários aparelhos ortopédicos de ferro e couro; a retidão moral do espírito é conquistada pelo aprendizado precoce de formas de contenção emocional e de supressão radical dos ditos "sentimentos imorais", sobretudo os relativos à sexualidade. Assim, o *Dr. Daniel Gottlob Moritz Schreber* não tem dúvidas de que seu trabalho contribui consideravelmente para "aperfeiçoar a sociedade e enaltecer a obra de Deus" (sic) – além do mais, orgulha-se de haver *aplicado pessoalmente nos filhos* os métodos educativos que elaborara, jactando-se dos "excelentes resultados"... (4) "Paulo, Príncipe dos Infernos" testemunha (5):

Poucas pessoas cresceram com princípios morais tão rigorosos como eu e poucas (...) se impuseram ao longo de toda sua vida tanta contenção de acordo com esses princípios, principalmente no que se refere à vida sexual.

Portanto, se o bisavô escreve "para a Posteridade" e se prediz que seus descendentes fariam o mesmo, *o pai acrescenta o "... nos corpos"* – e então a "Posteridade" aí em cena ("Posteridade" *do Real*, logo, ver-se-á o porquê, a *letra* que cai do lema de Gottfried) *responde pontualmente pelo avesso*: o filho mais velho suicida-se e o outro enlouquece.

Retomo a questão.

Com efeito, a presidência irrevogável e vitalícia da Corte de Apelação de Dresden conclui, por uma face – a face *fálica* –, a saga delirante dos Schreber. Os lemas "Escrevemos para a Posteridade" (nas obras do bisavô) e "Escrevemos para a Posteridade... *nos corpos*" (nas obras do pai) encontram nessa nomeação a recepção simbólica longamente desejada. Isto significa que *os Schreber* – cristãos, brancos, burgueses, cultos, talentosos, famosos, *"Gottfried"*, *"Gotthilf"*, *"Gottlob" – gozam em Daniel Paul* (agora um Schreber *vis-à-vis* a realeza) a celebridade e a imortalidade.

Entretanto...

2

Se o bisavô escreve "para a Posteridade", se o avô obedece e se o pai acrescenta o *"... nos corpos"*, por sua vez o filho – conduzido tão jovem à casta dos funcionários vitalícios do Estado – torna-se *a* "Posteridade" dos Schreber, representa-*a*, expressa-*a*, encarna-*a*. Sim, encarna-*a*, porque desde a irrevogável nomeação seu corpo encontra-se imediatamente referido ao Corpo do Rei, pois que nos regimes monárquicos o Corpo do Rei *é o Estado*, cabendo aos súditos (qualquer que seja a posição hierárquica) zelar pela saúde orgânica, funcional e espiritual desse *Corpo-Estado*, evitando-se por todos os meios feri-*Lo*, lesá-*Lo* – bem a propósito, a figura jurídica correspondente à prática desses atos é o *Lesa-Majestade*.

Assim, elevado a Juiz-Presidente por uma nomeação definitiva do Rei (*Corpo-Estado*), ninguém melhor do que Daniel Paul para sustentar e satisfazer plenamente a epopéia schreberiana. Com apenas 51 anos, rico, casado, profissional bem-sucedido, cioso de seus deveres para com a cidadania, a moral e os bons costumes, poliglota, esteta refinado, músico amador (excelente pianista), ¿por que afinal Schreber segue uma via aparentemente tão inesperada? (6)

Ora, inscritos e representados na linhagem pelo *Gott* – pelo *Gott* que bendiz (e bem-diz...) seus portadores, conduzindo-os, por essa nominação, "à presença de Deus" –, desejosos de celebridade e de imortalidade, do bisavô ao pai os Schreber *gozam falicamente*: *Gottfried* – "Escrevemos para a Posteridade"; *Gotthilf* – "Sim, escrevemos para a Posteridade"; e *Gottlob* – "Escrevemos para a Posteridade... *nos corpos*". Contudo, *Gottlob* – o pai – procura como que *estender o gozo fálico para o Real*, produzindo em dois atos contíguos a radicalização da série "Nós, os *Gott-(fried-hilf-lob)-Schreber* escrevemos para a Posteridade". A partir dele os corpos devem – em sua conformação orgânica, física, mecânica, comportamental – *expressar concretamente a escrituração dos Schreber*, transmutando-se nos *objetos-obra* dessa escrituração, no resultato palpável do "Nós, os *Gott-Schreber*, escre / *vemos*" (7).

Portanto, os atos de *Gottlob* são 1) a não-inscrição de *Gott* nos patronímicos dos filhos e 2) a aplicação em seus corpos dos métodos médico-pedagógicos (ortopédico-educativos) constantes nas duas dezenas de livros que publicou (8). Desse modo, *Gottlob* conduz às últimas conseqüências a série fálica schreberiana, quer, por um lado, tornando-se o derradeiro Schreber a portar *Gott* no nome – concluindo, *logicamente*, a série fálica –, quer, por outro, decidindo-se pelo transbordamento do gozo fálico para o Real – manuseando, *"logicamente"* (as aspas aqui são importantes), os corpos dos filhos Daniel Gustav (...) Schreber e Daniel Paul (...) Schreber (as reticências indicam a ausência de *Gott* nos patronímicos). Trata-se pois de um pai que transpassa os limites do *meio-dizer* e que se destina à *père-version* (nos termos de Lacan), a saber, *Gottlob* reserva para si a inscrição terminal de *Gott* – ele poderia ter dito "Faço-me o último da saga *Gott-Schreber*!" – e escreve, teoriza, fala, predica sobre o que faria com os corpos – *fazendo-o, materialmente* –. Neste sentido, *Gottlob* erige-se em *Nome-do-Pai* (*Gottlob*: "O agradecido a Deus") (+) *Sujeito-suposto-Saber* (Médico-ortopedista, pedagogo – obras citadas com reverência por Daniel Paul em *Memórias*) (+) *"... nos corpos"* ("Excelentes resultados em meus filhos!") (+) *"para a Posteridade"* (afinal, o Outro dos Schreber).

Claro que a saga delirante dos Schreber, desde pelo menos o lema dos escritos do bisavô (*Gottfried* – "Escrevemos para a Posteridade"), está ancorada na suposição de existência de um Outro – Outro que, se as coisas forem bem vistas, é "a Posteridade", logo, "A Posteridade", ou, o que seria dizer o mesmo, no contexto do delírio, "A Celebridade" e "A Imortalidade" dos Schreber. E – se ainda as coisas forem bem vistas -, escrever "para a Posteridade" pressupõe que esse Outro *demande o escrever como um ato que restitui o que Lhe falta* – precisamente, o escrever *como um ato*... Ora, o delírio dos Schreber não consiste apenas em supor a existência de um Outro ao qual "falta algo" – no caso, justamente o ato de escrever (supor a existência de um Outro ao qual "falta algo" é o delírio nosso de cada dia...) –, mas sim no *imperativo categórico* de que, *escrevendo* – e, em *Gottlob*, atuando a escritura *nos corpos* –, respondem pontual e literalmente à demanda desse Outro, restituindo-O, completando-O, totalizando-O (assim, escriturar-se-ia – delirantemente – a inexistência da relação sexual).

Deste modo, capturadas em uma escritura delirante, as intenções – e ações – dos *Gott-Schreber* no sentido de "elevar a moralidade dos povos, conquistar o bem da Humanidade, aperfeiçoar a sociedade e enaltecer a obra de Deus" (sic) *confluem todas para a suturação da falta no Outro* – o matema deste "projeto" é S (-A) // S (A), lendo-se "Significante (S) do Outro barrado (-A) *substituído* (//) pelo Significante (S) do Outro não-barrado (A)" –. E, então, suturando-se a falta no Outro – como expus, pela *escrituração* (em *Gottlob*, a escritura atuada – "tatuada" – *nos corpos*) –, *finalmente os Schreber e o Outro são o Mesmo*: a ferocidade do *meio-dizer* em *Gottlob* – sua escrituração *cristã* (protestante, severissimamente luterana), *iluminista* (rigorosamente kantiana: *"Sapere aude!"* – *"Ousai saber!"* –, pregava ele), e, no limite (ou para além de todo limite), *prática* (a formatação dos corpos) – incide violenta e diretamente no *desejo* (logo, na *falta*) do Outro, transmutando o *desejo*, através do apagamento da *falta* (por exemplo, "estrita contenção no que se refere à vida sexual", "severa correção da mecânica dos corpos", etc), *em gozo do Outro*.

Portanto, último a fruir de *Gott* no patronímico e manuseando os corpos dos filhos, *Gottlob* conclui *"logicamente"* – pela face *transfálica* – a epopéia schreberiana: doravante, *Gottfried* (o bisavô: "O na paz de Deus"), *Gotthilf* (o avô: "O auxiliado por Deus") e ele, *Gottlob* (o pai: "O agradecido a Deus"), concretamente instituem-se – por efeito de escrituração suturante do Outro – em *"das Gott-Schreiber"*, a saber, em "O Deus-Escritor"... No final, silenciadas as canetas e as presilhas de ferro e couro – utilizadas por *Gottlob* para "assegurar uma postura adequada" –, os *objetos-obra* destes escrituradores são os corpos dos filhos ceifados de *Gott* e diuturnamente manipulados, seja, a meio caminho, o corpo-morto de Daniel Gustav (...) Schreber – suicídio, aos 38 anos –, seja, completando o percurso, o "Corpo-Mulher" de Daniel Paul (...) Schreber – emasculação delirante, aos 51 anos –.

3

Do bisavô aos bisnetos, a saga schreberiana encontra pois seu termo *fálico* – resposta no Simbólico ao desejo do Outro – com a nomeação de Daniel Paul para o cargo vitalício de Juiz-Presidente da Corte de Apelação de Dresden, e sua resolução *transfálica* – resposta no Real ao gozo do Outro – com o suicídio de Daniel Gustav e a psicose de *"Paul, Höllenfürst"* ("Paulo, Príncipe dos Infernos"). – O trocadilho (que poucas vezes soa bem, mas mesmo assim "tem valor de interpretação" – garante-nos Lacan –) abre aqui uma Banda de Möbius: *a saga / chaga dos Schreber*...

Ora, sabe-se que o enorme passo dado por Freud em suas *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia – dementia paranoides* (9) é o de procurar isolar o elemento estrutural operante na clínica das psicoses, superando assim a mera descrição fenomenológica (quantitativa, comportamental) via de regra realizada pela Psiquiatria. Após vagar em especulações que sorrateiramente o reconduzem ao *complexo paterno* – e nesse, ao *Édipo*; e nesse, ao *recalque*; e nesse, ao *retorno do recalcado*; e nesse, à *transferência*; e nessa, quanto a Schreber, ao *recalque da libido homossexual*; e nesse, à *projeção*; e nessa, à *paranóia* –, Freud enfim destaca o que realmente está em jogo – cito Freud (10): "(...) a verdade é, como agora percebemos, que aquilo que foi internamente abolido retorna desde fora".

Bem, as mãos de Lacan fecham-se com esta verdade entre os dedos e em *O seminário, livro 3: as psicoses (1955 - 56)* ele abre tais mãos com uma questão decisiva – cito Lacan (11): Que se passa quando o significante de que se trata, o centro organizador, o ponto de convergência significativo que ele constitui, é evocado, mas ¿faz falta?

Muito brevemente, no contexto desta exposição, o que então se passa com Daniel *Paul, Höllenfürst* Schreber é:

1) A estruturação de um singular modo de gozar sobredeterminado pela *Verwerfung* (foraclusão, traduz Lacan) do significante Nome-do-Pai, desenodando (no Nó Borromeano) o Simbólico, e, assim, ocorrendo a inscrição do sujeito do inconsciente – no caso, enquanto "Corpo-Mulher" – no ponto *entre* Imaginário e Real. Cito Rabinovitch (12): Especificamente, na psicose, o corpo se situa no campo Real-Imaginário do gozo do Outro; (...) no caso do corpo, na psicose, o Simbólico é separado de Real-Imaginário.

2) O furo da significação fálica em Schreber – se se preferir, o seu *transfalicismo* – como o correlato lógico de um puro e simples furo no campo do Outro, impedindo-o portanto de metaforizar – simbolizar, nomeando – a falta-a-ser (a castração) da Mãe. Segue-se a regressão tópica ao estádio do espelho, provocando a irrupção abrupta do Imaginário (fenomênica, esta regressão ao especular é observável de uma a outra ponta em *Memórias*). Por fim restará a Schreber *ter que ser o falo*, a saber, via *Entmannung* (eviração, traduz Lacan), tornar-se *A Mulher* – não-castrada – *que falta aos homens*.

3) A subjetivação do Imaginário no campo do Real, a saber, enquanto efeito da ejeção do significante Nome-do-Pai do Simbólico – inexistindo portanto ponto de basta na cadeia significante –, *a captura do corpo como suporte ele mesmo da relação ao Outro* (diversamente, na neurose o suporte ao Outro é – via *Verneinung* [denegação, traduz Lacan] – o significante Nome-do-Pai, e, na perversão – via *Verleugnung* [desmentido, traduz Lacan] – o significante *Phallus*). Quanto a Daniel Paul, tal captura resulta em um *Körper-Ich* (eu-corpóreo) imperiosamente exigente não de castração – jamais se trata de *castração* em Schreber, lembra-nos Lacan -, mas sim de uma *Entmannung* (eviração) capaz de produzir a *Verweiblichung* (transformação em mulher). Ora, no contexto do delírio schreberiano esta eviração justifica-se pela *Vernünftig* (compromisso razoável, traduz Lacan): evirar-se, transformar-se em Mulher para, em núpcias com o Outro – suposto Real ("Ariman", "Ormuzd", "O Próprio Deus") – "gerar novos homens", "viver em beatitude" (um tema espinosiano...) e, enfim, "redimir a Ordem do Mundo". – Não por acaso este "projeto" é, pela face *transfálica*, o *mesmo* que o de *Gottfried* (o bisavô), o de *Gotthilf* (o avô) e o de *Gottlob* (o pai)...

4) Ao contrário da hipótese de Freud, a psicose em Schreber não está situada *no interior do complexo paterno*, a saber, não deve ser interpretada como se fosse a atualização *Nachträglich* (*après-coup*, traduz Lacan) do recalque de uma como que "libido homossexual" transferida na infância para os parentais masculinos mais imediatos (o irmão e o pai). Pelo contrário: a psicose schreberiana deve ser pensada

como estrutura clínica singularmente resultante da *Verwerfung* (foraclusão) do significante Nome-do-Pai do campo do Outro – significante evocado pelo sujeito, porém ausente –. Neste sentido, a suposta homossexualidade em Schreber resta como apêndice sintomático da estrutura clínica, emergindo como um componente *lateral* – e não literal, em termos lógico-causais – do que se passa na subjetivação de Schreber *vis-à-vis* o campo do Outro.

Finalmente, o delírio schreberiano estabiliza-se pela evocação de *Um-Pai*, a saber, *Um-Pai como suplência à foraclusão do significante Nome-do-Pai*. Por outras palavras, *Um-Pai* – "nada mais nada menos que *Um-Pai-Real*, não forçosamente, em absoluto, o pai do sujeito" (escreve Lacan, cf. nota 14, abaixo) – através do qual o Nome-do-Pai "pode ser chamado no único lugar de onde poderia ter-lhe (ao sujeito) advindo e onde nunca esteve" (idem). Assim, evocado – e, por sua vez, evocante (na alucinação verbal, por exemplo) – *Um-Pai* tem por função impedir "o desastre crescente do Imaginário, até que seja alcançado o nível em que significante e significado se estabilizem na metáfora delirante" (ibidem). Ora, este desastre é a paulatina pulverização da imagem corporal: a citação que abre estas páginas, bem como outras semelhantes que assomam a todo momento no texto de Schreber, ilustra com precisão o horror de uma tal experiência (13). Enfim, ocupando a posição terceira que caberia ao significante Nome-do-Pai em relações que tenham por base o par imaginário (no Esquema L) *a-----a´* (por exemplo, Schreber-----Flechsig), *Um-Pai* concerne o sujeito "no campo de agressão erotizado que ele induz" (14).

Cito Schreber (15): Acredito poder dizer que nesse momento, e *só* nesse momento, vi a onipotência de Deus em toda sua pureza. À noite – e, até onde me recordo, em uma *única* noite – apareceu o Deus Inferior (Ariman). A imagem resplandecente de seus raios – estando eu deitado, não dormindo, mas acordado – ficou visível para o meu olho espiritual, isto é, refletiu-se no meu sistema nervoso interno. Ao mesmo tempo eu o ouvi em sua língua; mas essa não era – como sempre foi o caso da conversa das vozes antes e depois dessa época – um leve sussurro, mas ecoava, por assim dizer, bem em frente à minha janela como um poderoso tom de baixo. A impressão era tão imponente que ninguém teria deixado de tremer dos pés à cabeça, a não ser que, como eu, já estivesse calejado pelas terríveis impressões provocadas pelos milagres. O que era dito também não tinha um tom amistoso; tudo parecia calculado para me inspirar medo e terror e ouvi várias vezes a palavra "puta" (*Luder*, em alemão) – uma expressão muito comum na língua fundamental quando se trata de fazer com que uma pessoa que vai ser aniquilada por Deus sinta o poder divino.

Aqui, concluamos.

A saga delirante *dos Schreber* resulta pois nesta "pessoa que vai ser aniquilada por Deus", a saber, a epopéia louca dos *Gott-(fried-hilf-lob)-Schreber* encontra seu limite expressivo neste "corpo deixado largado", nesta *Luder*... Portanto, a escrituração delirante dos *"Gott-Schreiber"* lega à "posteridade" *um resto*: em nossos termos, ao se buscar *escriturar a relação sexual* – em *Gottlob*, inscre / *vê-la "... nos corpos"* – cai deste ato um objeto, uma pequena letra – *objeto / abjeto a* – que, escolho e escólio da operação (no sentido lógico), erra *no corpo* de Daniel Paul e o empuxa ao mais-gozar de *A Mulher* – afinal, um homem só encontra *A Mulher* na psicose... (16)

Face a isto, Daniel *Paul, Höllenfürst* Schreber terá sido para mim – leitor lacaniano de suas páginas – *um dos corpos da Psicanálise*, a saber, *um Corpo-Mulher para Um-Pai*, padecendo – ao seu estilo – do automatismo do "puro significante"... Se terá sido assim, Daniel Paul transfere-nos a *literalidade* de sua *(a)*-provação: elevado à dignidade textual de *Memórias de um doente dos nervos*, seu corpo "evirado" resta como que a materialização do delírio escritural de seus ancestrais (17) – logo, um corpo "para a Posteridade", "Príncipe dos Infernos", "Célebre", "Imortal".

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) Psicanalista, Membro da Escola Letra Freudiana (Rio de Janeiro, Brasil). Tels. (021) 2205 58 56 / (021) 9888 41 85. E-mail: jmcastromattos@uol.com.br

(2) ESPINOSA, Baruch de. *Ética*, Madrid (Espanha): Alianza Editorial, 1988.

(3) SCHREBER, Daniel Paul. *Memórias de um doente dos nervos*, São Paulo (Brasil): Paz e Terra, 1995: 127 ss.

(4) SANTNER, Eric. "O pai que sabia demais", *in A Alemanha de Schreber – a paranóia à luz de Freud, Kafka, Foucault, Canetti, Benjamin*, Rio de Janeiro (Brasil): Jorge Zahar Editor, 1997.

(5) SCHREBER, Daniel Paul. *Op. cit.*: 11.

(6) Esquematicamente:

GOTTFRIED	*GOTTHILF*	*GOTTLOB* // *1.___(...)* // *2.___(...)*		
Bisavô	Avô	Pai //	Pr. filho //	Sg. Filho
Jurista, Prof. de Economia	Advogado	Médico, Pedagogo	Advogado, Conselh. De Tribunal	Juiz-Pres. da Corte de Apel.
Lema: "Escrevemos p/ a posteridade"	Obediência ao lema	Obediência ao lema, acresc.: *"nos corpos"*	Suicida-se	Psicose: obediênc. *literal* ao lema

(7) Cf. as observações de Foucault sobre o *panoptismo* em *Vigiar e punir* (Rio de Janeiro [Brasil]: Vozes, 1998) e as de Miller em "A máquina panóptica de Jeremy Bentham", *in Matemas 1* (Rio de Janeiro [Brasil]: Jorge Zahar Editor, 1996).

(8) SANTNER, Eric. *Op. cit.*: 109 – "Tais métodos de aprendizagem são o tema do importante livro de Moritz Schreber sobre a educação infantil, *Kallipädie (Calipédia)*, publicado em 1858 como um guia prático para pais, educadores e professores".

(9) FREUD, Sigmund. "O caso Schreber, notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia – *dementia paranoides*", *in Obras completas, vol. XII* , Rio de Janeiro (Brasil): Editora Imago, 1990: 14 -108.

(10) FREUD, Sigmund. *Op. cit.*: 95.

(11) LACAN, Jacques. "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", *in Escritos*, Rio de Janeiro (Brasil): Jor ge Zahar Editor, 1998: 318.

(12) RABINOVITCH, Solal. "O corpo na psicose"*, in Textos psicanalíticos*, s.e., 1998: 29 - 30.

(13) O suposto "corpo sem órgãos" dos artaud-deleuzianos é em verdade um corpo cuja imagem está fragmentada – no Nó Borromeano, o Simbólico está desenodado –. Assim, ao contrário da mistificação criada em torno deste "conceito" – tratar-se-ia de um "corpo glorioso, ativo, imanente, não submetido ao imperialismo do significante, etc" –, o "corpo sem órgãos" *é o corpo de um sujeito psicótico* – e isto não é nem um pouco "glorioso"... Para dizê-lo de uma vez: "sem órgãos" é a terrificante experiência do "desastre crescente do Imaginário" (cf. nota 11, acima) *e nada mais*.

(14) LACAN, Jacques. "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", *in op. cit.*: 584.

(15) SCHREBER, Daniel Paul. *Op. cit.*: 119 -120.

(16) LACAN, Jacques. *Televisão*, Rio de Janeiro (Brasil): Jorge Zahar Editor, 1993: 70. – A frase de Lacan é a seguinte: "(...) uma mulher só encontra O Homem na psicose". Ora, em Schreber ocorre esta frase e também o seu inverso...

(17) DANIEL PAUL SCHREBER (1842 – 1911)

Realidade ancestral	*Formações delirantes*
Daniel GOTTfried Schreber (bisavô)	
Johann GOTThilf Daniel Schreber (avô)	"Abraham FürchteGOTT"
Daniel GOTTlob Moritz Schreber (pai)	"Daniel FürchteGOTT"

Paul THEOdor Flechsig (psiquiatra)	"Procônsul de THEO
---	(DEUS) na Alemanha"
Daniel Paul (...) Schreber (filho)	"Paul Höllenfürst"

Freud, la bisexualidad, la libido homosexual y el fantasma femenino de la castración en el varón
Implicancias teórico clinicas

Emiliano del Campo

INTRODUCCIÓN.-

Los conceptos de Freud de la bisexualidad y de la libido homosexual son fundamentales en los albores del psicoanálisis. Son esenciales para desentrañar los complejos pasos de Freud para ir desarrollando, en los años posteriores, las diversas conjeturas sobre las psicosis, la transferencia, el complejo de castración, la función del padre y el final de análisis. Debemos partir del período 'Freud-Fliess', ya que es allí, en este marco, irrepetible en el psicoanálisis, donde se despliega esta singular e inédita transferencia, el mal llamado 'autoanálisis' por Freud mismo. Es aquí donde Freud descubres la 'realidad psíquica'; paradigma donde nace el psicoanálisis. Los conceptos psicoanalíticos primordiales de la bisexualidad y la libido homosexual, serán las fuerzas pulsionales que determinan su realidad en el inconsciente freudiano. En este primer período el descubrimiento del poder del fantasma homosexual-femenino de la castración en el varón ante el padre o autoridad sustituta es capital; Freud lo fue desentrañando en la clínica, en sus escritos, en su autoanális, así como los efectos en las relaciones de los primeros seguidores de Freud.

De un modo más complejo que las disidencias con Fliess, serán las que se producirán en la formación de la 'Socieded Psicoanalítica de Viena' y en la formación de la Asociación Psicoanalítica Internacional' a partir de 1910; fundamentalmente con Adler, Jung y Ferenczi. Trasferencias que desencadenarán nuevas rumbos al psicoanálisis, diferentes del período con Fliess. Si bien cuestiona una 'psicosis paranoica' en Ferenczi, no así los testimonios del 'delirio schreberiano' en Jung. Todos remanentes del período con Fliess. De Jung sostiene: *"Solo le quedaba la religión como soporte simbólico para no hundirse en el agujero que se abre ante él" (1.171) "Mientras Jung delira acerca de Dios y acerca del padre, Freud redacta Tótem y Tabú" (1.172)*

Azouri considera erróneamente el texto de Freud sobre las 'Memorias de Schreber' como prolongación de la transferencia a Fliess. Como lo demuestro en este trabajo, es una piedra fundamental en la metapsicología y en la clínica psicoanalítica.

Cuando los conceptos que se debaten entre Freud y sus seguidores en torno a la sexualidad, la castración es la que está implícita, ésta va poniendo en escena la paradójica función del padre en la castración. Ésta genera angustia, transformada las diferencias en reyertas y los problemas resistenciales en estos primeros psicoanalistas. Freud lo fue superando con su autoanálisis y la experiencia clínica, y en el complejo debate con estos seguidores. Fue así entreviendo en el complejo de castración en el varón, la primacía del deseo femenino del varón, el amor al padre como el deseo ser poseído sexualmente por él. Se enlazan con sus hallazgos respecto a la libido homosexual y la paranoia. Un fantasma presente en las controversias con Adler y con Jung. Debemos remarcar que el lugar del padre, como agente de la castración en el varón, el que determina su identidad sexual y su capacidad creativa, Freud lo desarrolla en el trabajo sobre 'Un recuerdo infantil de Leonardo'.

De un modo contradictorio, Azouri, en su libro (1), insiste que los problemas que surgen entre estos primeros psicoanalistas son resabios del conflicto con Flies. Más aún, que el concepto de la libido homosexual, es 'la teoría resistencia' de Freud, hipótesis que se opone a una teoría del padre. Hago mi pregunta: ¿a cuál padre 'resiste'? ¿No advierte que esta conjetura es clave en el fantasma homosexual del varón'? Implica al padre de la castración. Freud le anuncia a Fliess en la Carta 71 en 1997, en la plenitud de su autoanálisis, el descubrimiento del clásico complejo de Edipo, pero plantea su interrogante ante la vacilación de Hamlet de vengar a su padre en su tío fraticida ¿no está allí encubierto un amor homosexual reprimido? Freud afirma 'el horror' que le despiertan estos hallazgos, ya que a todo ser humano le es impuesto por el poder incognoscible; en otros términos Lacan lo llamará lo real.

No encuentro psicoanalistas que se haya formulado la distinción que hace Freud entre la libido homosexual y su 'estallido'. Es la pregunta que se hace Freud en el 'Historial de Schreber: *'¿Por qué al paciente le sobrevino ese estallido de libido homosexual?'.* Freud diferencia entre la represión del fantasma

homosexual de la castración con lo que acontece en el paranoico, al designarlo 'estallido de la libido homosexual'. Es un concepto novedoso y fundamental pera el desciframiento de la estructura de las psicosis. Si bien próximo a la 'verwerfung', va más allá, es equivalente a la noción de 'sepultamiento del mundo', un término acuñado en este Historial para designar el momento 'mudo' de la entrada en la psicosis en un todo diferente a la 'restitución psicótica'.

El 'estallido de la libido homosexual', es una paradoja, ya que implica tanto el 'rechazo' de una representación, como de una representación que nunca advino en el inconsciente. En el lugar del 'vacío-estallido', surge el delirio paranoico como restitución psicótica. El delirio es la coagulación de lo simbólico e imaginario entorno al núcleo incognoscible, el 'estallido'. Schreber desarrollará el escrito de sus 'Memorias' tratando de descifrar el 'estallido'. Como lo demostrara Ramón Alcalde, en un escrito literario. (2)

¿Cuándo ocurrió el 'estallido de la libido homosexual', en la infancia o el estallido mismo de la psicosis ocurrió en su edad adulta? Imposible saberlo, sí que ocurrió, y en el lugar de lo simbólico-imaginario del fantasma de la castración, solo resta lo real de la castración, 'el vacío del fantasma'. En su lugar se producen los diferentes fenómenos delirantes, los paranoicos como la megalomanía de 'redención': ser la mujer de Dios.

Azouri da una versión arbitraria del 'Caso Schreber', para él es el vehículo del litigio de Freud con Fliess. Aduce, además, que Freud ignoró la función del padre. Azouri confunde los tiempos y las consecuencias de los complejos descubrimientos freudianos con los debates producidos por las complicadas transferencias entre estos primeros analistas. Transferencias que deben descifrarse como fruto de lo que será lo propio de la trasmisión de estos primeros fundamentos del psicoanálisis, son diferentes resistencias que se provocaban en Freud y con la figura de Freud; con y entre sus seguidores, impregnadas del 'fantasma homosexual de la castración'. Muy por lo contrario, este 'Historial' es el acto psicoanalítico fundacional de Freud, eleva a un fundamento teórico clave, las distintas versiones para diferenciar los procesos neuróticos de los psicóticos, en relación al fantasma de la castración.

Si en las psiconeurosis se crean resistencias ante la castración, en las psicosis se trata del repudio del fantasma femenino del complejo de castración. Este fantasma será el responsable de las disidencias entre los seguidores de Freud. Su desconocimiento o las resistencias en descifrar la presencia latente del fantasma femenino de la castración en el varón, será el cimiento de las resistencias a los avances teóricos freudianos, como a la autoridad de Freud con sus seguidores. Este fantasma es el que se va poniendo al descubierto, en diferentes formas, en los actos de estos psicoanalistas, que el análisis personal era rudimentario o no existía. En Jung es en quien más impacta; su fantasma homosexual, confesión hecha en una carta, de haber sido violado en la infancia, no es solo un recuerdo, implicará la compleja relación con Freud y su singular aislamiento. Este fantasma irá provocando un 'muro' en la trasmisión del psico análisis; en la trasferencia entre estos primeros psicoanalistas.

Azouri no advierte que el episodio del 'desmayo de 1912' de Freud en Munich, es un síntoma, efectos de la ruptura de Freud con Jung, para no abandonar el rumbo de sus descubrimientos. Freud da tardíamente los testimonios de lo que le aconteció en 1904; analizado en 1936, en una carta a Romain Rolland: "Un trastorno en la Memoria en la Acrópolis:

"Usted sabe que mi labor científica tuvo por objeto aclarar las manifestaciones singulares, anormales o patológicas de la mente humana, es decir, reducirlas a las fuerzas psíquicas que tras ellas actúan y revelar al mismo tiempo los mecanismos que intervienen. Comencé por intentarlo en mi propia persona; luego, en los demás, y finalmente, mediante una osada extensión, en la totalidad de la raza humana. En el curso de los últimos años surgió reiteradamente en mi recuerdo uno de esos fenómenos que hace una generación, en 1904, experimenté en mí mismo y que nunca llegué a comprender. Al principio no atiné a explicarme el motivo de la recurrencia, pero finalmente me resolví a analizar el pequeño incidente, y aquí le comunico el resultado de tal estudio. Al hacerlo debo rogarle, naturalmente, que no preste a ciertos datos de mi vida personal una atención mayor de la que en otras circunstancias merecerían." (19.211)

Freud, respecto al episodio de Atenas, se interroga sobre el sentimiento de culpa: *"por haber llegado tan lejos (…) Parece como si lo sustancial en el éxito fuera haber llegado más lejos que el padre, y como si continuara prohibido querer sobrepasar al padre" (19.220)* Freud reafirma en esta carta las complejas vicisitudes iniciadas en los comienzos, sobre la compleja relación al padre. El genio de Freud: saber escuchar a su inconsciente, el que se hace saber de distintas maneras, lo irá llevando a las importantes

conjeturas en el desarrollo y para el futuro del psicoanálisis; sobreponerse a la angustia por sobrepasarlo, es producir más y más descubrimientos del saber del inconsciente.

En 1904 Freud ya había logrado en el autoanálisis de los sueños, la 'Interpretación de los sueños', el inesperado descubrimiento del Edipo; logra así una mayor profundización de la relación al padre, hasta allí desconocida. Todo ello estará ya presente en los años de su ruptura con Fliees; allí nace su conjetura de la libido homosexual, la sumisión al padre. Es lo que le permitirá a Freud arribar, luego del análisis del 'Caso Schreber', al mito del padre primitivo en 'Totem y Tabú'; transita por las disensiones con Adler y Jung. Son retorcidas las conclusiones de Azouri de que Freud, a través de Schreber, quiera demostrar que *"él se ha postulado como padre de su teoría, padre autoengendrado y por lo tanto inmortal" (1.143)* Si es así no dista Freud de ser una paranoico. También Azouri ignora que Freud hace del 'padre sustituto' de Leonardo, la fuente de creación de éste.

¿Cuál es el descubrimiento que Freud aporta al psicoanálisis en el desciframiento de las 'Memorias de Schreber? **Le aporta a Freud, desde el delirio, las pruebas de 'la realidad psíquica' del fantasma femenino de la castración en el neurótico. No es aventurado sostener que, al mismo tiempo, Freud da los primeros pasos de los que hoy entendemos por la forclusión del padre en las psicosis.**

En el final de este trabajo retomo el texto freudiano 'Análisis terminable e interminable', la profundización de estos conceptos reafirman los paradigmas iniciales del psicoanálisis.

PERÍODO FREUD-FLIESS.-

El concepto de bisexualidad lo encontramos en las 'Cartas a Fliess'. Freud adhiere a la idea de Fliess de la bisexualidad, éste sostiene un fundamento casi delirante: se trata de la periodicidad numérica de los ciclos vitales en el hombre y la mujer; al tener un contenido sexual, ésto determina la adhesión de Freud, que se siente escuchado ante el rechazo de sus conjeturas sexuales de la psiconeurosis por sus colegas y maestros. Suple con Fliess su aislamiento ante la postura de Breur, Brucke y de Maynert.

Fliess sin saberlo, en su escucha, irá despertando progresivamente en Freud, una transferencia idealizada-amorosa con éste; Freud lo dota en sus cartas de cualidades ideales imaginarias. En 1896 muere el padre de Freud, un acontecimiento que produce un profundo cambio subjetivo en Freud. Le escribe a Fliess "ante su muerte todo el pasado volvió a despertar mi intimidad". Es allí donde da lugar no solo a la creación de su gran obra: 'La interpretación de los sueños'. En la interpretación de sus sueños irá produciendo su autoanálisis; y como dice Jones, Freud lo continuó de por vida. El 'autoanálisis' de sus sueños lo lleva a desentrañar la relación ambivalente con su padre, y así descubrir las vicisitudes del Complejo de Edipo. Para ello se sirvió, que su 'transferencia amorosa' con Fliess, se fuera deslizando inconscientemente a que éste ocupara el lugar de la ambivalencia con su padre, y la reacción de Fliess ante la magnitud de los desabrimientos que Freud le trasmitía.

Freud se fue afirmando en la autonomía frente a Fliess. Arriba así, progresivamente, del concepto de la bisexualidad que inicialmente compartía, elaborando trabajosamente, aún con distintos síntomas, el descubrimiento fundamental al psicoanálisis: las dos formas de los fantasmas, tal como se presentan en el complejo de castración, primero en el varón. Este recorre toda su obra hasta 1937: la 'roca del análisis', la revuelta ante el deseo de ser poseído por el padre o autoridad no es sin consecuencias en toda la historia del movimiento psicoanalítico.

Transcribiré la importancia de alguna de las cartas que anticiparán los conceptos que desarrollará años más tarde, primero su óptima la relación con Fliess, la que progresará con los años hasta la ruptura un final. Con el subrayado destaco sus conjeturas sobre la paranoia con relación las psiconeurosis.

En el "Manuscrito H 24-1-1895", Freud anticipa con el término "Abweber", como 'rechazo', luego el conceptos de la 'vewerfung'. Se refiere al caso de una mujer que de una familiar "puso el pene en su mano", luego contrae un delirio paranoico. Freud así lo explica:

"¿En qué radica, pues, la índole particular de la defensa paranoica? La mujer se ahorraba algo, reprimía algo, y resulta fácil adivinar de qué se trataba. Es probable que realmente se conmoviera por lo que había visto y por el recuerdo de ese episodio. Por consiguiente, lo que evitaba era el autorreproche de ser «una

mala mujer»; pero el mismo reproche era el que ahora llegaba a sus oídos desde afuera. Así, el contenido objetivo quedaba inalterado, cambiando únicamente algo en la localización de todo el asunto. En un principio había sido un reproche interno; ahora era una imputación desde el exterior. El juicio sobre sí misma quedaba traspuesto al exterior; la gente decía lo que de otro modo ella se habría dicho a sí misma, con lo cual obtenía cierto beneficio. Habría tenido que aceptar el juicio pronunciado internamente, pero podía rechazar el del exterior. De tal modo, el juicio, el reproche, quedaba apartado del «yo».

La paranoia persigue, pues, el propósito de rechazar una idea intolerable para el yo mediante la proyección de su contenido al mundo exterior." (4.143)

Freud, 15 años antes del 'Caso Schreber' asevera la cualidad 'narcisista' que distingue a la idea delirante:

"En todos estos casos la idea delirante es sustentada con la misma energía con que otra idea, intolerablemente penosa, es rechazada fuera del yo. Por consiguiente, estas personas aman su delirio como se aman a sí mismas. En esto reside todo el secreto." (4.144)

Un año después, en la carta 39-1-1-96, que antecede al célebre Manuscrito K :*"Las neurosis de defensa",* Freud arriba a esta conclusión: *"Las pocas observaciones sobre la paranoia proceden de un análisis que acabo de iniciar y que ya me ha permitido establecer, sin lugar a duda alguna, que la paranoia es realmente una neurosis de defensa. Queda todavía por demostrar si esta explicación tiene asimismo valor terapéutico." (4.174)*

¿Qué sostiene Freud en este Manuscrito? Los trastornos del Yo a consecuencia de lo rechazado del delirio:

"Como es el caso en las obsesiones, las voces representan el retorno del autorreproche en forma de un síntoma transaccional: primero, lo presentan deformado en su texto, al punto de restarle todo significado y de convertirlo en una amenaza; segundo, no lo relacionan con la vivencia primaria, sino justamente con la desconfianza, es decir, con el síntoma primario. Como al autorreproche primario se le ha negado crédito, queda a la ilimitada disposición de los síntomas transaccionales. El yo no los considera como ajenos a sí mismos, sino que es incitado por ellos a efectuar intentos de explicarlos, cuyo conjunto puede calificarse como delirio de asimilación. En este punto la defensa fracasa apenas se cumple el retorno de lo reprimido en forma distorsionada, y el delirio de asimilación no puede ser interpretado como un síntoma defensivo secundario, sino como el comienzo de la modificación del «yo», como una expresión de que el yo esta siendo dominado. El proceso llega a su termino final, ya en la melancolía (sensación de pequeñez del yo), la cual concede secundariamente a las deformaciones aquel crédito que se le negó al proceso primario; ya -lo que es más frecuente y más grave- en la formación de delirios de protección (megalomanía), hasta que el yo queda finalmente remodelado por completo." (4.187)

Previamente es necesario releer la carta 65 del 12-6-97, es un momento crucial en Freud: testimonia el encuentro desnudo con lo real; ignora lo siniestro que saldrá de esta experiencia.

"Nunca imaginé nada semejante a este período de parálisis intelectual que estoy pasando. Cada línea que escribo me significa una tortura. Tú, en cambio, vuelves a estar en pleno florecimiento; pero por más que abro de par en par todas las puertas de mis sentidos, no comprendo nada (…) Creo estar encerrado en un capullo; sabe Dios qué clase de bestia saldrá de él .(4.247)

No en vano tiempo después Freud escribe: *"El principal paciente que me ocupa soy yo mismo".*

La carta 69, del 21-9-97, Freud arriba a tres descubrimientos fundamentales, paradigmas que dan origen al psicoanálisis:

"En tercer término, la innegable comprobación de que en el inconsciente no existe un «signo de realidad», de modo que es imposible distinguir la verdad frente a una ficción afectivamente cargada. (Queda abierta así la posible explicación de que la fantasía sexual adopte invariablemente el tema de los padres). Cuarto, la consideración de que ni aun en la psicosis de más profundo alcance llega a irrumpir el recuerdo inconsciente, de modo que el secreto de las vivencias infantiles no se traduce ni en el más confuso estado delirante. Si advertimos así que el inconsciente nunca puede llegar a superar la resistencia de la

conciencia habremos de abandonar la esperanza de que en el tratamiento pueda producirse el proceso inverso, hasta llegar a la completa dominación del inconsciente por lo consciente. Influido a tal punto por estas consideraciones, me sentí dispuesto a abandonar dos cosas: la posibilidad de resolver totalmente una neurosis y la de establecer con certeza su etiología en la infancia. Ahora ya no sé a qué atenerme, pues no he logrado alcanzar la comprensión teórica de la represión y de su juego de fuerzas. Vuelvo a dudar que sólo las vivencias ulteriores puedan suscitar fantasías retrotraídas a la infancia, y con ello reconquista sus dominios el factor de la disposición hereditaria, que yo me había propuesto desterrar, precisamente en interés de una plena explicación de las neurosis." (4.253)

Vamos al primero: *'la innegable comprobación de que en el inconsciente no existe un «signo de realidad», de modo que es imposible distinguir la verdad frente a una ficción afectivamente cargada '*. Freud descubre el poder de la 'realidad psíquica'; paradigma que funda al psicoanálisis.

El segundo: *'ni aun en la psicosis de más profundo alcance llega a irrumpir el recuerdo inconsciente'*. Sobre este postulado se sostiene las conjeturas de las 'Memorias de Schreber ', el 'muro' de las psicosis.

El tercero: *'habremos de abandonar la esperanza de que en el tratamiento pueda producirse el proceso inverso, hasta llegar a la completa dominación del inconsciente por lo consciente'.* Freud lo afirmará en toda su obra, culminando en 'Análisis Terminable e interminable'.

En la carta del 14-11-97, destaco la importancia en el final de la carta,

"Mi autoanálisis sigue interrumpido; pero ahora advierto por qué. Sólo puedo analizarme a mí mismo mediante las nociones adquiridas objetivamente (como si fuese un extraño); el autoanálisis es, en realidad, imposible, pues de lo contrario no existiría la enfermedad. Como tropiezo todavía con enigmas en mis pacientes, ello también debe retardar por fuerza mi autoanálisis." (4.273)

Freud se refiere a la condiciones de su autoanálisis, vinculado al análisis de sus pacientes, implica que sus síntomas debe vivirlos como 'si fuese otro, un extraño que los padece.' Si vivencia lo propio como ajeno solo así su autoanálisis posible. Remite a lo que Freud escribe en 1919 respecto a "Lo Omininoso": es la vivencia que se produce cuando retornan de lo reprimido las fantasías infantiles. La palabra alemana 'unheimlich' tiene múltiples significados, en este caso, se trata que lo destinado a permanecer reprimido, ha salido a la luz, produce entonces, el sentimiento de 'lo extraño', 'algo enteramente nuevo e imprevisto'. Es a la vez lo propio y lo ajeno ligado a la angustia. Freud se está refiriendo a las condiciones del 'autoanálisis', solo es posible en tanto él se encuentra dividido, vivencia que lo íntimo es a la vez lo ajeno a él. Opera, como en condiciones de la vigilia, ante sus sueños.

La Carta 125 del 9-12-1899: *"Como mi afán de conocer detalles personales de tu vida quedó un tanto saciado por tu última visita bien puedo dedicarme ahora a asuntos más científicos. Creo haber logrado recientemente un primer atisbo de ciertas cosas nuevas. Así, se me plantea el problema de la «elección de neurosis». ¿Qué cosa torna a una persona histérica, en vez de paranoica? Según mi primer intento aproximado de respuesta, cuando todavía trataba de tomar la fortaleza por asalto, ello dependía de la edad en la cual habrían ocurrido los traumas sexuales, es decir, de la edad vivencial. Hace tiempo que abandoné esa opinión; pero hasta hace pocos días no conocía ninguna respuesta mejor cuando se me ofreció una conexión con la teoría sexual. El más bajo de los estratos sexuales es el del autoerotismo, que renuncia a todo fin psicosexual y persigue sólo una satisfacción local. Este es reemplazado luego por el aloerotismo (homo y heteroerótico); pero sin duda subsiste como tendencia independiente. La histeria (y su variante, la neurosis obsesiva) es alocrótica: la vía principal que sigue es la identificación con la persona amada. La paranoia vuelve a disolver la identificación y restablece todas las personas amadas de la infancia, abandonadas en el ínterin (véase las consideraciones sobre los sueños exhibicionistas), disolviendo al propio yo en personas extrañas. Así he llegado a concebir la paranoia como un brote de la tendencia autoerótica, como un retorno a aquel estado anterior. La formación perversa que le corresponde sería la denominada demencia primaria. Las peculiares relaciones del autoerotismo con el yo original aclararían muy bien el carácter de esta neurosis. Aquí, empero, la hilación del tema ha vuelto a romperse.*

Casi a un tiempo, dos de mis pacientes llegaron a hablar de los autorreproches consiguientes a la asistencia de sus padres enfermos o a la muerte de éstos, demostrándome que mis propios sueños respectivos eran típicos. La culpabilidad siempre arranca, en tales casos, de deseos de venganza, del

placer por el sufrimiento ajeno, de la satisfacción ante las dificultades excretorias del enfermo (micción y defecación). He aquí un rincón realmente olvidado de la vida psíquica... "(4.336)

En esta carta Freud anticipa diversas conjeturas, entre ellas, la oposición del autoerotismo y la elección de objeto, el autoerotismo es el 'yo original', ignora todo objeto. La elección de objeto no solo es secundaria a éste, sino que esta escindida entre la homo y heterosexualidad. La paranoia no solo es un 'brote autoerótico' sino que: 'vuelve a disolver la identificación y restablece todas las personas amadas de la infancia, abandonadas en el ínterin, disolviendo al propio yo en personas extrañas'. Freud representa así la paranoia próxima al autoerotismo: 'vuelve a disolver', no solo es ignora el objeto, sino su falta de unidad, se fusiona, confunde, con personas ajenas. Son conceptos que Freud desarrollará en el 'Historial de Schreber'.

Carta 133. 16-4-1900: *"Comienzo a comprender que la aparente interminabilidad del tratamiento es un rasgo inherente al mismo y vinculado a la transferencia" (4.348)*

Como Jones lo afirmó, Freud nunca abandonó su autoanálisis. Anuncia lo que sostendrá en su obra, que el análisis es 'aparentemente interminable'.

La carta 134, 7-5-1900*:"¡Muchas gracias por tus amables palabras! Me halaga tanto oírlas, que si estuviese en tu compañía casi estaría tentado de creer en parte de ellas. Así empero, veo las cosas de manera algo distinta. Nada tendría que objetar contra el hecho de la splendid isolation, si no fuese tan exagerada y si no se interpusiera también entre nosotros dos. Salvo un único punto débil -mi temor a la miseria-, es claro que me he vuelto demasiado comprensivo como para lamentarme, y además ahora me siento demasiado bien para eso; sé perfectamente cuánto poseo y cuán poco tiene uno derecho a pretender, de acuerdo con la estadística de la miseria humana. No obstante, nadie puede reemplazarme el contacto con el amigo, que una faz particular mía -quizá femenina- reclama con urgencia, y las voces interiores a las que acostumbro prestar oído me sugieren una estimación mucho más modesta de mi obra que la que tú quieres proclamar."(4.340)*

Es necesario destacar, con todo énfasis, la importancia de esta carta, en particular lo subrayado. Producto de su autoanálisis, Freud descubre el peso del fantasma homosexual en su relación con Fliess, que hace *'el contacto con el amigo'.* **Freud sabe escuchar lo que retorna de su inconsciente 'como un extraño':** *'una faz particular mía -quizá femenina- reclama con urgencia'***. Con su autoanálisis, Freud 'escucha' de:** *'las voces interiores a las que acostumbro prestar oído me sugieren una estimación mucho más modesta de mi obra que la que tú quieres proclamar'*. La carta preanuncia, no la ruptura por los temas de la bisexualidad, sino que el final de su trasferencia con Fliess lo conduce al reconocer la megalomanía de éste.

Carta 146 19-9-1901. *"No entiendo tu respuesta sobre el tema de la bisexualidad. Evidentemente nos resulta muy difícil comprendernos. Yo no tenía, por cierto, otra intención sino la de desarrollar mi contribución a la teoría de la bisexualidad, exponiendo la tesis de que la represión y las neurosis, es decir, la autonomía del inconsciente, se fundan en la condición previa de la bisexualidad. "(4.364)*

Freud le hace saber a Fliess su diferencia respecto la bisexualidad; Freud afirma que solo cobra realidad en la represión del inconsciente. Así esta compleja relación va llegando así a su fin, tal como la relata Jones. Años después Fliess inicia una acción legal contra Freud; no son una sorpresa las ideas persecutorias del Fliess. No me ocuparé de este desenlace, pero no puede ser excluido la presencia del 'fantasma femenino del la castración', fantasma que se repite en las disidencias con Adler y Jung, de las que nos ocuparemos posteriormente. En este acto, donde devela lo real de la bisexualida, culmina este singular transferencia de Freud con Fliess, habitada por este fantasma. Este descubrimiento le permitirá desentrañar, en sus futuros trabajos, la importancia de la relación entre la bisexualidad con la paranoia y la homosexualidad, como su conjetura de la libido homosexual.

Nos importa entonces, el desarrollo freudiano de la bisexualidad en compleja relación con los fantasmas femeninos y masculinos de la castración. Freud en el desarrollo de su obra, irá diferenciando la gravitación, en primer lugar, del fantasma femenino del varón ante el padre. A partir de 1925, cuando descubre la singularidad del Edipo y la castración en la niña, fundado en el predominio del período 'pre-edípico', surge recién la bisexualidad como disimetría de los dos sexos. El destino del fantasma femenino, diferente en

ambos sexos, será decisivo sobre la identidad sexual así como en los diversos trastornos; ambos juegan un papel fundamental en la trasferencia.

Los textos preliminares al desarrollo de la conjetura de la libido homosexual y el narcisismo son: "Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad" (1908) y "Un recuerdo infantil de Leonardo" (19!0)

La relación Freud-Fliess pasa ha ser el nombre de una experiencia inédita e irrepetible, ya que en ella el genio de Freud hizo posible que, la invención del psicoanálisis, dependiera exclusivamente de él, colocado en la posición de psicoanalizante, ante el 'idealizado Fliess'. Digo irrepetible, ya que para Lacan le sirve de fundamento para la compleja y fracasada 'Institución del pase', tal como lo hace en la "Proposición del 9 de Octubre de 1967". Por ello, el análisis del analista, para Lacan, se funda en la repetición de esta experiencia freudiana: "El analista solo se autoriza por sí mismo". El analista aparece en el lugar de Fliess, por ello Lacan afirma: *"Del sujeto supuesto saber. Dirigiéndome a otros, produciría yo de entrada lo que este término implica la caducidad constitutiva del analista. Ilustrándolo con el caso original, Fliess." (23.15)*

EL COMPLEJO DE CASTRACIÓN.-

Debemos tener presente que Freud en 1909 "Sobre las teorías sexuales infantiles", menciona por primera vez, el «complejo de castración» en el varón y la niña, sólo antecedido por una única y oscura referencia a la «amenaza de castración» en 'La interpretación de los sueños.' (1900) Freud: *"El niño gobernado en lo principal por la excitación del pene ha solido procurarse placer estimulándolo con la mano; sus padres o las personas encargadas de su guarda lo han pillado, y lo aterrorizaron con la amenaza de que le sería cortado el miembro. El efecto de esta «amenaza de castración» es, en su típico nexo con la estima que se tiene por esta parte del cuerpo, superlativa y extraordinariamente profundo y duradero. Sagas y mitos dan testimonio del tumulto en la vida de los sentimientos infantiles, del espanto que se anuda al complejo de castración, que incluso más tarde es recordado por la conciencia con la correspondiente revuelta."(6.193)* Freud afirma que ambos sexos atribuyen un pene a la madre. Al descubrir su carencia precipita a la niña a la 'envidia al pene'. En el varón su inclinación por la homosexualidad.

UN RECUERDO INFANTIL DE LEONARDO.-

En ese mismo año, 1909, Freud escribe *"Un recuerdo infantil de Leonardo",* retomando las vicisitudes del complejo de castración en el varón, para descifrar 'el recuerdo infantil de Leonardo', haciendo uso de las 'construcciones en psicoanálisis', el modo como procede con las desfiguraciones de los mitos, Freud aporta el novedoso descubrimiento de 'La Madre Fálica'. Al fantasma de Leonardo Freud lo equipara al mito egipcio de la diosa Mut: *"Ahora bien, en la mayoría de sus figuraciones los egipcios dieron plasmación fálica a esta divinidad materna de cabeza de buitre; su cuerpo, caracterizado como femenino por los pechos, llevaba un miembro masculino en estado de erección." (8.88)* Si bien, es una figura bisexual, la que está contenida tanto en el mito egipcio, equiparado a la fantasía de Leonardo, Freud va más allá, produce en esta obra el descubrimiento fundamental para el psicoanálisis: la presencia del fantasma inconsciente de 'La Madre Fálica'; su causa, el complejo de castración:

"Antes que el niño cayera bajo el imperio del complejo de castración, en la época en que la mujer conservaba pleno valor para él, empezó a exteriorizarse en él un intenso placer de ver como quehacer pulsional erótico. Quería ver los genitales de otras personas; en el origen, probablemente, a fin de compararlos con los propios. La atracción erótica que partía de la persona de la madre culminó pronto en la añoranza de sus genitales, que él tenía por un pene. Con el discernimiento, adquirido sólo más tarde, de que la mujer no posee pene, esa añoranza a menudo se vuelca súbitamente a su contrario, deja sitio a un horror que en la pubertad puede convertirse en causa de la impotencia psíquica, de la misoginia, de la homosexualidad duradera. Pero la fijación al objeto antaño ansiosamente anhelado, el pene de la mujer, deja como secuela unas huellas imborrables en la vida anímica del niño que ha recorrido con particular ahondamiento esa pieza de investigación sexual infantil. La veneración fetichista del pie y el zapato femeninos parece tomar a aquel sólo como un símbolo sustitutivo del miembro de la mujer otrora venerado, y echado de menos desde entonces; los «cortadores de trenzas» desempeñan, sin saberlo, el papel de personas que ejecutan el acto de la castración en los genitales femeninos." (8.90)

Freud se anticipa a lo que va a sostener 18 años más tarde en el texto sobre "El Fetichismo". Freud transcribe así la fantasía de Leonardo:

"Ahora podemos traducir así el resalto de la cola del buitre en la fantasía de Leonardo: «En aquel tiempo yo dirigía hacia la madre mi tierna curiosidad y aún le atribuía un genital como el mío». Otro testimonio de la temprana investigación sexual de Leonardo, que, en mi opinión, se volvió decisiva para el resto de su vida " (8.91)

Las conjeturas de Freud respecto a la homosexualidad (ideal) de Leonardo tienen una doble vertiente: la pasividad, el ser poseído, se desplaza al fantasma femenino de la castración del varón. La otra la fijación a la 'madre fálica'.

"Una somera reflexión nos advierte ahora que en la fantasía de Leonardo no podemos contentarnos con el esclarecimiento de la cola del buitre. Aquella parece contener más cosas que todavía no comprendemos. En efecto, su rasgo más llamativo era que mudaba el mamar del pecho materno en un ser-amamantado, vale decir, en pasividad y, de este modo, en una situación de inequívoco carácter homosexual. Si tenemos presente la probabilidad histórica de que Leonardo se haya comportado en su vida como una persona de sentir homosexual, nos vemos llevados a preguntarnos si esta fantasía no apunta a un vínculo causal entre la relación infantil de Leonardo con su madre y su posterior homosexualidad manifiesta, si bien ideal [sublimada]. No nos atreveríamos a inferirlo a partir de esa desfigurada reminiscencia de Leonardo si no supiéramos, por las indagaciones psicoanalíticas de pacientes homosexuales, que ese vínculo existe, y aun es estrecho y necesario." (8.92)

La originalidad del descubrimiento de Freud de la 'madre fálica' debe entenderse en el interior del complejo de Edipo, es determinante la 'ausencia' del padre, el que introduce la castración:

"Todos nuestros varones homosexuales habían mantenido en su primera infancia, olvidada después por el individuo, una ligazón erótica muy intensa con una persona del sexo femenino, por regla general la madre, provocada o favorecida por la hiperternura de la madre misma y sustentada, además, por un relegamiento del padre en la vida infantil. Sadger ha destacado que la madre de sus pacientes homosexuales era a menudo un marimacho, una mujer con enérgicos rasgos de carácter, capaz de expulsar al padre de la posición que le corresponde; en ocasiones yo he visto lo mismo, pero he recibido una impresión más fuerte de aquellos casos en que el padre faltó desde el comienzo o desapareció tempranamente, de suerte que el varoncito quedó librado al influjo femenino. De todos modos, parece como si la presencia de un padre fuerte asegurara al hijo varón, en la elección de objeto, la decisión correcta por alguien del sexo opuesto." (8.92)

Esta cita la considero fundamental, es la innovación freudiana que descifra la función de 'la madre fálica' como la figura que, para constituirse, implica las distintas variantes de la 'expulsión' del padre como garante de la castración. Mi experiencia clínica en el análisis de una perversión fetichista, me permite afirmar que se trata de la estructura sobre la que se fundan las perversiones: hay una 'forclusión local' del padre de la ley de la castración en distintos grados, la ley es ejercida por esta figura materna, la que Sacher Masoch en sus novelas la describe como la 'mujer verdugo'.

Por lo afirmado por Freud en 'Leonardo', respecto a la función del padre es un nuevo cimiento del psicoanálisis; imposible pensar que Freud haya ignorado en Schreber el lugar del padre, como lo afirma Azouri.

De este modo, a partir de 'Leonardo', es la 'exclusión-forclusión del padre', desde donde debemos leer las vicisitudes de la 'elección homosexual de objeto' como elección narcisista, la lectura que debemos hacer de la 'libido homosexual', tal como Freud la desarrolla a partir de 'Schreber', no puede considerarse solamente como vicisitud libidinal-narcisista, sino que involucra al lugar del padre en la angustia de castración, la que introduce el corte con la madre.

"Tras ese estadio previo sobreviene una trasmudación cuyo mecanismo nos resulta familiar pero cuyas fuerzas pulsionantes todavía no aprehendemos. El amor hacia la madre no puede proseguir el ulterior desarrollo conciente, y sucumbe a la represión. El muchacho reprime su amor por la madre poniéndose él mismo en el lugar de ella, identificándose con la madre y tomando a su persona propia como el modelo a semejanza del cual escoge sus nuevos objetos de amor. Así se ha vuelto homosexual; en realidad, se ha deslizado hacia atrás, hacia el autoerotismo, pues los muchachos a quienes ama ahora, ya crecido, no son sino personas sustitutivas y nuevas versiones de su propia persona infantil, y los ama como la madre lo amó a él de niño. Decimos que halla sus objetos de amor por la vía del narcisismo, pues la saga griega

menciona a un joven Narciso a quien nada agradaba tanto como su propia imagen reflejada en el espejo y fue trasformado en la bella flor de ese nombre." (8.93)

Retomo lo capital del subrayado: identificado con la madre elige sus objetos sexuales según su propia persona. Se trata de la elección de objeto narcisista, sinónimo de la elección de objeto homosexual, en la teoría de la libido: la libido homosexual. Esta elección del objeto sexual tiene otra vía que la identificación a la madre, cuando Freud se refiere al fetichista, elige el objeto sustituto del falo materno.

¿Cuál fue la fuente de la creatividad de Leonardo? Freud lo asevera en esta cita con toda claridad:

"En su florecimiento juvenil, Leonardo parece haber trabajado al comienzo sin inhibiciones. Así como en su tren de vida exterior tomaba como arquetipo al padre, atravesó también por una época de creatividad viril y productividad artística en Milán, donde el favor del destino le hizo hallar en el duque Ludovico el Moro un sustituto del padre . Pero pronto se corrobora en su caso la experiencia de que la sofocación casi total de la vida sexual objetiva no proporciona las condiciones más favorables para el quehacer de las aspiraciones sexuales sublimadas. El carácter arquetípico de la vida sexual se hace valer; la actividad y la aptitud para las decisiones rápidas empiezan a paralizarse, la inclinación a meditar y vacilar se hace notar con su efecto perturbador ya en La última cena, comandando, por su influjo sobre la técnica, el destino de esa obra grandiosa. Ahora bien, lentamente se consuma en él un proceso que sólo puede parangonarse con las regresiones de los neuróticos, El despliegue de su ser que en la pubertad lo convirtió en artista es sobrepujado por su despliegue, condicionado desde la primera infancia, en investigador; la segunda sublimación de sus pulsiones eróticas cede paso a la inicial, preparada por la primera represión. Deviene investigador, primero todavía al servicio de su arte, luego con independencia de este y fuera de él. Con la pérdida del protector que le sustituía al padre, y el creciente ensombrecimiento de su vida, esa sustitución regresiva fue extendiéndose cada vez más, Se vuelve «impacientissimo al pennello» según informa un corresponsal de la archiduquesa Isabella d'Este, que a toda costa quiere poseer un cuadro de su mano. Su pasado infantil ha cobrado poder sobre él. Ahora bien, el investigar que le sustituye a la creación artística parece conllevar algunos de los rasgos que singularizan al quehacer de las pulsiones inconcientes: el carácter insaciable, la inexorable rigidez, la falta de aptitud para adaptarse a las circunstancias objetivas." (8.123)

Lo que Freud afirma con toda claridad es que la creatividad de Leonardo está ligada a la función del 'padre', función que le permite la represión del fantasma de la 'madre fálica'. Azouri lo entiende de un modo alejado la verdad freudiana encerrada en Leonardo, insistiendo que Freud prosigue su reyerta con Fliess.

LA VERDAD LACANIANA DE AZOURI.-

No solo discrepo con lo que Azouri sostiene, citando los textos de E. P. Oliveira, sino que incurren en aberrantes conclusiones:

"Si bien su trabajo da cuenta a las claras de la importancia que otorga a la articulación de la producción teórica y el terreno transferencia! en el que el autor está inmerso, no obstante, de algún modo queda él mismo inscripto en el movimiento de resistencia que lleva a Freud a privilegiar la homosexualidad en detrimento de la paternidad

Así, a partir del desarrollo teórico elaborado por Freud y del material relacional descubierto en la correspondencia, Oliveira llega a la conclusión de que Freud desconoce la ambivalencia homosexual actual en sus relaciones con, Jung y con Ferenczi y que, al igual que en Schreber, remite todo a Flechsig, Freud refiere siempre su ambivalencia homosexual al pasado: "Todo es siempre remitido a Fliess".

Más adelante, en 1982, Oliveira llega incluso a aplicar a Freud los mecanismos que este último aisla en Schreber: "No es entre nosotros, psicoanalistas, donde hay homosexualidad. Es entre ellos, entre los paranoicos ¿No se sentía confundido Freud por las similitudes de su teoría con la de Schreber?" Dicho de otra manera, para Oliveira no es sólo su ambivalencia homosexual lo que es desconocido por Freud, sino su homosexualidad por entero; y ya no es la actualidad de esta ambivalencia homosexual la que es referida al pasado sino la homosexualidad actual y pasada que ya no es reconocida. Olivera aplica

finalmente a Freud el mecanismo de la proyección que hace que éste reconozca en Schreber y en la relación con Flechsig la homosexualidad que no quiere reconocer en sí mismo y en sus relaciones con los alumnos.

Por otra parte,'hay que reconocer como otro mérito al trabajo de Oliveira el de haber señalado que en todos los trabajos de Freud sobre la paranoia anteriores a Schreber no habló de homosexualidad, aun cuando ésta era evidente como en el caso de la señora P." (1.72)

En el primer párrafo subrayado muestro el desconocimiento sorprendente tanto de parte Azouri como de Oliveira, de la importancia del fantasma homosexual, tal como Freud lo había descubierto en su relación a Fliess, y lo desarrollado en 'Leonardo' en torno al padre. Azouri se opone a Rosolato, el que hace un juicio acertado:

"Sobre este punto estoy más de acuerdo con Oliveira que con G. Rosolato quien, por su parte, considera que las concepciones precedentes de Freud sobre la paranoia "parecen haber madurado una quincena de años y se precisan más tarde en el estudio de Schreber". (1.73)

Lo que subrayo luego de la cita de Azouri es lo que trata respecto del caso de 'la señora P.', *'Análisis de un caso de paranoia crónica',* descripto por Freud en *'Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa' (1896)* Oliveira debería volver a releer este historial. Es sorprendente las profundidades a las que Freud arriba usando el método catártico en un delirio paranoico. Si bien Freud no advierte el delirio homosexual de la señora P., es fácil hacerlo a-posteriori. Pero Freud va más allá del fantasma homosexual del delirio, pone el acento en la relación incestuosa con los hermanos varones: *"Conseguí entonces moverla a que reprodujera las diversa escenas en que había culminado el comercio sexual con el hermano (al menos desde su sexto hasta su décimo año) (5.179)* Ignora Oliveira que el caso citado es de 1896, años después, como transcribí en la correspondencia con Fliess, Freud recién atisba la relación entre paranoia y autoerotismo. Oliveira olvida el caso citado por Freud en 1906 en la reunión en la ' Sociedad Psicoanalítica de Viena', allí tampoco establece la relación paranoia homosexualidad. **Pero lo fundamental que ignoran es que recién en 1925 Freud revoluciona el estatuto del Edipo en la mujer y con ello su patología.**

¿Por qué Azouri titula su libro: *"He triunfado donde el paranoico fracasa? "* **Porque para él, Freud, con la teoría de la homosexualidad en la paranoia, ha triunfado sobre el paranoico Fliess. Azouri afirma que, fue así como Freud desconoce la función del padre; lo opuesto lo hizo Lacan: priorizar la función del padre. Estas son sus afirmaciones:**

"Es lo que sucede aquí con el punto de unión, con la articulación precisa que establece Freud entre homosexualidad y persecución. Así, todo su desarrollo en Schreber tiende a demostrar que el paranoico ha fracasado "en la tarea de evitar el reimvestimiénto de sus tendencias homosexuales", es decir, tal como lo veremos más adelante, en el justo punto donde él, Freud, ha triunfado. Pero simultáneamente queda en la sombra otra cuestión decisiva: la del padre." (1.73)

Azouri no solo es contradictorio, sino que no comprende en que radica el fracaso del paranoico, no se trata ni del reimvestimiénto ni de 'tendencia homosexual', **hay 'estallido de la libido homosexual', con los cual está forcluido el fantasma de la castración femenina del varón con el padre.**

Es contradictorio, para ello transcribo esta cita importante de su libro, una carta que Freud le envía a Jung el 17-2-1908. Éste en 1907 le había confesado a Freud que siendo niño había sido violado por un hombre al que el luego veneraba, Azouri: *"Por primera vez (Freud) articula homosexualidad y paranoia. Freud en su carta a Jung del 1908:*

"Por fin alcanzo la ciencia. En la práctica, he rozado algunos casos de paranoia y puedo revelarle un secreto. (Escribo paranoia y no demencia precoz ya que considero a la primera un buen tipo clínico y a la segunde un mal término nosográfico.) Se trataba pues por lo general del desasimiento de la libido del componente homosexual moderadamente investido hasta ese momento. El resto, retorno de la libido por vía de la proyección no es nuevo, etc. Mi viejo análisis (1896) muestra también el comienzo con el distanciamiento del hombre con relación a sus hermanas. Mi amigo de entonces, Fliess, ha desarrollado una importante paranoia luego de haberse desembarazado de su inclinación hacia mí que, por cierto, no

era poca. A él, es decir a su comportamiento, es con quien debo, en efecto, esta idea. Se debe tratar de aprender de todas las cosas. El hecho de que en la paranoia las sublimaciones están retroformadas está en relación con idénticas circunstancias."

Al día siguiente, Freud le escribe: "Querido amigo, no se asuste: le prometo en compensación una larga pausa" Esta carta es de importancia capital ya que, por primera vez, Freud está en condiciones de comprender como Fliess se ha vuelto loco. Pues bien, Schreber también le servirá para esto. La demostración de la locura de Flies a través de Schreber permitirá a Freud mostrar que él he triunfado en el justo punto donde el paranoico fracasa

"Las sublimaciones están retroformadas en la paranoia".

Esto le permite a Freud mostrar la locura potencia de Jung, sin ser la identificación de la paranoia y la demencia precoz en una misma entidad, una afirmación puramente teórica ni tan sólo una querella de diagnostico, sino estando ante todo al servicio de esto." (1.90)

Disiento con Azouri en lo subrayado de la cita, no es válido leer el 'Caso Schreber' para demostrar la locura ni de Flies ni la de Jung; no se puede desconocer lo que Freud afirma: que se ha servido de experiencia clínica con Fliess y con Jung para afirmar, guardando el secreto, validar su conjetura. Las puede afirmar en Schreber, que las despliega en sus Memorias y no en 'cartas' como los otros. Si bien Freud concuerda con las conjeturas de Abraham en lo expuesto en su trabajo en 1908 sobre 'Las relaciones entre la histeria y la demencia precoz', no implica que las conjeturas de Freud no le pertenezcan. Respecto Jung, los testimonios indican que atravesó un episodio delirante semejante al de Fliess años atrás.

DISENSO DE LACAN CON FREUD.-

Lo apasionante del escrito de las 'Memorias' es como se anudan, de un modo ficcional, según Freud', la 'verdad histórica' de los delirios, con los 'mitos literarios y colectivos'. Lo asevera en 1909 en "Fantasias histéricas y su relación con la bisexualidad", y luego en el 'Apendice de 1912' del 'Historial de Schreber.'

Freud, en 1909, anticipa antes de leer las 'Memorias', que *: "Las fantasías delirantes [«Wahndichtug»], también 'invenciones' o 'creaciones' poéticas] de los paranoicos" que tiene por contenido la grandeza y los padecimientos del yo propio, y afloran en formas totalmente atípicas, casi monótonas, son universalmente conocidas (...) En cambio, a muchos puede sonarles a novedad enterarse que las formaciones psíquicas en un todo análogas se presentan de modo regular en todas las psiconeurosis, y de que en ellas- las llamadas fantasías {Phantasie} histéricas- se pueden discernir importantes nexos para la causalidad de los síntomas neuróticos (7.141)*

Ramón Alcalde, traductor al español de las 'Memorias, sostiene: *"La misma enfermedad corta en dos la temporalidad de su vida y lo recorta de su pertenencia cívica, genera en él una práctica nueva de escritura (...) Por el mismo acto, al abandonar el discurso jurídico y optar por un género literario (...) se autoinstala en la literatura"(2).*

Lacan era uno de los presentes en la conferencia de Michel Foucault ¿Qué es un autor? Foucault afirma que entre el escritor y el autor la relación es paradójica: *"Es la noción de escritura. En rigor, ella debería permitir no solamente la referencia al autor sino dar estatuto a su nueva ausencia"(2).* La autonomía de la escritura no ignora al autor: *"Resulta insuficiente afirmar prescindamos del escritor, prescindamos del autor, y vayamos a estudiarla obra en sí misma. La palabra "obra", y la unidad que designa, son probablemente tan problemáticas como la individualidad del autor"(2).* Por ello la paradoja freudiana en su texto sobre 'Las Memorias de Schreber', al entenderlas como *'autobiográficamente descrito'* y al mismo tiempo *'discernirlas como pertenecientes al reino de lo mitológico'.*

Sostengo que: 'Escribir la locura' no es la locura misma.(*2)* La singularidad del discurso paranoico, Lacan lo afirma, que sus escritos giran en torno a una vivencia primordial incomunicable. ¿Pero esto hace que lo destituyan como literario? Hay una verdad de Lacan de por qué Schreber pudo hacer literatura: *"En cuanto a Schreber, lo dejaron hablar, por la sencilla razón de que no le decían nada, y tuvo todo el tiempo del mundo para escribir su gran libro." (22.175)* Así escribió un gran libro, intentado en vano, como muchos literatos, de descifrar la vivencia inasible, la que Lacan retoma de Freud: 'La verwerfung', la que a mi

entender Freud la llama 'estallido de la libido homosexual', equivalente al 'estallido-forclusión' del fantasma femenino de la castración; por ello delira y no querella como un neurótico.

Lacan da una precisa descripción de lo que estructura al delirio paranoico, pero no es razón para afirmar que nunca hay escritor 'en los papeles de un paranoico': *"Diré aún más: a medida que el delirante asciende la escala de los delirios, está cada vez más seguro de cosas planteadas como cada vez más irreales. La paranoia se distingue en este punto de la demencia precoz: el delirante articula con una abundancia, una riqueza, que es precisamente una de sus características clínicas esenciales, que si bien es una de las más obvias, no debe sin embargo descuidarse. Las producciones discursivas que caracterizan el registro de las paranoias florecen además, casi siempre, en producciones literarias, en el sentido en que literarias quiere decir sencillamente hojas de papel cubiertas de escritura. Observen que este hecho aboga a favor del mantenimiento de cierta unidad entre los delirios quizá prematuramente aislados como paranoicos, y las formaciones que la nosología clásica llama parafrénicas."(22.112)*

Por qué, para Lacan, Schreber escribe sin ser poeta: *" Podemos resumir la posición en que estamos respecto a su discurso cuando lo conocemos, diciendo que es sin duda escritor más no poeta. Schreber no nos introduce a una nueva dimensión de la experiencia. Hay poesía cada vez que un escrito nos introduce en un mundo diferente al nuestro y dándonos la presencia de un ser, de determinada relación fundamental, lo hace nuestro también. La poesía hace que no podamos dudar de la autenticidad de la experiencia de San Juan de la Cruz, ni de Proust, ni de Gerard de Nerval. La poesía es creación de un sujeto que asume un nuevo orden de relación simbolice con el mundo. No hay nada parecido en las Memorias de Schreber." (22.114)* Freud no dudó en afirmar que las 'Memorias' lo llevaron a un mundo diferente, y atisbar por el 'muro' que lo separa, la riqueza del contenido de 'este espiritual paranoico'; no en vano escribió Freud el 'Apendice de 1912':

"Del historial clínico de Schereber (...) cualquier lector instruido en el psicoanálisis ha de extraer del material comunicado más de lo que yo declaro de una manera expresa (...) permite colegir cuanto se puede extraer todavía de la riqueza simbólica de las fantasías e ideas delirantes de este espiritual paranoico (...) me ha permitido apreciar mejor una de sus afirmaciones delirantes y discernirlas como pertenecientes al reino de lo mitológico (...) La particular relación del enfermo con el Sol, que no pude menos que decláralo un 'símbolo paterno' sublimado"(9.74)

La siguiente cita de Lacan, es la que Azouri considera que éste, citando a Maccalpine, coinciden en replicar a Freud, ya que Freud al haber desechado el delirio de la procreación, Lacan entiende que en 'la procreación está el significante del Nombre del Padre'. Por ello, sostiene, que Freud ha sustituido el Nombre del Padre por la 'mudanza en mujer':

"Freud postula una homosexualidad latente que entrañaría una posición femenina: aquí está el salto. Habla de un fantasma de impregnación fecundante como si la cosa fuese obvia, como si toda aceptación de la posición femenina implicase por añadidura ese registro tan desarrollado en el delirio de Schreber, y que termina por hacer de él la mujer de Dios. La teoría de Freud es que el único modo que tiene Schreber de eludir lo que resulta del temor a la castración es la Entmannung, la evitación, y sencillamente la desmasculinización, la transformación en mujer: pero, después de todo, como el propio Schreber lo indica en algún lado, ¿acaso no es mejor ser una mujer espiritual que un pobre hombre infeliz, oprimido, hasta castrado? En suma, la solución del conflicto introducido por la homosexualidad latente se encuentra en un agrandamiento a la par del universo." (22.438)

Lo subrayado destaca el error de Lacan, Freud no habla del temor a la castración transformándose en mujer. Si así fuera se trataría de la angustia de castración del neurótico. Ocurre todo lo contrario, Freud se refiere al 'estallido de la libido homosexual', lo cual es equivalente a la forclusión del fantasma de castraci ón. Es en ese lugar donde surge el delirio megalómano de transformarse en la mujer de Dios, un delirio religioso-megalómano, que suple ambos fantasmas de la castración en el varón. Literariamente Schreber inspira a Freud a ir por encima del 'muro' de las psicosis; el Dios schreberiano le revela el mito del padre primordial, el cual no es un fantasma del inconsciente, sino una conjetura para fundar la función del padre de la castración.

SOCIEDAD PSICOANALÍTICA DE VIENA. REUNIÓN CIENTÍFICA DE 1906.-

Será decisivo el caso de una paranoia de celotipia en una mujer, presentado en la "Reunión Científica del 21 de Noviembre de 1906". Es la ocasión en que Freud relata el caso de una *"paranoia exquisita"(26.79)* Se trata del caso de una mujer de 32 años que comienza con un delirio celotípico con su esposo: *"el marido es tan buen mozo que debe resultar atractivo a todas las mujeres"(26.79)* Para Freud su trastorno comenzó por la ninfomanía previa a la paranoia, era insaciable sexualmente con su esposo, además de manifiestas conductas perversas. *"En la paranoia se produce un desarrollo regresivo de la vida sexual, lo cual no ocurre en otras neurosis" (26.81)* Strachey afirma que Freud no arriba aún a relacionar la paranoia con la homosexualidad reprimida, pero que un año después ya expone esta vinculación en cartas a Jung y a Ferenczi. La relectura del material expuesto en 1906 lo debe haber llevado a esta conjetura, la que recién tomará clara forma en el 'Caso Schreber'

Hay conceptos de Freud que lo anticipan: *"La mujer adquirió su paranoia para justificar sus deseos reprimidos (…) En la paranoia se produce un desarrollo regresivo de la vida asexual, lo cual no ocurre en el caso de otras neurosis" (26.81)* Afirma que la fantasía sufre una deformación diferente a las neurosis, mientras que en la paranoia se vuelven totalmente conscientes. En las neurosis: *"La traducción del material inconsciente al plano consciente se realiza por medio de la transferencia (…)Esto no es posible en la paranoia por su regresión al autoerotismo" (26.82)* El amor autoerótico *"que vuelve a despertarse plenamente en el paranoico (…) todo hombre se cree a sí mismo, esas ideas pasan a formar parte del del yo consciente" (26.82)*

Freud, dos años después de la presentación de este caso de paranoia femenina, escribe una carta a Sandor Ferenczi, el 11 de febrero de 1908, le comunica su hipótesis de la relación entre la paranoia y la homosexualidad; es su conclusión del caso de paranoia antes expuesto. *"Desde un punto de vista teórico el caso ha confirmado lo que yo ya sabía, que en estas variedades de paranoia lo que ocurre es que la libido ha sido retirada del componente homosexual. Todas las mujeres por las cuales sospechan de su marido en realidad la atraen a ella, a consecuencia de una fijación homosexual juvenil. Ella lucha contra esta atracción y la proyecta sobre su esposo; su amor hacia él se ha visto fortalecido porque ha sido retirado de las mujeres. A través de los celos ella realiza entonces, en su esposo, su idea juvenil de una potencia increíble".*

Se trata de lo que Freud en el 'Caso Schreber' desarrollará como la paranoia erotomaníaca.

Pero no debemos ignorar que en la "Reunión Científica del 29 de Enero de 1908" se trata "Una contribución al problema de la paranoia". Adler hace una novedosa contribución con relación al historial clínico tratado:

"El caso puede interpretarse en función de un retiro del afecto homosexual hacia el padre y su transferencia a Sadger". En nota al pié de página: *"Solo posteriormente, en 1911, Freud formuló su teoría sobre la base homosexual de la paranoia en Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia autobiográficamente descrito". (26.302)*

Recién en el 'Caso Schreber' (1912) profundiza el vínculo entre la castración, la paranoia y libido homosexual. Su conjetura de la 'libido homosexual', es fundamental en los desarrollos de este texto, como en "Introducción al Narcisismo." (1914) En éste Freud sienta bases de la metapsicología del narcisismo. Retoma su concepto de 1912 de la libido homosexual en la formación del Ideal del Yo. Los conceptos anteriores son retomados en "Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica." (1915), "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad" (1922), al igual que en "Una neurosis demoníaca en el siglo XVII." (1923)

En este trabajo me centraré en los conceptos que Freud fue desarrollando en sus escritos sobre el 'Caso Schreber' e 'Introducción al Narcisismo'. Considero básica la conjetura de la 'libido homosexual' como de su 'estallido en las psicosis', un concepto que tiene dos vertientes, una ligada al 'Narcisismo', otra a la elección narcisista de objeto. La originalidad freudiana son los desarrollos crecientes en el complejo de castración en el varón, de la importancia de la rebelión del varón, por el deseo femenino del varón de ser poseído por el padre, hasta llegar al delirio paranoico; Schreber su paradigma. En su delirio megalómano de feminización, no se trata de convertirse solamente en mujer, en él asevera y encarna la simetría bisexual; el delirio es la forclusión de la alteridad de los sexos, no hay castración. Todo ello lo despliega Schreber en sus 'Memorias'.

DE LA BISEXUALIDAD SIMÉTRICA A LA BISEXUALIDAD ASIMÉTRICA DE LOS SEXOS.-

En el texto de Freud de 1908 sobre 'Fantasias histéricas y su relación con la bisexualidad', hay un concepto simétrico en el Edipo de los dos sexos, pero es importante remarcar que en este texto Freud asevera que una de las fantasías corresponden a una fantasía homosexual; lo mismo ocurriría en la paranoia. Comienza Freud a sostener la relación entre homosexualidad y paranoia.

Pero el complejo de castración en la niña queda en 'la oscuridad'; será 'el continente desconocido' hasta 1925: 'Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos'. Recién acá es donde Freud rompe con la creencia que había mantenido hasta entonces: la simetría del complejo de Edipo en el varón y en la mujer; la niña apunta al padre como el varón a la madre. Vale entonces que me adelante a los textos que desarrollaré, que tengamos presente el profundo cambio que significó para el psicoanálisis el descubrimiento freudiano de 1925: la alteridad de los sexos; el 'caso Schreber', en su delirio lo desmiente. Vamos a la cita del texto de 1925:

"Nada de eso ocurre a la niña pequeña. En el acto se forma su juicio y su decisión. Ha visto eso, sabe que no lo tiene, y quiere tenerlo.

En este lugar se bifurca el llamado complejo de masculinidad de la mujer, que eventualmente, si no logra superarlo pronto, puede deparar grandes dificultades al prefigurado desarrollo hacia la feminidad. La esperanza de recibir alguna vez, a pesar de todo, un pene, igualándose así al varón, puede conservarse hasta épocas inverosímilmente tardías y convertirse en motivo de extrañas acciones, de otro modo incomprensibles. 0 bien sobreviene el proceso que me gustaría designar desmentida, que en la vida anímica infantil no es ni raro ni muy peligroso, pero que en el adulto llevaría a una psicosis. La niñita se rehusa a aceptar el hecho de su castración, se afirma y acaricia la convicción de que empero posee un pene, y se ve compelida a comportarse en lo sucesivo como si fuera un varón.

Las consecuencias psíquicas de la envidia del pene, en la medida en que ella no se agota en la formación reactiva del complejo de masculinidad, son múltiples y de vasto alcance. Con la admisión de su herida narcisista, se establece en la mujer -como cicatriz, por así decir- un sentimiento de inferioridad. Superado el primer intento de explicar su falta de pene como castigo personal, y tras aprehender la universalidad de este carácter sexual, empieza a compartir el menosprecio del varón por ese sexo mutilado en un punto decisivo y, al menos en este juicio, se mantiene en paridad con el varón". (13.271/72)

El concepto freudiano del 'Narcisismo' se modifica con el descubrimiento de la sexualidad femenina centrado en la 'fase pre-edípica'. Hay aún más, Freud hace una relectura de su texto 'Pegan a un niño':

"Aun antes de reparar en esta derivación de los celos, yo había construido una primera fase para la fantasía onanista «Pegan a un niño», tan frecuente en la niña; en esa primera fase significa que otro niño, de quien se tienen celos como rival, debe ser golpeado. Esta fantasía parece un relicto del período fálico de la niña; la curiosa rigidez que me llamó la atención en la fórmula monótona «Pegan a un niño» probablemente admita todavía una interpretación particular. El niño golpeado-acariciado en ella no puede ser otro, en el fondo, que el clítoris mismo, de suerte que el enunciado contiene, en su estrato más profundo, la confesión de la masturbación que desde el comienzo de la fase fálica hasta épocas más tardías se anuda al contenido de la fórmula.

Una tercera consecuencia de la envidia del pene parece ser el aflojamiento de los vínculos tiernos con el objeto-madre. La concatenación no se comprende muy bien, pero uno se convence de que al final la madre, que echó al mundo a la niña con una dotación tan insuficiente, es responsabilizada por esa falta de pene. El curso histórico suele ser este: tras el descubrimiento de la desventaja en los genitales, pronto afloran celos hacia otro niño a quien la madre supuestamente ama más, con lo cual se adquiere una motivación para desasirse de la ligazón-madre. Armoniza muy bien con ello que ese niño preferido por la madre pase a ser el primer objeto de la fantasía «Pegan a un niño», que desemboca en masturbación".(13.272/73)

La envidia al pene en la niña y el fantasma femenino del varón han profundizado el complejo de castración; la disimetría de la bisexualidad culminará en "Análisis Terminable e Interminable." (1937) Aquí Freud asevera que la 'roca de base' del análisis es la envidia al pene en la mujer, como a la revuelta contra la

actitud pasiva en el varón. El fantasma del deseo de ser poseído sexualmente por el padre, deviene en una actitud de rebeldía del varón ante todo lo que represente autoridad. Un fantasma habitualmente olvidado.

En el 'Historial de Schreber' y en 'Introducción al Narcisismo', Freud fundamenta la conjetura de la 'libido homosexual'; a partir de 1925 será para ambos sexos, con todas sus implicancias en la transferencia. Por ello debo enfatizar que, cuando se trata del análisis de un analista, varón o mujer, el hacer consciente el goce fantasmático de poseer o ser poseído, debe ocupar un valor relevante en el análisis, de otro modo encontrará serios tropiezos para 'ser poseído' por la trasferencia de su analizado y encontrará trastornos en su contratransferencia, en su formación como analista.

HISTORIA DEL MOVIMIENTO PSICOANALÍTICO.-

Freud lo escribe en 1914, relata e interpreta las disidencias con Jung y con Adler:

"El análisis revela, en las personas de cuya biografía el médico tendrá que ocuparse más tarde, que dos mociones se apoderan del inmaduro espectador; sí se trata de un muchacho, una es la de ponerse en el lugar del hombre activo, y la otra, la aspiración contraria, la de identificarse con la mujer pasiva Entre esas dos aspiraciones agotan las posibilidades de placer que resultan de la situación. Sólo la primera admite subordinarse a la protesta masculina, si es que este concepto ha de conservar algún sentido. La segunda, de cuyo destino Adler no hace caso, o no lo conoce, es la que cobrará una importancia mayor para la neurosis subsiguiente. Adler se ha recluido tan enteramente dentro de la celosa estrechez del yo que sólo toma en cuenta aquellas mociones pulsionales que son agradables para el yo y que este promueve; precisamente el caso de la neurosis, donde esas mociones se contraponen al yo, cae fuera de su horizonte. (10.53)

Es necesario que cada lector, saque sus propias conclusiones, no solo de este texto, sino del complejo período que va desde la fundación de la 'Sociedad Psicoanalítica de Viena', hasta este entonces. Las disidencias con Adler tienen otro carácter que con Jung. Freud da su clara posición en 1923:

"Alfred Adler ha arrancado de sus nexos orgánicos esta renuencia frente a la castración o a la actitud femenina, relacionándola mediante vínculos triviales o falsos con el afán de poderío y presentándola, como si fuera una cosa independiente, bajo el nombre de «protesta masculina». Puesto que nunca puede producirse una neurosis si no es por el conflicto entre dos aspiraciones, siempre estará justificado ver en la protesta masculina, lo mismo que en la actitud femenina contra la cual se protesta, la causación de «todas» las neurosis. Es cierto que esta protesta masculina participa regularmente en la formación del carácter (con una cuota muy alta en muchos tipos) y, además, nos sale al paso como resistencia vigorosa en el análisis de varones neuróticos. El psicoanálisis aprecia la protesta masculina en conexión con el complejo de castración, pero sin poder sustentar su omnipotencia ni su omnipresencia en las neurosis. Entre los enfermos que han acudido a mi tratamiento, el caso más marcado de protesta masculina en todas sus reacciones manifiestas y rasgos de carácter necesitaba de ellos a causa de una neurosis obsesiva cuyos síntomas eran la nítida expresión de un conflicto no resuelto entre actitud masculina y femenina (angustia de castración y placer de castración). Además, el paciente había desarrollado fantasías masoquistas que tenían por exclusivo fundamento el deseo de aceptar la castración, y aun había avanzado, desde estas fantasías, hasta la satisfacción real en situaciones perversas. La totalidad de su estado descansaba -como la teoría de Adler misma- en la represión, la desmentida de fijaciones de amor de la primera infancia." (10.92)

Es fundamental en el psicoanálisis destacar la aseveración de Freud que he subrayado: *'Puesto que nunca puede producirse una neurosis si no es por el conflicto entre dos aspiraciones, siempre estará justificado ver en la protesta masculina, lo mismo que en la actitud femenina contra la cual se protesta, la causación de «todas» las neurosis.'*

Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente (1911 [1910])

Los conceptos freudianos desarrollados en este texto son fundamentales para los fines de este trabajo; debemos abordarlo en un comienzo desde la conjetura de Freud sobre la relación entre la paranoia y la homosexualidad, así como la que de esta se deriva, la conjetura de la libido homosexual. Resultan

distorsivas las interpretaciones de Azouri, de que Freud buscó explicar a través de la paranoia de Schreber, su problema de ser perseguido el querellante Fliess. No solo esto, Azouri afirma que el temor de Freud era que Schreber leyera su escrito le 'hubiera hecho una querella': *"En mi opinión, esta observación pone en evidencia la probable presencia de Fliess detrás de Schreber" (1.107)*

Freud, en este Historial, sentó las bases psicoanalíticas de las psicosis. Una es la conjetura de 'estallido de la libido homosexual', equivalente a la forclusión de la castración, de ella, el fantasma femenino del varón ante el padre. La otra, la 'escisión del yo', en la coexistencia de la transferencia a Flchsig y diferenciada del 'delirio a Flechsig'

PARANOIA Y LIBIDO HOMOSEXUAL.-

J. Strachey, en la Nota Introductoria a este texto, nos remite a la "Reunión Científica del 21 de Noviembre de 1906", allí tratan sobre el problema de la 'megalomanía en la persona normal'. Freud presenta el caso de una mujer de una *'paranoia exquisita',* se trata de los delirios celotípicos de la mujer con el esposo, 'ya que era atractivo para las mujeres', sostiene que así reprime su propia infidelidad. Ratifica lo incurable de la paranoia por la terapia y que es una regresión al autoerotismo. En todo caso la mujer está perseguida con su anterior objeto de amor. Freud, recién 20 años más tarde, en sus investigaciones sobre la sexualidad femenina, descubrirá la importancia de período preedípico, donde la madre es su único objeto sexual. Esto le permite ahondar en la especificidad de las psicosis en la mujer.

Freud aún no había establecido el nexo entre paranoia y homosexualidad como lo hará años más tarde, en 1910 luego de la lectura de 'Las Memorias de Schreber'. Pero no podemos ignorar la carta, luego del viaje con Ferenczi a Siracusa en septiembre de 1910. Allí se dan las primeras conversaciones con Ferenczi del destino de la libido homosexual, como de la paranoia de Fliess. Se establece una compleja transferencia de Ferenczi con Freud, Freud queda decepcionado de éste como interlocutor. Ninguno ocupará el lugar de Fliess en su autoanálisis.

Lo dice en la carta de Freud a Ferenczi el 6-10-1910. Transcribo el párrafo más importante : *"Yo no soy el superhombre psicoanalítico que usted se ha forjado en su imaginación ni he superado la contratrasferencia. No he podido tratarlo a usted de tal modo, como tampoco podría hacerlo con mis tres hijos, porque los quiero demasiado y me sentiría afligido por ellos.*

Usted no solo ha advertido sino que ha comprendido también, que yo ya no siento necesidad alguna de poner completamente al desnudo mi personalidad y ha comprendido cuál es el hecho traumático en que se origina esta actitud. Desde el asunto Fliess, que recientemente hube de ocuparme en liquidar, como usted ya sabe, la necesidad en cuestión no existe para mí. Una parte de la catexis homosexual ha desaparecido y me he servido de ella para ensanchar mi propio yo. He triunfado allí donde el paranoico fracasa".(21.94)

Lo subrayado hace al título del libro de Azouri, que interpreta acertadamente lo que el paranoico no puede lograr: una transferencia analítica, del fantasma homosexual de la castración. ¿Es una advertencia para Ferenczi de su actitud 'infantil homosexual del niño hacia el padre'?. Freud no es tan ingenuo para no aceptar que solo *'Una parte de la catexis homosexual ha desaparecido',* lo ratifica más tarde en el episodio del desmayo con Jung. No olvidemos que éste le confiesa a Freud haber sido objeto de una violación en su infancia. La actitud de Jung contra Freud, más que por motivos teóricos, podemos colegir, que pesa sobre él las consecuencias de su fantasma homosexual en su posterior delirio; ¿con ello tiene que ver el desmayo de Freud en Munich? Luego de la ruptura con Adler y éste, puede colocar su libido liberada en otros colegas, y de este modo continuar su propio autoanálisis, como Jones lo asevera, fue hasta el fin de sus días. Pero es absurdo pensar que sea el 'Caso Schreber' donde Freud resuelve su problema, 'del resto de la libido homosexual', con Fliess menos aún con Ferenczi.

Debemos aceptar como un enigma ¿cómo la intuición de Freud lo fue llevando ha descubrir su fantasma homosexual? Desde allí, a la conjetura de la relación entre paranoia y la homosexualidad. La libido homosexual es la energía de ésta, pero no como el nombre de la desviación sexual, sino que es el nombre del fantasma femenino de la castración en el varón: ser poseído por el padre. Allí está el gran descubrimiento freudiano que escapa a los intentos de Azouri y otros de encontrarle una causalidad en las reyertas con los colegas. La contestación de Freud a Ferenczi en 1936: 'Analisis terminable e interminable', ya que éste sostiene dominar los dos complejos de la libido homosexual en el varón y la mujer, es la siguiente:

"La cosa decisiva sigue siendo que la resistencia evita que aparezca cualquier cambio, que todo continúa como antes estaba. Con frecuencia tenemos la impresión de que con el deseo de un pene y la protesta masculina hemos penetrado a través de todos los estratos psicológicos y hemos llegado a la roca viva, y que, por tanto, nuestras actividades han llegado a su fin. Esto es probablemente verdad, puesto que para el campo psíquico el territorio biológico desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente. La repudiación de la feminidad puede no ser otra cosa que un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad. Sería difícil decir sí y cuándo hemos logrado domeñar este factor en un tratamiento psicoanalítico. Sólo podemos consolarnos con la certidumbre de que hemos dado a la persona analizada todos los alientos necesarios para reexaminar y modificar su actitud hacia él." (17.253)

Si entendemos por 'libido homosexual' y sus sinónimos, como las expresiones del complejo de castración femenino en el varón y masculino en la mujer, Freud se refiere, por un lado, a cómo dos fantasmas fundamentales irreversibles, paradójicamente dominan el final de una análisis, con su presencia irreductible. Allí tropieza la resistencia y la transferencia con la 'roca viva', que es lo real freudiano del análisis. Lacan designará lo real, pero no para este tope. A Freud no se le escapó este 'enigma de la sexualidad'. ¿Por qué es lo real para Freud? Porque el fantasma está atado al cuerpo; es el 'muro' de las neurosis, donde el análisis se hace 'terminable-interminable'. Por ello es 'Predicar en el vacío', afirma Freud; escapa a lo simbólico. Surge esta pregunta:

Cuándo Lacan formula su axioma: 'no hay relación sexual. ¿No estaba ya, el enigma de la sexualidad, mejor contestada por Freud en esta alteridad irreductible de los sexos, en su deseo asimétrico?

INTRODUCCIÓN DEL CASO SCHREBER.-

Freud diferencia lo que la psiquiatría atestigua de los paranoicos desde su experiencia con estos enfermos:

"Puesto que a los paranoicos no se los puede compeler a que venzan sus resistencias interiores, y dicen sólo lo que quieren decir, en el caso de esta afección es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal. Por eso no me parece improcedente hilar unas interpretaciones analíticas a partir del historial clínico de un paranoico (dementia paranoides) a quien yo no he visto personalmente pero que ha descrito él mismo su caso y ha dado noticia pública de él librándolo a la estampa."(9.11)

Freud parte de su conjetura fundamental: que el delirio paranoico de Schreber es un trastorno de la 'libido homosexual', esta se transformará en el delirio de su mutación la mujer de Dios. Schreber considera sus 'Memorias' no como un problema con Flechsig sino como una aportación para la ciencia: *"En otro pasaje del libro declara que se ha decidido a perseverar en el proyecto de esa publicación aunque por su causa hubiere de promoverle querella ante los tribunales su médico, el consejero privado doctor Flechsig, de Leipzig. Allí sugiere a Flechsig lo mismo que yo ahora a él: «Espero, además, que también en el consejero privado profesor doctor Flechsig el interés científico por el contenido de mis memorias prevalezca sobre cualquier susceptibilidad personal» (9.12)*

¿Cómo se desarrollan para Schreber los trastornos desde el inicio de su enfermedad?:

" El doctor Schreber informa: «He estado dos veces enfermo de los nervios, ambas a consecuencia de un exceso de esfuerzo mental; la primera vez (como director del Tribunal Regional en Chemnitz), con ocasión de una candidatura al Reichstag, y la segunda, por la inusual sobrecarga de trabajo en que me vi al asumir el cargo de presidente del Superior Tribunal de Dresde para el cual se me acababa de designar»(9.11)

¿Qué ocurrió en 1894, su primera enfermedad? Padeció de una 'grave hipocondría', tratado por el Dr. Flechsing, le escribe a raíz de su mejoría: *«Un agradecimiento casi más ferviente todavía sintió mi mujer, que en el profesor Flechsig honraba, ni más ni menos, a quien le había devuelto a su marido, y por esa razón tuvo durante años su retrato sobre su mesa de trabajo»(9.13)* Un testimonio de la transferencia de Schreber con su médico.

Pero en 1893 comienzan los prolegómenos de su segunda enfermedad, el desencadenamiento psicótico toma la forma de un estado estuporoso, un delirio alucinatorio predomina hasta trocarse en un delirio paranoico; se fue cristalizando para darle el contenido a sus 'Memorias'. Freud sostiene:

"En junio de 1893 fue notificado de su inminente nombramiento como presidente de¡ Superior Tribunal; asumió su cargo el 1º de octubre de ese mismo año. En el intervalo le sobrevinieron algunos sueños, pero sólo más tarde se vio movido a atribuirles significatividad. Algunas veces soñó que su anterior enfermedad nerviosa había vuelto, por lo cual se sentía tan desdichado en el sueño como dichoso tras despertar, pues no había sido más que un sueño. Además, en una oportunidad, llegando ya la mañana, en un estado entre el dormir y la vigilia, había tenido «la representación de lo hermosísimo que es sin duda ser una mujer sometida al acoplamiento», una representación que de estar con plena conciencia habría rechazado con gran indignación".(9.14)

Para abordar el 'caso Schreber', es fundamental diferenciar las vivencias psicóticas, lo que de ellas escribe en sus 'Memorias'. El momento de la escritura representa la coexistencia de una estructura neurótica y una psicótica. Es lo que Freud va a sostener en 1938 respecto a la escisión del Yo en las psicosis. El Dr. Weber lo ratifica en su informe: su pericia de 1899, tres años antes de publicar sus 'Memorias', es de suponer que las estaba escribiendo. No en vano Weber ha diferenciado su coherencia mental de su delirio de la mudanza en mujer. Como el sueño, el delirio escrito es una construcción a-posteriori de su estado estuporoso y alucinatorio-delirante.

«Así pues, si prescindimos de los síntomas psicomotores que aun el observador ocasional no podrá menos que juzgar enseguida patológicos, por momentos el señor presidente del Superior Tribunal, doctor Schreber, no aparece ni confundido, ni inhibido psíquicamente, ni dañado de manera notable en su inteligencia; es reflexivo, posee excelente memoria y un muy considerable saber, no sólo en materias jurídicas sino en muchos otros campos, y es capaz de exponerlo en una argumentación ordenada; se interesa por los hechos de la política, la ciencia, el arte, etc., de continuo se ocupa de ellos (...) y, en los aspectos indicados, es difícil que el observador no advertido le encuentre nada extraño. A pesar de esto, el paciente rebosa de unas representaciones de base patológica que se han cerrado para formar un sistema completo, se han fijado en mayor o menor medida y no parecen admitir su enmienda mediante una concepción objetiva y una apreciación de las circunstancias de hecho» (9.15)

Respecto a este informe Freud destaca la descripción detallada del delirio hasta su plasmación definitiva: *"Resume en pocas palabras el contenido de su sistema delirante: «Se considera llamado a redimir el mundo y devolverle la bienaventuranza perdida. Pero cree que sólo lo conseguirá luego de ser mudado de hombre en mujer»(9.17)*

"El médico informante destaca, como los dos puntos esenciales, el papel redentor y la mudanza en mujer. El delirio de redención es una fantasía con la que estamos familiarizados; harto a menudo constituye el núcleo de la paranoia religiosa. El agregado de que deba producirse por la mudanza del varón en mujer es insólito y extraño en sí mismo, pues se distancia mucho del mito histórico que la fantasía del enfermo quiere reproducir."(9.17)

Freud, acorde con Weber, destaca lo insólito del delirio de redención: la mudanza en mujer. Pero Freud, con el psicoanálisis quiere ir mas allá que la psiquiatría, por ello afirma: *"El psicoanalista trae, de la noticia que tiene sobre las psiconeurosis, la conjetura de que aun formaciones de pensamiento tan extravagantes, tan apartadas del pensar ordinario de los hombres, se han originado en las mociones más universales y comprensibles de la vida anímica; le gustaría, por eso, conocer los motivos y los caminos de esa trasformación. Con ese propósito ahondará de buena gana en la historia de desarrollo así como en los detalles del delirio."(9.18)*

Freud parte de la conjetura que los delirios psicóticos 'extravagantes' son deformaciones de fantasías inconscientes que habitan en las neurosis. No en vano Freud asevera: *"Los psiquiatras deberían terminar por aprender de este enfermo, que dentro de todo su delirio se empeña por no confundir el mundo de lo inconsciente con el mundo de la realidad."(9.41)*

¿Cómo Freud fundamenta la organización delirante? En la lectura de las 'Memorias. *"Nos enteramos de que la mudanza en mujer (emasculación) fue el delirio primario, juzgado al comienzo como un acto de grave daño y de persecución, y que sólo secundariamente entró en relación con el papel de redentor. Es*

indudable, también, que al principio estaba destinada a producirse con el fin del abuso sexual y no al servicio de propósitos superiores. Expresado en términos formales: un delirio de persecución sexual se trasformó en el paciente, con posterioridad, en el delirio religioso de grandeza. E inicialmente hacía el papel de perseguidor el médico que lo trataba, profesor Flechsig; más tarde Dios mismo ocupó ese lugar."(9.18)

Freud diferencia el delirio primario de la 'mudanza en mujer, como insólito pero fundamental, que posteriormente alcanza el delirio religioso de grandeza. Es fundamental establecer la diferencia que separa a Freud de Lacan; me sirvo de lo que sostiene Azouri: *"Lacan considera que 'la objeciones de Mme. Macalpine tiene el mérito de replicar a Freud', sobre todo porque ella ve en el fantasma de la procreación la causa de la psicosis. Es el significante procreación en su forma de "ser padre" el que está forcluido en Schreber" (1.36)*.

Considero esta cita como representativa, Lacan se opone a la conjetura freudiana de la libido homosexual schreberiana: la transformación en mujer, para privilegiar el delirio de procreación que fundamentará la 'forclusión del Nombre del Padre', Azouri afirma que Freud, a diferencia de Lacan, soslaya al padre.

Retomando Freud, las conjeturas de Nasio son importantes para descifrar y diferenciar lo que Schreber escribe: que los sueños de éste devienen como 'formaciones del inconsciente'. La fantasía de duermevela, un fantasma, es una 'formación represiva del objeto a'. Es necesario diferenciarlas del delirio-alucinatorio, como las 'formaciones forclusivas del objeto a'. Pero aquellos, como los 'delirios de redención y la trasformación en mujer', basamento de su psicosis, son inseparables de su transferencia con el Dr. Flechsing.

Es necesario diferenciar la comunicación oral, el relato al Dr. Weber, ya a-posteriori de los delirios paranoicos, del tiempo en que son llevadas al escrito. Es el enigma del pasaje de las vivencias de la psicosis del relato oral, y de allí a la escritura de las 'Memorias'. Freud debe descifrar los secretos del escrito, ya que 'sólo más tarde se vio movido a atribuirles significatividad'; una nueva significación de lo vivido en el estallido de la psicosis. En otro trabajo me ocupo del estatuto del escrito de las 'Memorias de Schreber' (2)

"Y al fin, la agudeza y el rigor lógico de este hombre reconocido como paranoico le dieron el triunfo: en julio de 1902 se levantó la incapacidad que pesaba sobre el doctor Schreber; al año siguiente aparecieron las Memorias de un enfermo nervioso, si bien censuradas y despojadas de muchos fragmentos valiosos de su contenido."(9.16)

LA TRANSFERENCIA A FLECHSING.-

Es fundamental partir de esta cita freudiana para descifrar la compleja relación transferencial con Flechsig: *"En el caso de Schreber, el desasimiento de la libido de la persona de Flechsig pudo ser lo primario; pronto lo siguió {nachfolgen} el delirio que recondujo otra vez la libido a Flechsig (con signo negativo, como marca de la represión sobrevenida), cancelando así la obra de la represión. Ahora vuelve a desatarse la lucha represiva, pero esta vez se vale de medios más poderosos; en la medida en que el objeto impugnado deviene lo más importante en el mundo exterior, por una parte quiere atraerse toda libido, por la otra moviliza contra sí todas las resistencias, y la lucha en torno de ese objeto único se vuelve comparable a una batalla general en cuyo trascurso el triunfo de la represión se expresa por el convencimiento de que el mundo ha sido sepultado y ha quedado el sí mismo solo." (9.67)*

La transferencia neurótica con el Dr. Flechsing se ha convertido, en parte, en delirio persecutorio, ya que si 'el mundo ha sido sepultado', Flechsig será el eje de la 'reconstrucción del mundo'. Se trata del paradigma freudiano en el campo de las psicosis: el síntoma psicótico delirante como modo de curación, necesita de la elección de un objeto para reconstruirlo. No hay transferencia en el delirio, si una racionalidad que solo sostiene la reconstrucción, solo posible en el delirio en torno al 'Dios-Flechsig'; representación del padre 'vewerfung'. Por ello el paranoico, como Schreber, vive en dos mundos al mismo tiempo, o sea que el delirio convive con una transferencia, ya que '*Ahora vuelve a desatarse la lucha represiva'*** entre dos Flechsig.

Por ello de aquí en más habrá una coexistencia de la 'persona de Flechsing' con el 'Flechsing del delirio'. No en vano Schereber escribe: *"Muchos años he reflexionado acerca de como conciliar estos hechos con el respeto a su persona" (26.10)*

Del texto freudiano se desprenden valiosas conjeturas psicoanalíticas respecto a la transferencia en las psicosis, acordes con mi experiencia. No podemos ignorar la coexistencia en Schreber de dos modalidades de transferencia, las que por cierto no fueron abordadas por el psicoanálisis en su tratamiento. Pero este caso es paradigmático de lo que ocurre en toda psicosis, la escisión del Yo freudiana implica una escisión de la transferencia en las psicosis.

Una forma de transferencia en las psicosis, es la que Bleger y Nasio describen como fusional y compacta; la intensidad de su dominio y lo irreductible trasferido al analista, hace el pronostico tan sombrío de abordarlas desde el psicoanálisis; en éstas se sostiene la realidad de las psicosis. Pero ello no implica ignorar y trabajar en consecuencia, con las manifestaciones neuróticas de la trasferencia en las psicosis. Es por ello que Nasio sostiene que la 'forclusión es localizada'; la forclusión es el nombre de la 'catástrofe interior'; ésta es siempre parcial.

Es fundamental lo que Freud sostiene, que el ligamen transferencial delirante con Flechsing, es en tanto deviene en el objeto que acapara toda su libido, ya que en torno a él se produce la reconstrucción del mundo en la enfermedad. Si bien transferencia masiva y compacta, es decisivo saber sostenerla transferencialmente, como tolerar los embates contratransferenciales por parte del analista, que por la 'masivo y compacto', no logran ser simbolizadas; la capacidad del analista de tolerar 'ser invadido' por el delirio, es lo que puede conducir al mejor restablecimiento posible.

Así el Dr. Flechsing estaba en el centro de lo que Freud considera 'el insólito y extraño' delirio primario, el de la mudanza de un varón en mujer; el que luego entra en relación con el habitual delirio de redención. Es luego Dios quien ocupa su lugar. *"Si hasta ese momento había visto sólo en Flechsig (o más bien en su alma) su genuino enemigo, y considerado la omnipotencia de Dios como su aliada, no pudo ahora rechazar el pensamiento de que Dios mismo era el cómplice, si no el maquinador, del plan dirigido contra él. Pero Flechsig siguió siendo el primer seductor, a cuyo influjo sucumbió Dios." (9.37)*

El Dr. Flechsing se convierte en la figura persecutoria por excelencia, él ha perpetrado el enigmático 'almicidio', pero Schereber se esfuerza por separarlo de la 'persona de Flechsing'; separar dos transferencias.

¿Por qué? *"La mudanza en una mujer había sido el punctum saliens, el primer germen de la formación delirante; demostró ser también la única pieza que sobrevivió al restablecimiento, y la única que supo asegurarse su lugar en el obrar efectivo del ahora sano." (9.20) "Ningún otro fragmento de su delirio es tratado por el enfermo con tanto detalle, con tanta insistencia, se podría decir, como la mudanza en mujer por él aseverada".(9.30)*

Volvamos a lo que Freud conjetura de la relación de Schreber con el Dr. Flechsing: *"Consideremos, desde este punto de vista, los vínculos preexistentes entre el paciente y su médico y perseguidor Flechsig. Ya sabemos que Schreber, en 1884 y 1885, había atravesado por una primera enfermedad nerviosa que pasó «sin incidente alguno que rozara el ámbito de lo supra-sensible». En el curso de este estado, definido como «hipocondría», que en apariencia se mantuvo dentro de los límites de una neurosis, Flechsig fue su médico. Schreber residió entonces seis meses en la clínica universitaria de Leipzig. Nos enteramos de que el restablecido guardaba buen recuerdo de su médico. «Lo esencial fue que al fin me curé (luego de un viaje de reconvalecencia más prolongado), y por eso sólo podía abrigar entonces unos sentimientos de vivo agradecimiento hacia el profesor Flechsig, que por otra parte le expresé mediante una posterior visita y unos honorarios apropiados, según mi parecer»" (9.35-6)*

Es verdad que en sus Memorias Schreber no presenta sin algunas restricciones la alabanza del primer tratamiento de Flechsig, pero ello bien puede comprenderse a partir de la postura ahora alterada hacia lo opuesto. El originario entusiasmo del sentimiento en favor del médico que había alcanzado el éxito se puede inferir de la puntualización que sigue a la manifestación ya citada: «Un agradecimiento casi más ferviente todavía sintió mi mujer, que en el profesor Flechsig honraba, ni más ni menos, a quien le había devuelto a su marido, y por esa razón tuvo durante años su retrato sobre su mesa de trabajo» (9.36).

Es crucial destacar lo subrayadado: *'En el curso de este estado, definido como «hipocondría», que en apariencia se mantuvo dentro de los límites de una neurosis, Flechsig fue su médico'.*

La transferencia neurótica coexiste con la transferencia psicótica, aún en el avance de la trasmutación de la transferencia en delirio:

"Si ponemos a esos sueños y a esa representación fantaseada, que en Schreber son comunicados en la contigüidad más inmediata, también en un nexo de contenido, tenemos derecho a inferir que con el recuerdo de la enfermedad despertó también el del médico, y la postura femenina de la fantasía valía desde el comienzo para el médico. 0 quizás el sueño de que la enfermedad volvía tuvo simplemente el sentido de una añoranza: «Me gustaría volver a ver a Flechsig». Nuestra ignorancia sobre la sustancia psíquica de la primera enfermedad no nos consiente avanzar por aquí. Quizá de ese estado quedó corno resto una dependencia tierna respecto del médico, que ahora -por razones desconocidas- cobró refuerzo hasta elevarse a una simpatía erótica. Se le instaló enseguida un rechazo indignado de esa fantasía femenina de impersonal sustento -una verdadera «protesta masculina», según la expresión de Alfred Adler, más no en el sentido que él le da-. Pero en la grave psicosis que pronto estallaría, la fantasía femenina se iría imponiendo sin pausa, y apenas hace falta corregir un poco la indeterminación paranoica de los modos de expresión de Schreber para colegir que el enfermo temía un abuso sexual de su médico. Un avance de libido homosexual fue entonces el ocasionamiento de esta afección; es probable que desde el comienzo mismo su objeto fuera el médico Flechsig, y la revuelta contra esa moción libidinosa produjese el conflicto del cual se engendraron los fenómenos patológicos." (9.40.41)

En el subrayado primero establece el vínculo entre la 'simpatía erótica' transferencial ligada al fantasma femenino homosexual de la castración, base de la transferencia inicial. En el subrayado siguiente, Freud, denomina 'libido homosexual' a la energía erótica del fantasma femenino homosexual del varón; es el que, en su 'estallido', transforma su transferencia con Flechsing en paranoia.

La transformación del fantasma femenino de la castración en el varón, la 'libido homosexual', su transformación, es la base de la paranoia, lo que trata Freud de descifrar: la transformación de 'simpatía erótica' en delirio paranoico y megalómano.

LA MUDANZA EN MUJER Y LA LIBIDO HOMOSEXUAL.-

La 'mudanza en mujer' es el delirio primario, vivido como persecutorio, se transforma en un delirio de grandeza. Como lo asevera Freud, por este delirio megalómano de redención, 'insólito y extraño'.

Schreber, deja de ser una mujer cualquiera para ser ' la mujer de Dios'. *"La mudanza en una mujer había sido el punctun saliens, el primer germen de la formación delirante; demostró ser la también la única pieza que sobrevivió al restablecimiento" (9.20).*

"Es tentador suponer, con la pericia médica, que la ambición de hacer el papel de redentor sería lo pulsionador en este complejo delirante, y la emasculación no podría reclamar otro significado que el de un medio para ese fin. Aunque esto último fuera válido para la plasmación definitiva del delirio, el estudio de las Memorias nos impone una concepción por entero diversa. Nos enteramos de que la mudanza en mujer (emasculación) fue el delirio primario, juzgado al comienzo como un acto de grave daño y de persecución, y que sólo secundariamente entró en relación con el papel de redentor. Es indudable, también, que al principio estaba destinada a producirse con el fin del abuso sexual y no al servicio de propósitos superiores. Expresado en términos formales: un delirio de persecución sexual se trasformó en el paciente, con posterioridad, en el delirio religioso de grandeza. E inicialmente hacía el papel de perseguidor el médico que lo trataba, profesor Flechsig; más tarde Dios mismo ocupó ese lugar."(9.18)

En esta cita Freud hace explícito que el delirio de 'megalómano de redención' es secundario, a la 'mudanza en mujer'. El 'estallido de la libido homosexual' está en el lugar de la causa del 'delirio de restitución'. El 'estallido de la libido homosexual', supone la forclusión del fantasma femenino de la castración.

De acuerdo con Freud, el neurótico lo vive, bajo la forma de lo que Freud llama la querella del neurótico contra el que se presenta como autoridad. 'Pero cómo se transforma en la psicosis paranoica.? Es lo que Freud busca descifrar en los testimonios de Schreber.

"Para mi tales límites morales de la voluptuosidad no existen ya (...) se ha convertido en un deber (...) representarme a mí mismo como un hombre y una mujer en una sola persona realizando el coito conmigo mismo"(27.227)

En las Memorias hay una conjunción como un viraje del 'almicidio' a la 'emasculación'. *"Aparecieron con tanta fuerza en mi cuerpo los signos de feminización, que no pude sustraerme por más tiempo (...) se hubiera llevado a cabo una verdadera retracción del órgano sexual masculino y realizarse el milagro correspondiente (...) yo mismo sentí la impresión de un cuerpo femenino"(27.247)*

Afirmo entonces que: 'El milagro correspondiente', el de la 'emasculación', la transformación en mujer, es la conjunción de él como hombre-mujer. Ésta es el pasaje continuo de hombre a mujer, de uno a otro, se produce la inversión como un guante, es el pase continuo del pene-vagina. No existe el límite infranqueable de la castración en el delirio schreberiano; aquí la forclusión de la castración. Es lo que está forcluido en el delirio, hace posible la simetría de la bisexualidad en la transformación schreberiana en mujer sin dejar de ser hombre. Retorna en su delirio el mito del andrógino.

El efecto de este 'milagro' es la 'voluptuosidad' del alma, *"una nueva fecundación por medio de los rayos divinos con el fin de crear nuevos hombres (...) ahora se me hizo consciente sin ninguna duda, que el orden cósmico exigía la emasculación, de manera imperiosa"(27.147)*

En Schereber hay un Dios-padre que impone este goce delirante, un goce 'ordenado por Dios', el que forcluye la castración e impone la unidad de los sexos. No en vano Freud sostiene en una nota al pié de página que: *"la bienabenturanza schereberiana es el cumplimiento de deseos de la vida en el más allá, que se termina por fin con la diferencia de sexos"(9.28)* Freud agrega una cita de Goehte:

"Y aquellos seres celestiales no demandan por varón ni mujer"

La 'mudanza en mujer', es la forma delirante de representarse la forclusión del fantasma de la castración del varón, está en el lugar del padre que amenaza con la castración, como el fantasma amenazante de ser poseído analmente por el padre. En el delirio megalómano se sostiene en un Dios-Padre que ejerce la forclusión del fantasma de la castración, al mismo tiempo que el padre es ironizado-destituido.

Freud en 1923 nos da la clave en su trabajo sobre "Una Neurosis demoníaca del siglo XVII": **Un padre degradado, feminizado, castrado, es la mayor defensa contra el fantasma femenino de la castración en el varón. Schreber es máxima expresión, su testimonio.**

"Pero, ¿por qué el padre, rebajado a Diablo, lleva en sí la marca corporal de la mujer? Este rasgo parece de interpretación difícil al principio, pero pronto se obtienen dos explicaciones que rivalizan entre sí sin excluirse. La actitud femenina hacia el padre cayó bajo la represión al comprender el varoncito que la competencia con la mujer por el amor del padre tenía como condición resignar su propio genital masculino, o sea, la castración. La desautorización de la actitud femenina es, por tanto, la consecuencia de la revuelta frente a la castración; por regla general encuentra su expresión más intensa en la fantasía opuesta, la de castrar al padre mismo, hacerlo mujer. Los pechos del Diablo corresponderían entonces a una proyección de la propia feminidad al sustituto del padre. La otra explicación de este ornamento del cuerpo del Diablo ya no tiene un sentido hostil, sino tierno: discierne en esta figura un indicio de que la ternura infantil ha sido desplazada de la madre al padre, y así apunta a una intensa fijación anterior a la madre, que, a su vez, es responsable de una parte de la hostilidad hacia el padre. Los grandes pechos son los signos sexuales positivos de la madre, aun en una época en que el niño todavía ignora el carácter negativo de la mujer, la falta de pene. (…) De lo que el psicoanálisis ha pesquisado en la vida anímica del niño, nada sonará tan chocante e increíble al adulto normal como la actitud femenina hacia el padre y la fantasía de embarazo del varoncito, que es su consecuencia. Sólo ahora, después que el Senatspräsident de Sajonia, Daniel Paul Schreber, nos ha dado a conocer la historia de su enfermedad psicótica y de su amplía curación, podemos

hablar de ella sin temor y sin que precisemos disculparnos. Por esta inapreciable publicación nos enteramos de que el señor Senatspräsident, a la edad de cincuenta años más o menos, obtuvo la segura convicción de que Dios quien, por lo demás, llevaba impresos nítidos rasgos de su padre, el meritorio médico doctor Schreber- había resuelto quitarle la virilidad, usarlo como mujer y engendrar en él seres humanos nuevos, de espíritu schreberiano. (No había tenido hijos en su matrimonio.) Por su renuencia frente a ese propósito de Dios, que se le antojó injusto en grado sumo y «contrario al orden del mundo», contrajo una enfermedad que presentaba las manifestaciones de una paranoia, pero involucionó en el curso de los años hasta dejarle como secuela un mínimo resto. Es claro que el inteligente autor de su propio historial clínico no podía sospechar que había descubierto en él mismo un factor patógeno típico.(…) El Senatspräsident Schreber halló su curación cuando resolvió resignar la resistencia a la castración y avenirse al papel femenino que Dios le destinaba. Se volvió entonces sereno y reposado, logró que lo dieran de alta en el sanatorio y llevó una vida normal salvo en un punto, a saber, que diariamente consagraba unas horas al cuidado de su feminidad, de cuyos paulatinos progresos hasta la meta determinada por Dios seguía convencido." (14.92)

Repito lo subrayado, lo fundamental de la cita: *'De lo que el psicoanálisis ha pesquisado en la vida anímica del niño, nada sonará tan chocante e increíble al adulto normal como la actitud femenina hacia el padre y la fantasía de embarazo del varoncito, que es su consecuencia. Sólo ahora, después que el Senatspräsident de Sajonia, Daniel Paul Schreber, nos ha dado a conocer la historia de su enfermedad psicótica y de su amplía curacíón, podemos hablar de ella sin temor y sin que precisemos disculparnos.'*

Podemos entonces afirmar que, el 'Historial de Schreber', le provee a Freud, desde el delirio, las pruebas de 'la realidad psíquica' del fantasma femenino de la castración en el neurótico. No es aventurado sostener que, al mismo tiempo, Freud da los primeros pasos de los que hoy entendemos por la forclusión del padre en las psicosis. Además, si Schreber, *'nos ha dado a conocer la historia de su enfermedad psicótica y de su amplía curacíón'***, Freud se anticipa a su concepto de la 'spaltung del Yo en las psicosis.'**

INFERENCIAS FREUDIANAS EN LAS PSICOSIS.-

¿En que se fundamenta Freud para hacer esta vinculación entre la paranoia, la libido homosexual y la 'mudanza en mujer en 1910? Tomo las referencias en una de las " Conferencias de Introducción al Psicoanálisis (Parte III) 1916-17". Conjeturas si bien posteriores, están ya presentes al descifrar las 'Memorias' de Schreber.

"Las neurosis narcisistas son apenas abordables con la técnica que nos ha servido en el caso de las neurosis de trasferencia. Pronto sabrán la razón.

Siempre nos ocurre que tras un breve avance tropezamos con un muro que nos detiene. Como ya saben, también en las neurosis de trasferencia tropezamos con barreras parecidas que oponía la resistencia, pero pudimos desmontarlas pieza por pieza. En las neurosis narcisistas la resistencia es insuperable; a lo sumo, podemos arrojar una mirada curiosa por encima de ese muro para atisbar lo que ocurre del otro lado. Por tanto, nuestros presentes métodos técnicos tienen que ser sustituidos por otros; todavía no sabemos si lograremos tal sustituto. Es verdad que tampoco en estos enfermos carecemos de material. Aportan toda clase de manifestaciones, si bien no en calidad de respuestas a nuestras preguntas; y provisionalmente nos vemos constreñidos a interpretar estas manifestaciones con ayuda de la comprensión que hemos adquirido sobre la base de los síntomas de las neurosis de trasferencia. La concordancia es lo bastante grande para asegurarnos un beneficio inicial. No sabemos hasta dónde nos llevará esta técnica.(12.385)

Freud, diferencia el 'muro' de las psicosis de las 'barreras' de las neurosis, éstas superadas, producen el retorno del inconsciente. En las otras retornan irreductiblemente deformadas desde fuera. Basado en las primeras, se sirve de las 'construcciones', para colegir el contenido de las segundas. Por el contrario, como ya lo vimos en su trabajo de 1923, 'Una Neurosis demoníaca del siglo XVII', la paranoia le sirve como prueba de realidad del fantasma femenino en el varón. Freud, en 1910, se anticipa a lo que escribirá en 'Construcciones en Psicoanálisis':

"Quizá las formaciones delirantes en que con gran regularidad hallamos articuladas estas alucinaciones no sean tan independientes, como de ordinario suponíamos, de la pulsión emergente de lo inconsciente y del retorno de lo reprimido.

En el mecanismo de una formación delirante sólo destacamos por lo común dos factores: el extrañamiento respecto de la realidad y de sus motivos, por un lado, y el influjo del cumplimiento de deseo sobre el contenido del delirio, por el otro. Ahora bien, ¿el proceso dinámico no podría ser, en cambio, que la pulsión emergente de lo reprimido aprovechase el extrañamiento respecto de la realidad objetiva para imponer su contenido a la conciencia, en lo cual las resistencias excitadas por este proceso y la tendencia al cumplimiento de deseo compartieran la responsabilidad por la desfiguración {dislocación} y el desplazamiento {descentramiento} de lo vuelto a recordar? Y, en efecto, es este el consabido mecanismo del sueño, que una antiquísima vislumbre ha equiparado al delirio." (16.269)

ESTALLIDO DE LA LIBIDO HOMOSEXUAL.-

No he encontrado en la bibliografía, autores que se ocupen de esta original conjetura de Freud. La cual establece una diferencia fundamental entre el fantasma de la castración del neurótico y el correlato del delirio psicótico; lo que Freud llama 'el estallido de la libido homosexual'. El término 'estallido', posee la resonancia, el valor metafórico, de la que carece el término 'verwerfung.' Es equivalente a la significación clínica del 'estallido o desencadenamiento psicótico'. Se trata de un concepto metapsicológico de la teoría de la libido, que permite pensar en una anterioridad lógica, a los hechos fenoménicos de la clínica de las psicosis. Aquí la cita innovadora de Freud:

"Reservándonos volver sobre otras objeciones en el curso de este trabajo, nos declararemos autorizados a retener como base de la contracción de la enfermedad de Schreber el estallido de una moción homosexual. Con este supuesto armoniza un notable detalle del historial clínico, que de otro modo no se explicaría." (9.43)

La bisexualidad, como los dos fantasmas de la castración coexisten en el inconsciente, sufren de la barrera de la represión. Freud, entonces, afirma que el abismo que hay entre el 'muro de las psicosis' y la 'barrera de las neurosis', es al producirse en la primera el '*estallido de libido homosexual',* una nueva designación equivalente a la 'verwerfung'. Freud se plantea el interrogante: *"¿Por qué al paciente le sobrevino ese estallido de libido homosexual en aquel tiempo, en la situación de transición entre el nombramiento y la asunción del cargo? No podemos colegirlo sin unas noticias más exactas sobre su biografía. En general, el ser humano oscila a lo largo de su vida entre un sentir heterosexual y uno homosexual, y una frustración o un desengaño en un lado suele esforzarlo hacia el otro." (9.43)*

Freud deja una incógnita, no predicar sobre este acontecimiento, el que está más allá de la empiria. Solo establece una analogía con los fantasmas inconscientes bisexuales de la castración. Freud, si bien no se refiere al padre, el ejecutor de la castración, podemos suponer que en el retiro de la libido en el 'estallido de la libido homosexual', está implícitamente involucrado. Debemos pensar que son los prolegómenos que lo llevarán al padre del Historial del 'Hombre de los Lobos'; el que estará 'verwefung'.

Es frecuentemente ignorado lo que Freud sostiene respecto al complejo proceso transferencial de Schreber con Flechsig, la coexistencia del 'Flechsig delirante' lo llevará al 'Dios-Padre delirante', y la relación transferencial con la persona del Dr. Flechsig; el primero que está vinculado al 'estallido de la libido homosexaul', no es otro que un sustituto del padre. Es lo que hace cuestionable las conclusiones de Azouri.

"No es difícil que la sensación de simpatía hacia el médico proviniera de un «proceso de trasferencia», por el cual una investidura de sentimiento {GefühIsbesetzung} es, en el enfermo, trasladada de una persona para él sustantiva a la del médico, en verdad indiferente, de suerte que este último aparece escogido como un sustituto, un subrogado de alguien mucho más próximo al enfermo. Dicho de manera más concreta: el médico le ha hecho recordar a la esencia de su hermano o de su padre, ha reencontrado en él a su hermano o a su padre, y entonces, dadas ciertas condiciones, ya no es asombroso que reaflore en el enfermo la añoranza por esta persona sustitutiva y ejerza efectos de una violencia que sólo se comprende por su origen y por su primaria intencionalidad {Bedeutung)." (9.44)

Freud se refiere al momento neurótico del 'falso enlace transferencial' de Schreber con Flechsing, y de allí al enigma delirante delirio persecutorio con éste. He subrayado donde Freud establece el ligamen entre Flechsing ocupando el lugar del padre (o del hermano) ¿En qué momento se produce el 'estallido de la libido homosexual? Entonces, Freud supone, que no es aventurado que este

ligamen ‘reaflore’ **en el delirio. A partir de la transferencia a Flechsig, realiza la ‘construcción’ que lo involucra al padre en la psicosis.**

¿Cuál es, entonces, el argumento de Azouri y otros de afirmar que Freud ignora al padre de la castración, que esté fuera del eje del delirio?

"Creo que ya no nos revolveremos más contra el supuesto de que la ocasión de contraer la enfermedad fue la emergencia de una fantasía de deseo femenina (homosexual pasiva), cuyo objeto era la persona del médico. La personalidad de Schreber le contrapuso una intensa resistencia, y la lucha defensiva, que acaso, habría podido consumarse igualmente en otras formas, escogió, por razones para nosotros desconocidas, la forma del delirio persecutorio. El ansiado devino entonces el perseguidor, y el contenido de la fantasía de deseo pasó a ser el de la persecución. Conjeturamos que esta concepción esquemática resultará aplicable también en otros casos de delirio de persecución. Pero lo que singulariza, frente a otros, al caso Schreber es el desarrollo que cobró y la mudanza {Verwandlung} que sufrió en el curso de ese desarrollo." (9.45)

No es aventurado afirmar que Freud está vinculando ‘el estallido de la libido homosexual’, con el estallido del fantasma de la castración, el que une como deseo femenino a Schreber con Flechsig. Ocurre que la transferencia a Flechsig sufre en el ‘estallido del proceso paranoico, y se fragmenta:

"Un proceso de descomposición de esta índole es muy característico de la paranoia. La paranoia fragmenta, así como la histeria condensa. O, más bien, la paranoia vuelve a disolver las condensaciones e identificaciones emprendidas en la fantasía inconsciente. Que esa fragmentación se repita en Schreber varias veces es, según C. G. Jung, una expresión de la sustantividad que para él tenía la persona en cuestión." (9.47)

Es fundamental lo que Freud afirma: la descomposición y fragmentación de las identificaciones en la paranoia, equivalentes a lo que el llama ‘el estallido de la libido homosexual’, podemos conjeturarlo como manifestación de la forclusión del padre en las psicosis; por ello la multitud de objetos y personajes que componen su delirio, ahora en el lugar del padre. Este proceso, hasta aquí lo denomina represión, pero cambia su designación por ‘estallido’. Como dijimos, está presente el mecanismo freudiano de la ‘verwerfung’ en las psicosis, la que años después desarrollará como una de las corrientes inconscientes del complejo de castración en el Hombre de los Lobos ante el padre; en una es forcluido, en la otra predomina la postura homosexual ante éste. Por ello este ‘Historial’ es un precedente de lo que adviene en Freud.

Nuevamente reafirmamos las profundas implicancias del ‘Historial de Schereber’ en la concepción de la transferencia analítica en las psicosis. Es lo que Bleger y Nasio desarrollan como ‘transferencias psicóticas’, por ser compactas y fusionales en una cura analítica pueden hacerla imposible. Sin quererlas disolverla ¿no podrían estar a su servicio’, con la transferencia neurótica.?

Debemos destacar que Freud privilegia la relación de Scherber con su padre, que elevado a la dignidad de Dios es destituido-forcluido. Es esta relación al ‘Dios Padre schreberiano’ que va a inspirar a Freud a postular el mito del padre totémico.

"Conocemos con exactitud la postura del varoncito frente a su padre; contiene la misma alianza entre sumisión respetuosa y rebelión que hemos hallado en la relación de Schreber con su Dios, y es el modelo inconfundible de esta última, que lo copia fielmente. Ahora bien, el hecho de que el padre de Schreber fuera un médico, y uno de gran prestigio y sin duda venerado por sus pacientes, nos explica los más llamativos rasgos de carácter que Schreber destaca de manera crítica en su Dios. ¿Qué mayor expresión de escarnio para un médico que afirmar de él que no comprende nada del hombre vivo, y sólo sabe tratar con cadáveres? (…) Esto nos hace recordar la tesis de La interpretación de los sueños según la cual la absurdidad en el sueño expresa escarnio e ironía. Por tanto, en la paranoia sirve a los mismos fines figurativos. En cuanto a otros reproches, por ejemplo que Dios no aprende nada de la experiencia, nos sugieren la concepción de que estamos frente al mecanismo de la «retorsión» infantil" (9.49)

Freud descifra el delirio del Dios de Schreber equivalente a la posición del niño frente al padre, ‘el complejo paterno’, tal como ocurre en las neurosis, oscila entre la sumisión y la rebelión. De allí infiere el ‘estallido’

del fantasma femenino de la castración, de lo que resulta la transformación 'restitutiva' del padre, al 'Dios-Flechsig, para querellar contra éstos. ¿Por qué Azouri, al igual que Lacan afirman que Freud ignoró al padre?

Como dije, este historial lo llevará a 'Tótem y Tabú'; ya está en 'Schreber' el tramo inicial para el mito del 'padre primordial'; Freud llegará indagando sobre el delirio religioso megalomaníaco del Dios schreberiano.

Repetimos, Freud sostiene que no se trata de los 'complejos neuróticos', sino del 'estallido de la libido homosexual'. La manera de defenderse de la fantasía homosexual, es en éste 'estallido', es el vacío de la representación de la castración; lo suple con un delirio de persecución. Freud enfatiza la clara diferencia entre la homosexualidad en sentido vulgar y la libido homosexual, como un estadio de la libido en el desarrollo.

EL NARCISISMO EN EL HISTORIAL DE SCHREBER.-

En la reunión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, el 10 de noviembre de 1909 Freud sostiene que el Narcisismo es un estadio intermedio entre el autoerotismo y la elección de objeto. Debemos recordar que Freud en 1895 en el 'Manuscrito H', se refiere al mecanismo de la paranoia, este consiste en el 'rechazo' del Yo de una idea intolerable. Freud se refiere a un 'un abuso' del mecanismo de proyección al mundo exterior, lo singular de la proyección psicótica, es que ésta vuelve desde fuera. El 'rechazo' equivale al concepto de la verwerfung de la representación originaria. *"De tal modo, el juicio, el reproche, quedaba apartado del «yo». La paranoia persigue, pues, el propósito de rechazar una idea intolerable para el yo mediante la proyección de su contenido al mundo exterior." (4.143)*

En *'el propósito de rechazar una idea intolerable para el yo'* está presente el concepto de la 'vererfung', que afirma el poder del Yo, una defensa extrema del Yo, que lo 'deforma'. El concepto previo al Narcisismo Freud lo anticipa en lo subrayado de la siguiente cita:

"En todos estos casos la idea delirante es sustentada con la misma energía con que otra idea, intolerablemente penosa, es rechazada fuera del yo. Por consiguiente, estas personas aman su delirio como se aman a sí mismas. En esto reside todo el secreto. (4.145)

Que el psicótico *'ama su delirio como se ama a sí mismo. En esto reside todo el secreto.'* El secreto es la paradoja de que lo rechazado por penoso 'es amado como a sí mismo'. Por algo la querella de un paranoico es irreductible; no se equivoca Freud cuando afirma que el personaje amado se convierte en odiado en la paranoia. ¿No es acaso el padre?

Debemos recordar la cita ya hecha, la carta 125 a Fliess del 9-12-1899: *"El más bajo de los estratos sexuales es el del autoerotismo, que renuncia a todo fin psicosexual y persigue sólo una satisfacción local. Este es reemplazado luego por el aloerotismo (homo y heteroerótico); pero sin duda subsiste como tendencia independiente."*

No puede escapar a un psicoanalista la importancia para la teoría y la clínica de estas tempranas afirmaciones de Freud: que el autoerotismo subsiste como tendencia independiente, si originariamente la libido ignora todo objeto, por ello carece de representación imaginario-simbólico; fuera de todo fantasma inconsciente, está más allá del inconsciente; es el lugar de lo 'real' freudiano. Que 'el yo ama al delirio como a sí mismo', no excluye el delirio de los neuróticos, lo cual complica aún más la elección de objeto; oscurecida ya por la fuerza de la elección narcisista de objeto. El concepto del Narcisismo en Schreber ratifica lo anteriormente dicho:

"Opino que no será superfluo ni injustificado mi intento de mostrar que nuestra inteligencia de hoy - procurada por el psicoanálisis- sobre los procesos anímicos ya es capaz de hacernos entender el papel del deseo homosexual en la contracción de una paranoia. Indagaciones recientes nos han llamado la atención sobre un estadio en la historia evolutiva de la libido, estadio por el que se atraviesa en el camino que va del autoerotismo al amor de objeto. Se lo ha designado «Narzissismus»; prefiero la designación «Narzissmus», no tan correcta tal vez, pero más breve y menos malsonante. Consiste en que el individuo empeñado en el desarrollo, y que sintetiza {zusammfassen} en una unidad sus pulsiones sexuales de actividad autoerótica, para ganar un objeto de amor se toma primero a sí mismo, a su cuerpo propio, antes

de pasar de este a la elección de objeto en una persona ajena. Una fase así, mediadora entre autoerotismo y elección de objeto, es quizá de rigor en el caso normal; parece que numerosas personas demoran en ella un tiempo insólitamente largo, y que de ese estado es mucho lo que queda pendiente para ulteriores fases del desarrollo. En este sí-mismo {Selbst} tomado como objeto de amor puede ser que los genitales sean ya lo principal. La continuación de ese camino lleva a elegir un objeto con genitales parecidos; por tanto, lleva a la heterosexualidad a través de la elección homosexual de objeto. Respecto de quienes luego serán homosexuales manifiestos, suponemos que nunca se han librado de la exigencia de unos genitales iguales a los suyos en el objeto; para ello ejercen relevante influjo las teorías sexuales infantiles que, en principio, atribuyen los mismos genitales a ambos sexos.

Tras alcanzar la elección de objeto heterosexual, las aspiraciones homosexuales no son -como se podría pensar- canceladas ni puestas en suspenso, sino meramente esforzadas a apartarse de la meta sexual y conducidas a nuevas aplicaciones. Se conjugan entonces con sectores de las pulsiones yoicas para constituir con ellas, como componentes «apuntalados», las pulsiones sociales, y gestan así la contribución del erotismo a la amistad, la camaradería, el sentido comunitario y el amor universal por la humanidad. En los vínculos sociales normales entre los seres humanos difícilmente se colegiría la verdadera magnitud de estas contribuciones de fuente erótica con inhibición de la meta sexual. Y, por otra parte, en este mismo nexo se inserta el hecho de que homosexuales manifiestos, justamente -y entre ellos, de nuevo, los que resisten el quehacer sensual-, descuellen por una participación de particular intensidad en los intereses de la humanidad, unos intereses surgidos por sublimación del erotismo." (9.56)

Lo que Freud ahora llama Narcisismo, es que el propio Yo, en el cuerpo, el primer objeto de la libido, en éste se sintetiza la aspiración autoerótica antes de llegar a la elección de objeto. El Narcisismo es el paso intermedio entre el autoerotismo, que niega todo objeto, y el pasaje a la elección de un objeto ajeno al Yo, pero con esta elección coexiste la elección narcisista de objeto. Es ésta aspiración narcisista la que lleva el nombre de libido homosexual. No solo coexiste con la elección heterosexual, sino que lo novedoso es que la libido homosexual es la fuente de sublimación social. Aún asi está lejos de ser cancelada, solo desviada a fines nobles, conducida a nuevas aplicaciones, aún cuando ha surgido la elección heterosexual de objeto. Freud nos advierte sobre las consecuencia que pueden traer la ruptura de estos nuevos fines nobles: un retorno al narcisismo y sus consecuencias. No es impropio a estas conjeturas que Freud ligara la paranoia al destino de la libido homosexual, emparentada al autoerotismo. Una dura advertencia de Freud sobre la fragilidad de los lazos sociales y de la transferencia analítica.

MECANISMO PARANOICO.-

Freud, en el Capítulo sobre el 'Mecanismo paranoico', afirmar su conjetura *"Diríamos que el carácter paranoico reside en que para defenderse de una fantasía de deseo homosexual se reacciona, precisamente, con un delirio de persecución de esa clase." (9.55)* El vínculo más intimo y constante en la paranoia, clínicamente corroborada por Jung y Ferenczi. ¿Cuál es su causa?

"Puesto que en nuestros análisis hallamos que los paranoicos procuran defenderse de una sexualización así de sus investiduras pulsionales sociales, nos vemos llevados a suponer que el punto débil de su desarrollo ha de buscarse en el tramo entre autoerotismo, narcisismo y homosexualidad, y allí se situará su predisposición patológica; quizá la podamos determinar aún con mayor exactitud. Una predisposición semejante debimos atribuir a la dementia praecox de Kraepelin o esquizofrenia (según Bleuler), y esperamos obtener en lo sucesivo puntos de apoyo para fundar el distingo en la forma y desenlace de ambas afecciones por medio de unas diferencias que les correspondan en la fijación predisponente." (9.58)

En la paranoia, a diferencia de la 'demencia precoz', la fijación debe encontrase en el 'punto débil', el que va 'entre autoerotismo, narcisismo y homosexualidad'. **Freud conjetura que se estanca en la libido homosexual, de tal modo que el objeto amado originario es el del mismo sexo, amado ahora o en el pasado. Su esencia es una elección narcisista de objeto, a la que Freud da su origen y poder en el monto de la libido homosexual; etapa preliminar a la elección heterosexual. Este objeto amado homosexualmente, no es difícil pensar que sea el padre, el varón amado:**

"Si, de tal suerte, sostenemos que el núcleo del conflicto en la paranoia del varón es la invitación de la fantasía de deseo homosexual, amar al varón."(9.58) Esta afirmación la contradice: *"A la frase «Yo lo amo*

[al varón] » la contradice. El delirio de persecución, proclamando en voz alta: «Yo no lo amo -pues yo lo odio».

Esta contradicción, que en lo inconsciente no podría rezar de otro modo, no puede devenirle conciente al paranoico en esta forma. El mecanismo de la formación de síntoma en la paranoia exige que la percepción interna, el sentimiento, sea sustituida por una percepción de afuera. Así, la frase «pues yo lo odio» se muda, por proyección, en esta otra: «El me odia (me persigue), lo cual me justificará después para odiarlo». Entonces, el sentimiento inconsciente que pulsiona aparece como consecuente de una percepción exterior: «Yo no lo amo - pues yo lo odio - porque él me persigue»" (9.59).

Los pasos inconscientes que desencadenan el delirio paranoico, la frase 'yo lo amo' es una 'construcción' que permite arribar al segundo paso, la proyección-expulsión al exterior desde donde retorna como percepción exterior : 'lo odio porque me persigue'. El delirio propiamente dicho presupone el momento primero: el 'estallido de la libido homosexual', un momento mudo, que se hace ruidoso en el delirio. LA VERWERFUNG EN LA PARANOIA.-

Freud usa el término 'contradice' en 'yo lo amo', 'contradice' es sinónimo de 'desmiente', equivalente a la 'vewerfung': 'El mecanismo de la formación de síntoma en la paranoia exige que la percepción interna, el sentimiento, sea sustituida por una percepción de afuera'. La 'vewerfung' supone el tiempo primero de la 'percepción interna': 'yo lo amo' (a mi padre), o sea hay fantasma, pero también que hay un vacío, una representación que nunca advino. Ambas posibilidades implica 'el estallido de la libido homosexual'. Es lo que me permite retomar la conjetura de Nasio de la 'forclusión localizada', la percepción interna forcluida, ahora retorna como un objeto que viene desde afuera. Se trata de las 'formaciones forclusivas del objeto *a'*, en el caso el delirio paranoico la castración estaba o ha sido forcluida.

'Si el yo ama el delirio como a sí mismo', **es la megalomanía delirante. El delirio paranoico tiene un momento privilegiado: para Freud es 'la gran catástrofe', 'un sepultamiento [fin] del mundo'. Este sería el paradigma del proceso forclusivo en las psicosis, con el nombre freudiano del 'estallido de la libido homosexual'.**

Luego de esta compleja labor de Freud, Azouri descubre que: *"Lacan es el primero en interesarse en el padre de Schreber y en el linaje de los Schreber, abriendo el camino a una investigación apasionante que nos permitirá comprender la importancia de la relación del padre con la ley en su articulación con la psicosis" (1.41)* Más aún, afirma que le produce perplejidad que Freud desconociera estos escritos paternos. El descubrimiento freudiano de la relación del padre con la ley está contenido en la lectura misma de 'Las Memorias', que Freud no haya privilegiado los escritos del padre de Schreber, no hacen a la conjetura del padre de la ley.

LA CATÁSTROFE INTERIOR Y LA RECONSTRUCCIÓN.-

"En el apogeo de la enfermedad, se formó en Schreber, bajo el influjo de unas visiones «de naturaleza en parte horrorosa, pero en parte también de una indescriptible grandiosidad», la convicción sobre una gran catástrofe, un sepultamiento {fin} del mundo."(9.63)

El horror de la catástrofe del 'sepultamiento' se entremezcla con la megalomanía narcisista, ambos procesos son el resultado del retiro de la libido de las representaciones inconscientes de objeto, proceso alucinatorio-delirante, vivido como visiones horrorosas, Freud las denomina: 'sepultamiento {fin} del mundo'.

"No podía dudar que el mundo había caído sepultado durante su enfermedad, y el que ahora veía ante sí no era, entonces, el mismo." (9.64)

El término 'sepultamiento del mundo' debemos diferenciarlo del 'mecanismo paranoico', ya que este forma parte de la 'reconstrucción del mundo'. El 'sepultamiento' es el nombre que designa el desencadenamiento psicótico, en el 'Caso Schreber', es el momento de las vivencias delirantes alucinatorias en estado estuporoso. Podemos conjeturar un momento cifrable: la ruptura de la transferencia con Flechsig coexiste

con la 'catástrofe interior'. Flechsig ocupaba un lugar privilegiado en Schreber como objeto libidinal, la libido homosexual lo anudaba a él y al mundo.

"De cualquier modo, el sepultamiento del mundo era la consecuencia del conflicto que había estallado entre él y Flechsig o, según se figuraba la etiología en la segunda fase del delirio, de su lazo ahora indisoluble con Dios, vale decir, el resultado necesario de haber contraído él su enfermedad. Años después, cuando el doctor Schreber hubo regresado a la comunidad humana y no pudo descubrir, en los libros, piezas musicales y bienes de uso devueltos a sus manos, nada conciliable con el supuesto de un gran abismo temporal en la historia de la humanidad, admitió que su concepción ya no podía tenerse en pie: « ... no puedo sustraerme de admitir que, exteriormente considerado, todo ha permanecido como antes. En cuanto a saber si de todos modos no se ha consumado una alteración interior de profundo influjo, más adelante me referiré a ello»No podía dudar de que el mundo había caído sepultado durante su enfermedad, y el que ahora veía ante sí no era, entonces, el mismo".(9.64)

El 'sepultamiento del mundo', afirma Freud, es la proyección de su catástrofe interior. ¿En qué radica ésta? En el retiro de la libido de las representaciones de objeto, por ello Schreber supone: *'En cuanto a saber si de todos modos no se ha consumado una alteración interior de profundo influjo, más adelante me referiré a ello'*. Afirma que: *'exteriormente considerado, todo ha permanecido como antes'* . **Schreber diferencia el mundo exterior del interior**

Los síntomas delirantes paranoicos representan 'el intento de curación', por medio del pasaje a la relación con el 'Flechsig delirante', la manera delirante de la 'reconstrucción psicótica de su mundo interno'. Schreber diferencia entre la persona de Flechsig y el 'Flechsig delirante'.

"Y el paranoico lo reconstruye, claro que no más espléndido, pero al menos de tal suerte que pueda volver a vivir dentro de él. Lo edifica de nuevo mediante el trabajo de su delirio. Lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es, en realidad, el intento de restablecimiento, la reconstrucción. Tras la catástrofe, ella se logra más o menos bien, nunca por completo; una «alteración interior de profundo influjo», según las palabras de Schreber, se ha consumado en el mundo. Pero el hombre ha recuperado un vínculo con las personas y cosas del mundo, un vínculo a menudo muy intenso, si bien el que antes era un vínculo de ansiosa ternura puede volverse hostil. Diremos, pues: el proceso de la represión propiamente dicha consiste en un desasimiento de la libido de personas -y cosas- antes amadas. Se cumple mudo; no recibimos noticia alguna de él, nos vemos precisados a inferirlo de los procesos subsiguientes. Lo que se nos hace notar ruidoso es el proceso de restablecimiento, que deshace la represión y reconduce la libido a las personas por ella abandonadas. En la paranoia, este proceso se cumple por el camino de la proyección. No era correcto decir que la sensación interiormente sofocada es proyectada hacia afuera; más bien inteligimos que lo cancelado adentro retorna desde afuera. La indagación a fondo del proceso de la proyección, que hemos pospuesto para otra oportunidad, nos aportará la definitiva certeza sobre esto."(9.659)

¿Por qué lo cancelado adentro retorna desde afuera? **Retorna desde afuera, ya que entiendo el término 'cancelado', como un concepto afín a la verwerfung, mejor aún 'al estallido de la libido' hay una 'vaciamiento de la representación Flechsig'. Lo esencial del concepto freudiano es su aclaración:** *'No era correcto decir que la sensación interiormente sofocada es proyectada hacia afuera; más bien inteligimos que lo cancelado adentro retorna desde afuera?* **Freud deja suficientemente claro la diferencia entre 'sofocado'y 'cancelado'. Sofocado es sinónimo de reprimido, oprimido o dominado, lo cual presupone una representación previamente 'sofocada'. Pero no hay tal cosa, Freud lo modifica:** *'inteligimos que lo cancelado adentro retorna desde afuera'.* **'Cancelado' es abolido, anulado. Lo cual condice con el término 'sepultamiento del mundo' o el 'estallido de la libido'. Lo que retorna desde afuera es el vacío del 'sepultamiento-estallido'; es lo que el delirio busca reconstruir.**

Debe quedar en claro esta afirmación freudiana: *"Recordemos que la mayoría de los casos de paranoia muestran un poco de delirio de grandeza, y que este último puede constituir por sí solo una paranoia. De ahí inferiremos que en la paranoia la libido liberada se vuelca al yo, se aplica a la magnificación del yo. Así se vuelve a alcanzar el estadio del narcisismo, conocido por el desarrollo de la libido, estadio en el cual el yo propio era el único objeto sexual. En virtud de ese enunciado clínico supondremos que los paranoicos conllevan una fijación en el narcisismo, y declaramos que el retroceso desde la homosexualidad sublimada hasta el narcisismo indica el monto de la regresión característica de la paranoia." (9.67)*

La homosexualidad sublimada que implica los lazos sociales, pero fundamentalmente involucra la transferencia, la transferencia de Schreber con Flechsing en el comienzo de su afección. Esta libido retrocede al delirio de grandeza, al narcisismo. Pero hay una paradoja: ¿qué es lo desencadenante, el retroceso al narcisismo o la 'catástrofe interior'? Me lleva a suponer que debemos entender que ambos procesos son coexistentes, en una temporalidad lógica. 'La catástrofe interior', como el proceso forclusivo primordial, coexiste con el retorno de la libido al Yo, el retorno narcisista al Yo, sería 'un intento de curación', el que suple la forclusión de las representaciones inconscientes.

Pero debemos tener en cuenta que Freud se refiere a *'el monto de la regresión'* **de la libido sublimada, o sea que el 'desasimiento de la libido pueda ser parcial', implica que en las psicosis es posible una escisión del Yo; volvemos con ello a la complejidad de la combinación en las psicosis, entre la 'catástrofe', la 'reconstrucción' y el monto de libido inalterado.**

LA ESCISIÓN DEL YO EN LAS PSICOSIS.-

Entendemos que forclusión nunca es total y masiva, como lo asevera Nasio, o sea el retiro de la libido de la representación de objeto es 'localizada', leamos esta cita de Freud:

"Querría destacar un solo punto de vista. No se puede afirmar que el paranoico, aun en el apogeo de la represión, haya retirado por completo su interés del mundo exterior (9.69)

El concepto de 'las psicosis' queda claramente formulado por Freud cuando propone el término 'parafrenia', este implica la coexistencia de cuadros clínicos psiquiátricos que se alternan y coexisten, tal como acontece en Schreber:

"Nuestros supuestos sobre las fijaciones predisponentes en la paranoia y la parafrenia permiten entender sin más que un caso pueda empezar con síntomas paranoicos y desarrollarse, empero, hasta una demencia; que fenómenos paranoides y esquizofrénicos se combinen en todas las proporciones, y pueda producirse un caso como el de Schreber, que merece el nombre de «demencia paranoide»: da razón de lo parafrénico por la relevancia de la fantasía de deseo y de las alucinaciones, y del carácter paranoide por el mecanismo de proyección y el desenlace. Es que en el desarrollo pueden haber quedado atrás muchas fijaciones, y consentir estas, en su serie, la irrupción de la libido esforzada a apartarse {abdrängen} -p. ej., primero la adquirida más tarde, y en la ulterior trayectoria de la enfermedad, la originaria, situada más próxima al punto inicial- Nos gustaría saber a qué condiciones se debe, en nuestro caso, la tramitación relativamente favorable, pues no nos resolvemos a responsabilizar de manera exclusiva por el desenlace a algo tan contingente como la «mejoría de traslado», sobrevenida con el abandono del instituto de Flechsig." (9.71)

Debemos recordar parte del informe antes transcripto del Dr. Weber: *"no aparece ni confundido, ni inhibido psíquicamente, ni dañado de manera notable en su inteligencia; es reflexivo, posee excelente memoria y un muy considerable saber, no sólo en materias jurídicas sino en muchos otros campos, y es capaz de exponerlo en una argumentación ordenada; se interesa por los hechos de la política, la ciencia, el arte, etc., de continuo se ocupa de ellos (...) y, en los aspectos indicados, es difícil que el observador no advertido le encuentre nada extraño."*

Freud asevera en el texto de 38 que conviven en la psicosis de un paciente estuporoso **'una persona normal'**:

"El problema de la psicosis sería sencillo y trasparente si el desasimiento del yo respecto de la realidad objetiva pudiera consumarse sin dejar rastros. Pero, al parecer, esto sólo ocurre rara vez, quizá nunca. Aun en el caso de estados que se han distanciado tanto de la realidad efectiva del mundo exterior como ocurre en una confusión alucinatoria (amentia), uno se entera, por la comunicación de los enfermos tras su restablecimiento, de que en un rincón de su alma, según su propia expresión, se escondía en aquel tiempo una persona normal, la cual, como un observador no participante, dejaba pasearse frente a sí al espectro de la enfermedad. No sé si sería lícito suponer que es así en general, pero puedo informar algo semejante sobre otras psicosis de trayectoria menos tormentosa" (18.203).

Introducción del Narcisismo. (1914)

Freud retoma y amplía el concepto de Narcisismo desarrollado en el texto de Schreber. No me ocuparé de todo lo desarrollado, sino en especial lo que concierne al dualismo pulsional en relación con el Narcisismo y la libido homosexual; la fuente del Ideal del Yo.

EL MOTIVO DEL NARCISISMO.-

En esta cita, Freud, retoma los conceptos desarrollados en 1910 en el 'Caso Schreber'; la clínica de las psicosis fue la principal vía que lo conduce a la hipótesis del Narcisismo:

"Un estudio directo del narcisismo me parece bloqueado por dificultades particulares. La principal vía de acceso a él seguirá siendo el análisis de las parafrenias. Así como las neurosis de trasferencia nos posibilitaron rastrear las mociones pulsionales libidinosas, la dementia praecox y la paranoia nos permitirán inteligir la psicología del yo. De nuevo tendremos que colegir la simplicidad aparente de lo normal desde las desfiguraciones y exageraciones de lo patológico. No obstante, para aproximarnos al conocimiento del narcisismo nos quedan expeditos algunos otros caminos que describiré en el siguiente orden: la consideración de la enfermedad orgánica, de la hipocondría y de la vida amorosa de los sexos." (11.79)

Freud retoma muchos conceptos anteriormente desarrollados a partir de la 'parafrenia de Schreber'. Pero también del texto 'Un Recuerdo Infantil de Leonardo', la modalidad de elección homosexual de objeto, fue la hipótesis que lo llevó a la conjetura del Narcisismo en 1909.

"La investigación analítica nos ha puesto en conocimiento de un segundo tipo que no estábamos predispuestos a descubrir.

Hemos descubierto que ciertas personas, señaladamente aquellas cuyo desarrollo libidinal experimentó una perturbación (como es el caso de los perversos y los homosexuales), no eligen su posterior objeto de amor según el modelo de la madre, sino según el de su persona propia. Manifiestamente se buscan a sí mismos como objeto de amor, exhiben el tipo de elección de objeto que ha de llamarse narcisista. En esta observación ha de verse el motivo más fuerte que nos llevó a adoptar la hipótesis del narcisismo.

Ahora bien, no hemos inferido que los seres humanos se descomponen tajantemente en dos grupos según que su elección de objeto responda a uno de los dos tipos, el narcisista o el del apuntalamiento; más bien, promovemos esta hipótesis: todo ser humano tiene abiertos frente a sí ambos caminos para la elección de objeto, pudiendo preferir uno o el otro. Decimos que tiene dos objetos sexuales originarios: él mismo y la mujer que lo crió, y presuponemos entonces en todo ser humano el narcisismo primario que, eventualmente, puede expresarse de manera dominante en su elección de objeto." (11.85)

Freud inaugura dos nuevas vías en la elección de objeto: la narcisista y el apuntalamiento, retoma el dualismo pulsional, diferenciando las pulsiones libidinales de las pulsiones del Yo de autoconsevación. El sadismo y el masoquismo no son autónomos, son componentes libidinales. Será necesario seis años para que Freud produzca un giro histórico, un nuevo paradigma en el psicoanálisis, el dualismo pulsional de Eros y Tánatos. La Pulsión de Muerte hace posible concebir, más allá de la libido, a la pasión autodestructiva primordial, el masoquismo, de la que emerge la destrucción exterior.

La hipótesis del dualismo del narcisista Yo, entre la libido narcisista y las pulsiones de 'autoconservación' es paradójica, no solo contradice la autonomía de las fuerzas destructivas, sino la autodestrucción primordial implícitas en el 'estallido de la libido homosexual', como en 'el sepultamiento (fin) del mundo'; todo resulta de la hipótesis fundamental del Narcisismo: la elección del Yo como objeto originario de amor. No en vano pasarán casi 20 años para que Freud se platee este interrogante: *¿Por qué nosotros mismos tardamos tanto antes de decidirnos a reconocer una pulsión de agresión, por qué vacilamos en utilizar para la teoría unos hechos que eran manifiestos y notorios para todo el mundo? (20.96)*

Freud, a partir del giro pulsional de los años 20, modifica el fundamento del Yo en el amor narcisista, el masoquismo será el que encarna la pulsión de muerte, y con ello la pasión por la autodestrucción como necesidad de castigo. Conjetura, como dice Freud, que pasa a ser 'la piedra del escándalo' de la teoría pulsional; además, la piedra angular de la teoría pulsional que la sustituye la anterior. Hay una nueva teoría y clínica de las neurosis, las perversiones y las psicosis. Vamos a esta cita freudiana de 1934:

"Es el mismo que nos llevó a revisar el vínculo entre el yo y lo inconsciente: la impresión, derivada del trabajo analítico, de que el paciente, que ofrece la resistencia, muchísimas veces nada sabe de ella. Y no sólo el hecho de la resistencia, le es inconsciente; también los motivos de ella. Nos vimos precisados a investigar esos motivos o ese motivo, y lo hallamos, para nuestra sorpresa, en una intensa necesidad de castigo que sólo podíamos clasificar entre los deseos masoquistas. El valor práctico de este descubrimiento no es menor que el teórico, pues esa necesidad de castigo es el peor enemigo de nuestro empeño terapéutico. Se satisface con el padecimiento que la neurosis conlleva, y por eso se aferra a la condición de enfermo. Al parecer, este factor, la necesidad inconsciente de castigo, interviene en toda contracción de neurosis. Acerca de esto, producen cabal convicción los casos en que el padecimiento neurótico admite ser relevado por uno de otra índole. Les informaré sobre una de estas experiencias."(20.100)

No en vano Freud pone en duda que el masoquismo provenga del exterior a través del superyó; no duda en ligarlo al lazo entre el Yo y el Ello: *"En cuanto a la teoría, en verdad dudamos sobre sí debemos suponer que toda la agresión que regresa desde el mundo exterior es ligada por el superyó y vuelta así contra el yo, o bien que una parte de ella ejercita su actividad muda y ominosa {unheimlich} como pulsión de destrucción libre en el yo y el ello."(20.101)*

EL NARCISISMO Y EL COMPLEJO DE CASTRACIÓN.-

Freud remarca que, el narcisismo originario del niño, se ve amenazado por *"su pieza fundamental puede ponerse de resalto como «complejo de castración» (angustia por el pene en el varón, envidia del pene en la niña) y abordarse en su trabazón con el influjo del temprano amedrentamiento sexual."(11.89)*

Pocas líneas después Freud se refiere a su disidencia con Adler*: "Alfred Adler [1910] extrajo de esta trama su «protesta masculina», que él ha elevado a la condición de fuerza impulsora casi exclusiva de la formación del carácter y de la neurosis, al paso que no la funda en una aspiración narcisista, y por tanto todavía de naturaleza libidinosa, sino en una valoración social. En la investigación psicoanalítica se ha admitido desde el comienzo mismo la existencia e importancia de la «protesta masculina», pero, en contra de Adler, se sostuvo que era de naturaleza narcisista y que tenía su origen en el complejo de castración. Atañe a la formación del carácter, en cuya génesis interviene junto a muchos otros factores, pero es por completo inapropiada para esclarecer los problemas de las neurosis, a los que Adler no quiere atender sino en cuanto al modo en que sirven al interés del yo. juzgo totalmente imposible colocar la génesis de la neurosis sobre la base estrecha del complejo de castración, por grande que sea la fuerza con que añora en ciertos hombres entre las resistencias a la curación de la neurosis. Por último, conozco también casos de neurosis en los cuales la «protesta masculina» (o bien, en nuestra doctrina, el complejo de castración) no desempeña papel patógeno alguno o ni siquiera aparece." (11.89)*

No solo para quien lo lee queda sorprendido de semejante contradicción respecto a la castración. El mismo Freud en una carta del 30 de septiembre de 1926, en respuesta al Dr. Edoardo Weis, quien le pregunta sobre ésta afirmación: *'Por último, conozco también casos de neurosis en los cuales la «protesta masculina» (o bien, en nuestra doctrina, el complejo de castración) no desempeña papel patógeno alguno o ni siquiera aparece. '* Freud mismo se sorprende, le responde: *"Yo no sé que pensaba en esa época".* Afirma que nunca aceptaría un trastorno fuera de la castración. No escapa al lector este 'fallido' de Freud frente a su disidencia con Adler, quién abandona los fundamentos del psicoanálisis para hacer valer su concepto de la 'Protesta Masculina'. Freud había aceptado su conjetura a título que: *'En la investigación psicoanalítica se ha admitido desde el comienzo mismo la existencia e importancia de la «protesta masculina», pero, en contra de Adler, se sostuvo que era de naturaleza narcisista y que tenía su origen en el complejo de castración.'*

¿Cuál es el fondo de esta disputa? Adler sostenía la 'protesta masculina'. Para Freud era primordial la fuerza del 'complejo femenino de la castración en el varón'. Freud lo retomará en 'Análisis Terminable e Interminable'. A mi entender, el 'fallido' de Freud es el retorno de las 'protestas masculinas 'de aquellos años, donde Adler, Stekel, Sadger y Tausk, entran en una fuerte oposición contra la autoridad de Freud en la 'Sociedad Psicoanalítica de Viena'; luego con Jung.

EL IDEAL DEL YO.-

Es un concepto fundamental que Freud introduce en este trabajo: *"Y sobre este yo ideal recae ahora el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas." (11.91)* El delirio de grandezas, connatural del narcisismo infantil, sufre un desplazamiento en el 'Ideal del yo', no es causa de la sublimación, sino que la satisfacción reclamada por el Ideal, el paradójico nombre de la instancia moral, se vuelve contra el propio yo, con el imperativo de la sumisión a las voces de los distintos poderes. En el 'Ideal del Yo', Freud reúne en una misma instancia, los padecimientos que debe soportar el neuró tico: los mandatos familiares, sociales, además del individual.

El 'Ideal del Yo', es la cruel 'instancia moral', que implica las contradicciones del destino del Narcisismo del Yo, vuelto contra sí mismo.

"No nos asombraría que nos estuviera deparado hallar una instancia psíquica particular cuyo cometido fuese velar por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo, y con ese propósito observase de manera continua al yo actual midiéndolo con el ideal. Si una instancia así existe, es imposible que su descubrimiento nos tome por sorpresa; podemos limitarnos a discernir sus rasgos y nos es lícito decir que lo que llamamos nuestra conciencia moral satisface esa caracterización. Admitir esa instancia nos posibilita comprender el llamado delirio de ser notado {Beachtungswahn} o, mejor, de ser observado {Beobachtungswahn}, que con tanta nitidez añora en la sintomatología de las enfermedades paranoides, y que puede presentarse también como una enfermedad separada o entreverada con una neurosis de trasferencia." (11.93)

El 'delirio de ser observado', propio de las psicosis paranoides, *'puede presentarse también como una enfermedad separada o entreverada con una neurosis de trasferencia'*. La conciencia moral del neurótico, no dista de tomar un carácter delirante; la contradicción de que el ser humano sea regido por este el 'Ideal del Yo Narcisista'. Pero Freud encuentra una respuesta en la conjetura de la libido homosexual.

Grandes montos de una libido en esencia homosexual fueron así convocados para la formación del ideal narcisista del yo, y en su conservación encuentran drenaje y satisfacción. La institución de la conciencia moral fue en el fondo una encarnación de la crítica de los padres, primero, y después de la crítica de la sociedad, proceso semejante al que se repite en la génesis de una inclinación represiva nacida de una prohibición o un impedimento al comienzo externos" (11.93)

Es fundamental esta aseveración de Freud: *'Grandes montos de una libido en esencia homosexual fueron así convocados para la formación del ideal narcisista del yo'* **. La 'libido homosexual', energía del fantasma femenino de la castración en el varón, es el poder que encuentra su satisfacción a través del 'Ideal del Yo'. Fue la paranoia la que develó el fundamento de la 'libido homosexual' en el varón, ser poseído por el padre como una mujer. Por ello el neurótico, no el psicótico, se siente vigilado, sometido, poseído por la autoridad que representa al padre; reacciona como un delirante. Será la 'libido homosexual' la bisagra con el poder del 'Superyó'.**

"Desde el ideal del yo parte una importante vía para la comprensión de la psicología de las masas. Además de su componente individual, este ideal tiene un componente social; es también el ideal común de una familia, de un estamento, de una nación. Ha ligado, además de la libido narcisista, un monto grande de la libido homosexual de una persona, monto que, por ese camino, es devuelto al yo. La insatisfacción por el incumplimiento de ese ideal libera libido homosexual, que se muda en conciencia de culpa (angustia social). La conciencia de culpa fue originariamente angustia frente al castigo de parte de los padres; mejor dicho: frente a la pérdida de su amor; después los padres son remplazados por la multitud indeterminada de los compañeros. La frecuente causación de la paranoia por un agravio al yo, por una frustración de la satisfacción en el ámbito del ideal del yo, se vuelve así más comprensible, como también el encuentro de formación de ideal y sublimación en el interior del ideal del yo, la involución de las sublimaciones y el eventual remodelamiento de los ideales en los casos de contracción de una parafrenia" (11.98)

Podemos traducir este párrafo: *'La insatisfacción por el incumplimiento de ese ideal libera libido homosexual, que se muda en conciencia de culpa (angustia social).'* **El incumplimiento al sometimiento, imperativo del Ideal, se transforma en el 'delirio' de ser observado, inculpado. La libido homosexual es un nombre del goce masoquista.**

Análisis terminable e interminable. (1937)

Strachey sostiene, en la 'Nota Introductoria' a este texto, que Freud lejos de ser pesimista respecto a la eficacia del psicoanálisis, retoma con renovada profundidad los escollos que se presentan en la terapia analítica, poniendo el acento en los impedimentos a la cura por el paciente como el analista. Por ello esta primera cita:

"Me parece que en este campo el interés de los analistas en modo alguno tiene el enfoque correcto. En vez de indagar cómo se produce la curación por el análisis, cosa que yo considero suficientemente esclarecida, el planteo del problema debería referirse a los impedimentos que obstan a la curación analítica."(17.224)

¿Cuáles son los impedimentos? Freud afirma que de los tres factores que deciden el futuro de una terapia, no son ni los traumas ni las alteraciones del Yo, sino la intensidad de las pulsiones, entendiendo que la 'intensidad pulsional' vale «por el momento» en que la pulsión se exterioriza. Freud caracteriza la pulsión como poder 'cuantitativo', lo cual indica que su valor no es representable; por lo contrario, es lo que le da un valor a la representación, la que la 'que la representa'. Para el Yo es imposible lograr un sistema represivo renovado e inexpugnable ante las pulsiones:

"Las represiones se comportan como unos diques contra el esfuerzo de asalto {Andrang} de las aguas. Lo mismo que producen aquellos dos refuerzos pulsionales puede sobrevenir de manera irregular en cualquier otra época de la vida por obra de influjos accidentales. Se llega a refuerzos pulsionales en virtud de nuevos traumas, frustraciones impuestas, influjos colaterales recíprocos de las pulsiones. El resultado es en todos los casos el mismo y confirma el poder incontrastable del factor cuantitativo en la causación de la enfermedad.

En este punto tengo la impresión de que debería avergonzarme por todas estas trabajosas elucidaciones, ya que lo que ellas dicen es algo hace mucho consabido y evidente. Y, en efecto, siempre nos hemos comportado como si lo supiéramos; sólo que en nuestras representaciones teóricas las más de las veces hemos omitido tomar en cuenta el punto de vista económico en la misma medida que el dinámico y el tópico. Mi disculpa es, pues, advertir así sobre esa omisión. " (17.229)

Esta cita es fundamental, un giro en la relectura de Freud mismo sobre los fundamentos teóricos del psicoanálisis; giro que determinará una dirección precisa respecto de la clínica psicoanalítica. Freud se refiere a la 'omisión' 'del factor cuantitativo en la causación de la enfermedad'. **En ello radica lo novedosos de estas conjeturas freudianas, reafirmando el poder de la pulsión.**

"Dada una intensidad pulsional hipertrófica, el yo madurado y sustentado por el análisis fracasa en la tarea de manera semejante a lo que antes le ocurriera al yo desvalido; el gobierno sobre lo pulsional mejora, pero sigue incompleto, porque la trasmudación del mecanismo de defensa ha sido imperfecta, Nada hay de asombroso en ello, pues el análisis no trabaja con recursos ilimitados, sino restringidos, y el resultado final depende siempre de la proporción relativa entre las fuerzas de las instancias en recíproca lucha." (Anal.232) Más aún cuando: *"El analizado mismo no puede colocar todos sus conflictos dentro de la trasferencia; y tampoco el analista puede, desde la situación trasferencial, despertar todos los conflictos pulsionales posibles del paciente." (17.235)*

Las defensas del Yo serán siempre imperfectas ante el poder cuantitativo pulsional. Este poder representa lo inasible que retorna de modo inesperado, es lo «Unheimlich», que acosa al Yo desde la 'realidad psiquica'. La importancia del concepto 'cuantitativo' es inseparable del paradigma freudiano de la 'realidad psíquica', con este descubrimiento Freud fundó el psicoanálisis, cuantifica un poder diferente y autónomo de la 'realidad exterior'. Es lo que distingue al psicoanálisis como cura, el trabajo de transferencia es producir el poder de esta 'realidad psíquica', sin poder lograr que sea una 'realidad terminable'; retorna de diferentes maneras.

Lo 'cuantitativo', es un concepto fundamental, ya presente en los albores del psicoanálisis, en las cartas a Fliess Freud se refiere a que *"una conexión original ha quedó irremediablemente perdida."(4.241)* **Esta conjetura es el punto de partida del poder, el empuje 'cuantitativo' de las pulsiones, que más allá de lo imaginario-simbólico de las representaciones y las fantasías inconscientes, presentifica lo real de la sexualidad, que en tanto perdida, obliga a la ficción de una energía psíquica irrepresentable, que pulsa, pulsiona, creando, produciendo la fuerza, el sostén de la realidad psíquica freudiana en sus diversas representaciones. Solo así será posible entender la**

libido homosexual, la conciencia moral, el masoquismo, etc. Más aún el dominio del complejo de castración en ambos sexos, la significación bisexual; Freud rompió con la sexualidad biológica, 'lo irremediablemente perdido'.

El concepto de lo real en Lacan tiene acá su punto de partida. La 'realidad psíquica' tiene el poder de una 'herencia arcaica':

"Cuando hablamos de «herencia arcaica», solemos pensar únicamente en el ello y al parecer suponemos que un yo no está todavía presenta al comienzo de la vida singular. Pero no descuidemos que ello y yo originariamente son uno, y no significa ninguna sobrestimación mística de la herencia considerar verosímil que el yo todavía no existente tenga ya establecidas las orientaciones del desarrollo, las tendencias y reacciones que sacará a la luz más tarde. Las particularidades psicológicas de familias, razas y naciones, incluso en su conducta frente al análisis, no admiten ninguna otra explicación. Más aún: la experiencia analítica nos ha impuesto la convicción de que incluso ciertos contenidos psíquicos como el simbolismo no poseen otra fuente que la trasferencia heredada, y diversas indagaciones de la psicología de los pueblos nos sugieren presuponer en la herencia arcaica todavía otros precipitados, igualmente especializados, del desarrollo de la humanidad temprana." (17.242)

Pero no todo concluye entre las relaciones 'arcaicas' entre el Yo y el Ello, lo peor está en la relación pervertida que se establece entre el Yo y el Superyó. El Yo no es una víctima, es un aliado, no en vano Freud escribió en 1925 'El problema económico del masoquismo'. Freud, citándolo a Empédocles, ratifica que este factor 'cuantitativo pulsional' implica la conjunción en la diferencia de Eros y Tánatos.

"Durante el trabajo analítico no hay impresión más fuerte de las resistencias que la de una fuerza que se defiende por todos los medios contra la curación y a toda costa quiere aferrarse a la enfermedad y el padecimiento. A una parte de esa fuerza la hemos individualizado, con acierto sin duda, como conciencia de culpa y necesidad de castigo, y la hemos localizado en la relación del yo con el superyó. Pero se trata sólo de aquella parte que ha sido, por así decir, psíquicamente ligada por el superyó, en virtud de lo cual se tienen noticias de ella; ahora bien: de esa misma fuerza pueden estar operando otros montos, no se sabe dónde, en forma ligada o libre. Si uno se representa en su totalidad el cuadro que componen los fenómenos del masoquismo inmanente de tantas personas, la reacción terapéutica negativa y la conciencia de culpa de los neuróticos, no podrá ya sustentar la creencia de que el acontecer anímico es gobernado exclusivamente por el afán de placer. Estos fenómenos apuntan de manera inequívoca a la presencia en la vida anímica de un poder que, por sus metas, llamamos pulsión de agresión o destrucción y derivamos de la pulsión de muerte originaria, propia de la materia animada. No cuenta aquí una oposición entre teoría optimista y pesimista de la vida; sólo la acción eficaz conjugada y contraria de las dos pulsiones primordiales, Eros y pulsión de muerte, explica la variedad de los fenómenos vitales, nunca una sola de ellas." (17.244)

Freud, se anticipó cuarenta años, a estos descubrimientos, cuando le escribía a Fliees: *"Mi autoanálisis, que considero imprescindible para aclarar todo este problema, ha continuado en mis sueños durante los cuatro últimos días, suministrándome las conclusiones y las pruebas más valiosas. En ciertos puntos tengo la impresión de haber tocado a un fin, y hasta ahora siempre supe en qué punto continuarían los sueños de la noche siguiente. Lo que más difícil me resulta es describirlo todo por escrito, y además, la descripción siempre sale demasiado extensa" (4.256)*

Producto de este singular 'autoanálisis', que le sigue suministrando valiosas conclusiones, no es casual su afirmación: *'En ciertos puntos tengo la impresión de haber tocado a un fin',* **¿no se trata de la intuición del lugar de lo 'real'? No es casual que le resulte difícil escribirlo, ni que en esta carta sostenga lo que leemos en 1937:**

"Cada vez se refuerza y se aclara más mi convicción de que las dificultades terapéuticas provienen, en última instancia, de que por fin ponemos al descubierto las malas inclinaciones del paciente, su voluntad de permanecer enfermo. Ya veremos qué pasa."(4.257)

No olvidemos que a propósito de Hamlet escribe: *"Su conciencia no es sino su consciencia inconsciente de culpa" (4.262)* **Más aún, en la carta 133, del 16-4-1900, Freud escribe:***"Comienzo a*

comprender que la aparente interminabilidad del tratamiento es un rasgo inherente al mismo y vinculado con la transferencia" (4.348)

Fred, en 1925, escribe 'El Problema Económico del Masoquismo', retomo la siguiente cita, ya que no solo nos ilumina las citas recientes, sino con lo sostenido en este trabajo: la importancia del complejo del complejo de Edipo en el varón, el deseo femenino ante el padre:

"Pudimos interpretar el «sentimiento inconsciente de culpabilidad» como una necesidad de castigo por parte de un poder mental. Sabemos ya también que el deseo de ser maltratado por el padre, tan frecuente en las fantasías, se halla muy próximo al de entrar en una relación sexual pasiva (femenina) con él, siendo tan sólo una deformación regresiva del mismo. Aplicando esta explicación al contenido del masoquismo moral, se nos revelará su sentido oculto. La conciencia moral y la moral han nacido por la superación y la desexualización del complejo de Edipo; el masoquismo moral sexualiza de nuevo la moral, reanima el complejo de Edipo y provoca una regresión desde la moral al complejo de Edipo. Todo esto no beneficia ni a la moral ni al individuo. Este puede haber conservado al lado de su masoquismo plena moralidad o cierta medida de moralidad; pero también puede haber perdido, a causa del masoquismo, gran parte de su conciencia moral." (15.175)

Esta cita se entronca con Freud, 1937, ha ampliando el fundamento cuantitativo del conflicto de las pulsiones, el que no solo refuerza la 'realidad psíquica' del masoquismo y la conciencia moral, sino las vicisitudes de la bisexualidad. Retoma lo que está al principio de su enseñanza y la concluye en el final de su obra.

"Es notorio que en todas las épocas existieron, y existen todavía, hombres que pueden tomar como objeto sexual a personas de su mismo sexo tanto como del otro. Los llamamos «bisexuales», señalamos su existencia sin asombrarnos mucho por ello. Pero hemos aprendido que todos los seres humanos son bisexuales en ese sentido; que distribuyen su libido, de manera manifiesta o latente, entre objetos de ambos sexos. Sólo que algo nos llama la atención sobre esto. Mientras que en el primer caso las dos orientaciones se han conciliado sin recíproco choque, en el otro y más frecuente caso se hallan en el estado de un conflicto no conciliado. La heterosexualidad de un varón no tolera ninguna homosexualidad, y lo mismo a la inversa. Si la primera es la más fuerte, consigue mantener latente a la segunda y la esfuerza a apartarse {abdrängen} de la satisfacción real; por otra parte, no hay mayor peligro para la función heterosexual de un varón que su perturbación por la homosexualidad latente. Se podría ensayar la explicación de que sólo se dispone de un monto preciso de libido, por el cual se ven obligadas a luchar las dos orientaciones que rivalizan entre sí; pero no se intelige por qué los rivales no se reparten el monto disponible de libido según su fuerza relativa, como en muchos casos pueden hacerlo. Uno tiene toda la impresión de que la inclinación al conflicto es algo particular, algo nuevo que viene a sumarse a la situación, independientemente de la cantidad de libido. Y semejante inclinación al conflicto, que aparece de manera independiente, difícilmente se pueda reducir a otra cosa que a la injerencia de un fragmento de agresión libre." (17.244)

Freud se dirige a Ferenczi:

"En 1927 Ferenczi leyó un instructivo artículo sobre el problema de la terminación de los análisis. Finaliza con una afirmación consoladora de que «el análisis no es un proceso sin fin, sino que puede ser llevado a una natural terminación con suficiente habilidad y paciencia por parte del analista». Sin embargo, el trabajo en conjunto me parece contener una advertencia de no aspirar al acortamiento del psicoanálisis, sino a su profundización. Ferenczi señala que el éxito depende muy ampliamente de que el analista haya aprendido lo bastante de sus propios «errores y equivocaciones» y haya corregido los «puntos débiles de su personalidad». Esto proporciona un importante complemento a nuestro tema. Entre los factores que influencian los progresos del tratamiento psicoanalítico y añaden dificultades del mismo modo que las resistencias, deben tenerse en cuenta no sólo la naturaleza del yo del paciente, sino la individualidad del psicoanalista. No puede negarse que los psicoanalistas no han llegado invariablemente en su propia personalidad al nivel de normalidad psíquica hasta el cual desean educar a sus pacientes." (17.248)

Considero esta cita fundamental, en tanto Freud afirma que el 'final de un análisis' no solo depende de los factores 'cuantitativos' del paciente, sino de cuanto el analista haya podido 'profundizar' en *'los «puntos débiles de su personalidad».* **En otras palabras es lo que hoy denominamos la contratrasferencia, el factor cuantitativo del lado del analista. Por ello, en todo análisis, el analista**

debe estar preparado a detectar, cuando emergen, a raíz de la transferencia del paciente, repitiéndose en él, los propios 'puntos débiles' de su inconsciente, es lo que se denomina 'neurosis de contratrasferencia', que detectada, permite que el análisis progrese y se profundice. Por ello Freud afirma algo que no debemos olvidar, que:

"*Los analistas son personas que han aprendido a ejercer un arte determinado y, junto a ello, tienen derecho a ser hombres como los demás." (17.249)*

A mi entender, todo lo dicho por Freud, afirma el porque el psicoanálisis es una de las profesiones 'imposibles'. Si la trasferencia-contratrasferencia lo obliga a enfrentarse como lo 'imposible de lo real', este es un lugar en que el análisis se encuentra con un tope irreductible, por ello es fundamental ir a la última parte de este texto, recorrer el hilo del razonamiento de Freud, para fundar las razones del encuentro con la 'roca' de la realidad psíquica de la sexualidad. Por ello considero una lectura errónea de Freud por parte de Colette Soler, al afirmar que Freud solo refiere la ' angustia en transferencia' y que Lacan agrega la 'angustia de transferencia'. Considero que, en todo el texto del 37, Freud se refiere a esta 'angustia de transferencia', más aún con lo que retomo de su trabajo, generalmente omitido por analistas lacanianos.

Freud se dirige a Adler, retoma las polémicas, a las que ya me he referido, en la 'Sociedad Psicoanalítica de Viena'.

"Eso común ha sido destacado muy temprano en la nomenclatura psicoanalítica como conducta frente al complejo de castración, y más tarde Alfred Adler ha impuesto el uso de la designación, enteramente acertada para el caso del hombre, de «protesta masculina»; yo creo que «desautorización de la feminidad» habría sido desde el comienzo la descripción correcta de este fragmento tan asombroso de la vida anímica de los seres humanos." (17.252)

Llamar: *«desautorización de la feminidad»* **es más correcto para Freud, ya que ambos sexos se revelan, por causas distintas de la feminidad. La mujer vive en su realidad psíquica, que sexualmente ha sido privada por la madre del pene, por ello su querella será acorde al empuje pulsional, el que pulsiona el fantasma de la castración: 'la envidia del pene'; desautorizando su feminidad. En el varón es lo contrario, 'desautoriza la feminidad', en tanto el fantasma de la castración femenino, pulsa el deseo de ser poseído homosexualmente por el padre. La realidad psíquica de este fantasma, más allá de su fuerza pulsional, provoca el horror de lo que palpita retornar del inconsciente. El modo de reprimirlo, sostiene Freud es la rebeldía contra el que represente la autoridad paterna. El 'caso Schreber' fue significativo para Freud, como la paranoia de una mujer, el caso relatado en 1915***. "Como se advierte por lo dicho, lo que en ambos casos cae bajo la represión es lo propio del sexo contrario." (17.252)* **Freud considera que es el punto donde el análisis hace tope.**

Lo que cito de Freud tiene consecuencias decisivas sobre la transferencia, más aún, es la 'angustia de transferencia':

"En ningún momento del trabajo analítico se padece más bajo el sentimiento opresivo de un empeño que se repite infructuosamente, bajo la sospecha de «predicar en el vacío», que cuando se quiere mover a las mujeres a resignar su deseo del pene por irrealizable, y cuando se pretende convencer a los hombres de que una actitud pasiva frente al varón no siempre tiene el significado de una castración y es indispensable en muchos vínculos de la vida. De la sobre compensación desafiante del varón deriva una de las más fuertes resistencias trasferenciales. El hombre no quiere someterse a un sustituto del padre, no quiere estar obligado a agradecerle, y por eso no quiere aceptar del médico la curación. No puede establecerse una trasferencia análoga desde el deseo del pene de la mujer; en cambio, de esa fuente provienen estallidos de depresión grave, por la certeza interior de que la cura analítica no servirá para nada y de que no es posible obtener remedio. No se le hará injusticia si se advierte que la esperanza de recibir, empero, el órgano masculino que echa de menos dolidamente fue el motivo más intenso que la esforzó a la cura."(17.253)

Lo afirmado por Freud tan enfáticamente, no puede entenderse como un escepticismo ante la cura analítica en sus últimos años, muy lejos de eso, es una reafirmación, dirigida a Ferenczi, del poder de la realidad psíquica de la castración, la 'envidia al pene' en la mujer como el complejo femenino

de la castración en el varón (la protesta masculina de Adler) Fantasmas que poseen el 'poder cuantitativo', que los hace irreductibles ante las pruebas de la realidad. La dificultad de convencer al hombre: *'que una actitud pasiva frente al varón no siempre tiene el significado de una castración y es indispensable en muchos vínculos de la vida.'*

Freud, con términos muy precisos, nos va llevando al lugar donde el análisis se hace interminable o infinito, es precisamente donde aflora la realidad psíquica de la castración, lo real-imaginario de la sexualidad: *"Difícil es decir si en una cura analítica hemos logrado dominar este factor, y cuándo lo hemos logrado. Nos consolamos con la seguridad de haber ofrecido al analizado toda la incitación posible para reexaminar y variar su actitud frente a él. " (17.253)*

Freud se había referido al 'muro' de las psicosis, la clínica lo ha llevado a un nuevo 'muro', el que habita en todo sujeto. Anteriormente Freud se refería a la 'inercia psíquica' como una generalidad de lo psíquico, todo cambia con este anuncio, ignorado por muchos analistas:

"Ahí uno aprende que no es importante la forma en que se presenta la resistencia, sí como trasferencia o no. Lo decisivo es que la resistencia no permite que se produzca cambio alguno, que todo permanece como es. A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado, con el deseo del pene y la protesta masculina, a la «roca de base» y, de este modo, al término de su actividad." (17.253)

El análisis se encontrará inexorablemente con la «roca de base»**, pero esta 'roca' no es otra que la** «desautorización de la feminidad», **las dos modalidades del complejo de castración. La paradoja en ésta operan lo imaginario del fantasma, al mismo tiempo que encarnan la 'pulsión de muerte', por ello Freud afirma: '**no permite que se produzca cambio alguno, que todo permanece como es.' **Está en Freud, en estas conjeturas, la noción primera de lo qué se trata 'lo real'; lo real está y es el fantasma inconsciente de la castración. Las consecuencias clínicas y teóricas son incalculables, Freud pone en el centro de la escena lo real de la sexualidad en la castración, en la doble vertiente, de ser el motor de su identidad sexual como un perjuicio, un menoscabo irremediable para todo sujeto. Allí el análisis se detiene, se hace terminable, para renovarse la querella de la castración, por eso es interminable, ya que 'el daño permanece como es'; es la bisagra para el delirio.**

Bibliografía.-

1.- Azouri Chawki	He triunfado donde el paranoico fracasa. Ediciones La Flor.
2.- del Campo Emiliano	Freud con Schreber. "Memorias de un enfermo nervioso" Escribir la locura
3.- del Campo Emiliano	El problema de las psicosis; las 'Psicosis Transitorias' a la luz de J.D. Nasio
4.- Freud Sigmund	Los Orígenes del Psicoanálisis. Obras Completas. T XXII. Santiago Rueda Editor
5.- Freud Sigmund	Nuevas puntualizaciones sobre las neuropicosis de defensa. Obras Completas TIII. Amorrortu Editores
6.- Freud Sigmund	Sobre teorias sexuales infantiles. T IX. Obras Completas. Amorrortu Editores
7.- Freud Sigmund	Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. T X. Obras Completas. Amorrortu Editores.
8.- Freud Sigmund	Un recuerdo Infantil de Leonardo. T XI. Obras Completas. Amorrortu Editores
9.-Freud Sigmund	Puntualizaciones sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente (1911[1910] Obras Completas. T XII. Amorrorti Editores
10.- Freud Sigmund	Historia del Movimiento Psicoanalítico. Obras Completas. TXIV. Amorrortu Editores
11.- Freud Sigmund	Introducción al Narcisismo. Obras Completas. T XIV. Amorrortu Editores.
12.- Freud Sigmund	Conferencias Introductorias al Psicoanálisis (Parte III). Obras Completas. T XVI. Amorrortu Editores

13.- Freud Sigmund	Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos. (1925) ObrasCompletas.TXIX. Amorrortu Editores
14.- Freud Sigmund	Una neurosis demoníaca del siglo XVII. (1923) Obras Completas. T. XIX Amorrortu Editores
15.- Freud Sigmund	El problema económico del masoquismo. (1924) Obras Completas. T. XIX Amorrortu Editores
16.- Freud Sigmund	Construcciones en el psicoanálisis. (1937) Obras Completas. T XXIII. Amorrortu Editores.
17.- Freud Sigmund	Análisis terminable e interminable. Obras Completas. T XIII (1937) Amorrortu Editores.
18.- Freud Sigmund	Esquema del Psicoanálisis. (1938) Obras Completas. T XIII. Amorrortu Editores
19.- Freud Sigmund	Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis) (1936) Obras Completas. T XII. Amorrortu Editores
20.- Freud Sigmund	Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. TXXII. (1934) Obras Completas. Amorrortu Editores
21.- Jones Ernest	Vida y Obra de Sigmund Freud. T II. Nova
22.- Lacan Jackes	El Seminario III. Las Psicosis. Editorial Paidós.
23.- Lacan Jackes	Proposición del 9 de Octubre de 1967. Ornicar? 1 Publicación periódica del Champ Freudian
24.- Nasio Juan David	Les yeux de Laure. 1987. Aubier Paris
25.- Nasio Juan David	Seminario 10 y 11 de Agosto 2001. Buenos Aires
26.- Numberg H. Y Federn E. (Compiladores)	Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Tomo II 1908-1909. Ediciones Nueva Visión.
27.- Schreber Daniel Paul	Memorias de un enfermo nervioso. Ramón Alcalde traductor. Ediciones Carlos Lóale.1979

¿Homossexualidade ou empuxo-à-Mulher?

Aloysio Bello

"... não se torna louco quem quer...".
Lacan2

I - Os fenômenos elementares e o desencadeamento da psicose

È, sem dúvida, de fundamental importância para a direção do tratamento psicanalítico a observação de fenômenos que podem ocorrer, também, antes do desencadeamento da psicose. *Fenômenos,* chamados *elementares,* que são os de irrupção de vozes de Outros, de discursos alheios, de um grande Outro tirânico. Fenômenos referentes ao desmembramento, à estranheza, à decomposição do próprio corpo (exemplo de decomposição: no Raul Soares atendi, em dezembro de 2000, um cidadão que se queixava de estar com um barulho de panela de pressão na cabeça e que, de vez em quando, a panela apitava; pedia para livrá-lo daquilo. Na entrevista, acabou relatando que dentro de sua cabeça havia uma panela de pressão, onde se cozinhava a sua *mente*... e que a panela não saía puxada pelo cabo, era preciso fazer um buraco na cabeça, pra tirá-la...). E ainda observar fenômenos elementares relativos a vivências inexprimíveis ou de certeza absoluta (o psicótico não pergunta quem ele é, mas fala a partir do lugar da verdade, ao qual está identificado). Mais ainda, fenômenos relativos à hostilidade de um estranho, a mensagens destinadas ao paciente as quais ele não sabe explicar o que significam, mas está certo de que são dirigidas a ele. E é importante ressaltar que o que especifica o fenômeno elementar, a alucinação psicótica, é o fato de ele ser verbal, como apontado por Antonio Quinet **3**. Alucinação do verbo, verbalização do verbo do grande Outro**,** portanto, não é um distúrbio ligado aos órgãos dos sentidos.

Constatei, também, a necessidade, na direção do tratamento, de mais conhecimentos sobre o *desencadeamento* da psicose. Pois os fenômenos elementares e o desencadeamento são fundamentais para o diagnóstico diferencial e para o esclarecimento de dúvidas no diagnóstico de psicose e de histeria.

Vejamos um caso relatado por Elisa Alvarenga, preceptora da residência de psiquiatria do Raul Soares, sobre determinada paciente que afirmava não saber se era homem ou mulher. "Pensamos logo", escreve Elisa Alvarenga, "que seria uma histérica". Mas a paciente contou, em entrevistas posteriores, que "um dia, ao se masturbar, surgiu em seu quarto uma luz, que queria dizer que podia vir a ter um filho". A paciente dizia que "era como se ela fosse, simultaneamente, um homem que penetrava e uma mulher que era penetrada"**4**.Esse fenômeno poderia ser tomado como alucinação histérica, não fosse a significação de enigma para essa paciente. Pois ela passou a relatar, nas entrevistas seguintes, que as mulheres eram suas perseguidoras, faziam gestos para ela na rua, cochichavam a seu respeito no ônibus, riam dela de maneira obscena. E que ela tinha medo de ser violada sexualmente por outra mulher. Temia, ainda, uma situação que ela considerava pior: os vizinhos de frente de sua casa sabiam o que ela estava pensando.

E para tentar entender um pouco mais os *fenômenos elementares*, o *desencadeamento da psicose* e o *empuxo-à-Mulher* **(**descoberta de Lacan na psicose**)**, busquei extrair algo dos trabalhos do próprio Daniel Paul Schreber, em suas *Memórias de **um** doente dos* nervos (1903*)* **5**, algo de Freud e de Lacan, e de alguns de seus comentadores, e assim tornar mais clara essa transposição desse frágil limite, esse desencadeamento que pode acontecer, inclusive, a partir de uma intervenção do psicanalista. Como observa Antonio Quinet,

> *tomar a palavra, fazer uso dela é algo que já evoca o Outro, lugar onde se constitui o sujeito (je) que fala com aquele que ouve. A dimensão de alteridade aparece a quem está falando e, nesse sentido, a situação analítica, que é uma forma de tomar a palavra, pode ser o desencadeador de uma psicose* **6**.

Gérard Miller em *¿Como se analiza hoy?*, pergunta e responde: ¿A partir de que pode então operar o analista? A partir do Nome-do-Pai? Nada é menos seguro, porque o encontro de Um-pai intervém classicamente nos desencadeamentos da psicose... **7**

II -A transposição do limite

No livro 3, *As psicoses* (1955/1956), Lacan se pergunta:

> *A partir de que momento vamos decidir que o sujeito transpôs os limites, que ele está no delírio?". (...) Como situar o limite entre esse momento de confusão [de Schreber] e aquele em que seu delírio terminou por construir que ele era efetivamente uma mulher, e não qualquer uma, a mulher divina, ou mais exatamente a prometida de Deus?* **8**.

Estará aí, se pergunta Lacan, "algo que basta para situar a entrada na psicose? Certamente que não"**9**, responde. O momento do delírio, afirma Lacan, acontece a partir da iniciativa vinda do Outro e é fundada em uma atividade subjetiva. "*O Outro quer* isso, e ele quer sobretudo que se saiba disso, ele quer significar"10. O Dr. Flechsig, "no caso de Schreber, ou o Deus de tal modo capaz de seduzir que põe em perigo a "ordem do mundo" 11. Lacan articulou o desencadeamento da psicose no encontro com um objeto como o paterno na entrada do Édipo que, na psicose, aponta Luiz Carlos Drummond, vai funcionar como o Outro absoluto, (não barrado) cuja voz, cuja palavra, trará como efeito a submissão a um Super-Eu tirânico.

Schreber tinha o ar de ter o seu papel de homem, de ser alguém. Mas era subjugado à imagem do grande Outro, à imagem de Deus Pai, como seu pai procurou "construí-lo". E a função de pai é tão exaltada em Schreber – embora sempre faltando em sua função simbólica - que é preciso Deus

> *para que o delírio chegue a seu ponto de acabamento, de equilíbrio. A prevalência, em toda a evolução da psicose de Schreber, das personagens paternas que se substituem umas às outras, e vão sempre crescendo e se envolvendo umas às outras até se identificarem com o próprio Pai Divino, com a divindade marcada pela ênfase propriamente paterna, é inegável, inabalável*12.

Personagens como o pai - o médico ortopedista Daniel (nome dele e do irmão mais velho, Daniel Gustav, que suicidou aos 38 anos, logo depois de nomeado conselheiro de um tribunal) Gottlieb (Gott=Deus, lieb=amado) Moritz Schreber; o seu médico, Paul Emil Theodor (Theo=Deus, dor=adorado) Flechsig; o Rei da Saxônia; o Ministro da Justiça da Saxônia; os juízes mais velhos e experientes do que ele e cujos atos ele iria presidir.

E, antes do desencadeamento, ele parecia um homem como pareciam Pais esses personagens que passaram por sua vida. Era uma pessoa com vastíssima cultura, que sabia grego, latim, italiano e francês (*a língua dos outros*) e que conhecia história, ciências naturais e literatura clássica (*conhecimentos vividos e produzidos por outros*), além de ser excelente pianista (*executando músicas que não eram de sua autoria*) e ter profundos conhecimentos jurídicos (*da lei aprovada pelos Outros e que ele como juiz devia cumprir rigorosamente, sem obedecer a critérios pessoais de decisão, pois uma das normas fundamentais do Direito é a impessoalidade*). Conhecimentos jurídicos que lhe permitiram preparar o próprio recurso, que resultou em sua saída do hospício. Ele era, ainda, um homem criado segundo os mais rigorosos princípios impostos por seu pai: "Poucas pessoas cresceram com princípios morais tão rigorosos como eu e poucas (...) se impuseram, ao longo de toda a sua vida, tanta contenção de acordo com esses princípios, principalmente no que se refere à vida sexual", escreveu Daniel Schreber em suas *Memórias (sua única obra pessoal e não mais dos outros).*

A primeira crise de Daniel Paul Schreber se deu quando, em 28 de outubro de 1884, concorreu às eleições parlamentares pelo Partido Nacional *Liberal* e sofreu fragorosa derrota. Ele não conseguiu perlaborar a perda no simbólico, foi internado e tentou o suicídio. A segunda aconteceu em junho de 1893, após receber a visita do Ministro da Justiça da Saxônia que comunicou sua nomeação, pelo Rei, para Juiz-Presidente vitalício da Corte de Apelação de Dresden, cargo que não podia ser solicitado e cuja recusa implicaria delito de lesa-majestade. Empossado, Schreber não suportou assumir uma função tomada por ele como de grande Outro. E a função não era de grande Outro no real, mas ele a tomou assim, em seu imaginário. O psicótico não "sabe" como responder quando é chamado a ocupar um lugar no campo simbólico (campo do Outro). Nesse momento, ele "desfalece".

Segundo Rosa Maria Calvet i Romaní 13, o desencadeamento, o encontro com um significante no real, frente ao qual o psicótico não tem resposta, produz um esvaziamento completo das significações. Das significações que anteriormente o sustentavam e o faziam parecer um homem. Era como se fosse um homem. E quando há a foraclusão do Nome-do-Pai, o Outro não se submete à organização imposta pela Lei do Pai e permanece como o lugar desregrado de uma vontade que submete o indivíduo aos caprichos

de um gozo contra o qual ele não tem como levantar nenhuma barreira ou oposição. Decorre daí que quando o indivíduo, em certas circunstâncias de sua vida, é chamado a responder por um lugar puramente simbólico, apoiando-se na função paterna (encontros sexuais, envolvimento do nome em relações socializadas, serviço militar, noivado, casamento, etc.), ele não se vê capacitado para enfrentá-lo, já que só encontra o vazio ao invocar o Nome-do-Pai. "Há aí uma dissolução dos suportes fálico-imaginários do Sujeito e a possibilidade do desencadeamento clínico de um surto psicótico" 14, escreveu Luiz Carlos Drummond.

III - O empuxo-à-Mulher

a) Este termo Lacan o inventou (1972) ao comentar as fórmulas de sexuação no *L´Étourdit*, mas já vinha tratando da questão anteriormente. E em "De uma questão preliminar*..."* (de 1957/1958) encontra-se esta expressão: "Como podemos perceber, ao observar que não é por estar foracluído do pênis, mas por ter que ser o falo, que o paciente estará fadado a se tornar uma mulher" 15. Schreber, fadado a se tornar mulher, indica uma posição que torna impossível uma escolha qualquer do sexo pelo psicótico. O "fadado a" barra toda escolha possível, segundo Serge Dziomba16. E a posição de Lacan, considerando como necessária a inclinação para a feminização na psicose, levanta o problema da escolha da sexuação, tese lacaniana central. Para ele, há escolha para o sujeito colocar-se do lado homem ou do lado mulher, independentemente do seu sexo anatômico ou/e de seu estado civil: aí está claramente posta a liberdade do sujeito. Ora, a inclinação para a feminização, o *empuxo-à-Mulher*, marca, ao contrário, uma obrigação, uma necessidade forçada quanto à sexuação do sujeito, quanto à sua identificação sexual. O que Lacan indica é que não há escolha possível da sexuação na psicose. E por não conseguir o psicótico ascender ao significante que lhe permitiria colocar-se como homem na repartição dos sexos e por dever ser o falo, ele é levado a situar-se do lado mulher. O psicótico não tem, pois, escolha possível de seu sexo, ao contrário do neurótico. E a foraclusão do Nome-do-Pai limita estruturalmente a escolha do ser sexuado. Há uma forçação ao *empuxo-à-Mulher*, independentemente da posição subjetiva do psicótico. Assim, o *empuxo-à-Mulher* é um efeito de estrutura, efeito de uma escolha prévia, a da foraclusão do Nome-do-Pai.

Se o *empuxo* se refere, escreve Serge Dziomba, ao *sujeito* e à sua sexuação, sendo a escolha do sexo forçada, a *homossexualidade* concerne ao *objeto* e, especialmente, à escolha do objeto. E as noções de escolha do objeto e de escolha de sexuação são distintas. Pois se o *empuxo* é uma forçação estrutural para o psicótico, uma inclinação em direção à-mulher não conduz necessariamente a uma escolha do objeto homossexual. E é a psicose, quer dizer, a foraclusão do Nome-do-Pai que regula a escolha da identificação sexual do lado mulher. Mas isto não diz nada quanto à posição do psicótico, concernente à escolha do objeto. Não há, pois, vinculação na psicose entre *empuxo-à-Mulher* e homossexualidade; a escolha do objeto permanece aberta. E para Freud, prossegue Serge Dziomba, existe uma oposição fundamental entre a homossexualidade do sujeito perverso ou neurótico e a do psicótico. O homossexual não psicótico vai procurar o seu objeto do lado do mesmo sexo, do mesmo lado sexual. E a escolha do objeto se baseia em um objeto semelhante no nível do seu sexo. A homossexualidade masculina, não psicótica, se inscreve, pois, nas fórmulas de sexuação – formalizadas por Lacan – do lado homem, enquanto que o *empuxo-à-Mulher* como inclinação em direção à mulher estruturalmente obrigada, se inscreve do lado mulher. A castração permite diferenciar e situar a homossexualidade a partir do processo de diferenciação dos sexos.

b) É a partir do caso do presidente Schreber, destaca Pierre Skriabine 17, que Jacques Lacan demonstra que a homossexualidade, longe de ser determinante da psicose, segundo as teorias que tentam explicar a paranóia pela repressão de uma pulsão homossexual, é, ao contrário, um sistema articulado no próprio processo da psicose. Invoque-se, a este respeito, os dois elementos capitais do delírio de Schreber, sua transformação em mulher e sua posição preferencial diante de Deus, nestas duas formulações: *como seria bom ser uma mulher copulando* e *ser a mulher de Deus*. A identificação pela qual o sujeito assumiu o desejo de sua mãe, diz Lacan, está no fundamento da psicose: por não poder ser o falo que falta à mãe, resta-lhe a solução de ser a mulher que falta aos homens. É isto que está na origem de sua tentativa de eviração, de emasculação, desde que a transformação do sujeito em mulher implica que, para poder ser o falo, é preciso renunciar a tê-lo: o que Schreber traduz no imaginário por "não poder mais possuir pênis".

Freud e Lacan, enfatiza Pierre Skriabine, mostram em particular a satisfação, surgida das práticas transexualistas, que leva Daniel Paul Schreber a contemplar, vestido de mulher, sua imagem no espelho, e a dimensão do gozo ligado à cópula divina, nos termos de uma voluptuosidade de alma, de beatitude, que o conduzem, por uma transformação espiritual, a tornar-se digno da fecundação divina. Nesta figura de

Deus que goza dele se evoca o gozo do Outro que lhe é imposto, que é um gozo não fálico ligado a uma falta da castração. É este efeito diante do chamado do gozo sem limite que Lacan chamou de *empuxo-à-Mulher*, estritamente ligado à falta da função fálica. E o *empuxo*, na psicose, poderia ser considerado como uma tentativa de encontrar um limite, quer dizer, funcionar como uma forma de suplência estabilizadora, como se verifica na extraordinária história de Auguste Comte 18.

Em Schreber a suplência estabilizadora funcionou até 1907, depois que ele novamente foi chamado a assumir a paternidade e a autoridade através da adoção de uma filha de 13 anos por sua mulher, que já tivera seis abortos espontâneos (a paternidade de Schreber abortou repetidamente). Além disso, nessa época ocorreram a morte da mãe, o derrame cerebral da esposa e o pedido de representantes das Associações Schreber para que ele reconhecesse sua legitimidade para aplicar os métodos "pedagógicos" de seu pai. Aconteceu, então, a terceira e última crise que o manteve internado até a morte, em 1914.

IV - A Mulher, encarnação de um gozo infinito

"Sem dúvida", escreve Jacques Lacan, "a adivinhação do inconsciente adverte o sujeito, desde muito cedo, de que, na impossibilidade de ser o falo que falta à mãe, resta-lhe a solução de ser a mulher que falta aos homens" 19 ou, ainda mais, ser a Mulher de Deus. E a foraclusão do Nome-do-Pai tem como efeito fazer existir A Mulher, a encarnação de um gozo infinito. Uma Mulher completa, não marcada pela castração. Acontece aí a Mulher como necessidade de feminização ligada à estrutura psicótica: é um sintoma próprio do processo psicótico do *empuxo-à-Mulher*.

Em Sigmund Freud observa-se um movimento forte na direção da homossexualidade na psicose. Em 1911 ele expõe, a propósito de Schreber, sua teoria da homossexualidade como causa da paranóia, que Lacan criticará (1957/1958) em "De uma questão preliminar...", substituindo-a por uma causalidade articulada ao significante, a foraclusão do Nome-do-Pai. Para Jacques Lacan, a direção na psicose é para um gozo transexual, de transformação em mulher, não se tratando de homossexualidade, mas de *empuxo-à-Mulher.* Para Lacan, aponta Antônio Beneti (Instituto Raul Soares, 3/5/2000), o *empuxo* é um movimento espontâneo natural na paranóia, de passagem à Mulher, de *empuxo-à-Mulher,* embora possam acontecer passagens ao ato homossexual.

V - O dever ético e o desejo do analista

A distinção entre homossexualidade e empuxo-à-Mulher é ponto fundamental, pois, para a direção do tratamento psicanalítico, conduzido por analista cônscio de seu dever ético de não ceder frente à psicose. É ponto fundamental que deve ser levado sempre em conta, tendo em vista a distinção entre neurose e psicose e um provável desencadeamento da psicose. Sinais de *empuxo-à-Mulher* podem indicar a possibilidade de desencadeamento provocado pelo analista, se ele se colocar na posição de grande Outro; se não se colocar como *semblant* de objeto causa de desejo, de objeto pequeno *a*, mas, ao contrário, como portador de um significante imperativo ao qual o analisando deva se submeter.

E o desejo do analista deve ir na direção do tratamento a partir de sua posição de agente, *semblant* de objeto *a*, para que o analisando descubra, ele próprio, pelo seu dizer, pelo seu associar, pela obediência à regra fundamental, o que fazer com a verdade surgida do saber de seu inconsciente e possa produzir sua particularidade, seu estilo. Como se percebe, a partir do discurso do analista, este, como agente do discurso *(a)* que domina esse laço social, ao conferir o tom e a característica primordial, apoiado na verdade do saber do inconsciente *(S2)*, verdade que sustenta esse laço social e é ao mesmo tempo escondida, vai ao outro barrado *($),* a quem esse discurso se dirige ou se submete, para produzir um (S1), com sua diferença e sua maestria:

a ----> $
S2 // S1

O analista deve, pois, guiar-se pelas capacidades do paciente, o que não retira a sua responsabilidade na condução do tratamento, como indica Sigmund Freud em "Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise" 20.

E essa responsabilidade é ainda mais complexa na psicose, diante da qual o analista não deve mais apenas fazer o papel de testemunha/secretário do psicótico, mas ser ativo, intervir como companheiro na construção de espaços possíveis ao paciente e que lhe permitam entrar em uma suplência estabilizadora ou se manter na suplência que o estabiliza. Mas não como um grande Outro, cuja voz seria seguida pelo paciente. Fazer-se destinatário dos sinais, e não necessariamente do sentido, para dar ênfase às soluções encontradas pelos sujeitos em outras produções que não a da metáfora delirante, geralmente pouco estabilizadora e precária em seus recursos para apoiar um laço social. Como nos exemplos clássicos de possíveis suplências estabilizadoras: na pintura, Dalí; na dança, Nijinski; na literatura, James Joyce; e um menos "falado" e aparentemente "bem-sucedido", o francês Auguste Comte, que fundou a sua Igreja positivista a partir de uma construção delirante...

Esta é, pois, sem dúvida, *uma questão preliminar a todo tratamento*...

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS:

1. ESTE trabalho foi apresentado na Jornada do Aleph – Psicanálise – Trasmissão (Belo Horizonte, dezembro, 2000), com o título de *A Mulher de Deus* e com esta denominação, com alterações, na *Jornada da Letra Freudiana (Rio de Janeiro, 2001)*

2. LACAN, J. *O seminário, livro 3: as psicoses.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 24.

3. QUINET, A. *Teoria e clínica da psicose.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977, p. 24

4. ALVARENGA, E. "Fenômenos elementares da psicose", in *A psicologia da psicose:uma questão de lingugem?* Belo Horizonte, 1993. Publicação da Residência de Psiquiatria do Instituto Raul Soares.

5. SCHREBER, D. P. *Memórias de um doente dos nervos. Trad. Marilena Carone.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

6. QUINET, A. *Teoria e clínica da psicose. Idem, p. 21.*

7. MILLER, G. *¿Como se analiza hoy?* Buenos Aires: Manantial, 1984, p. 213.

8. LACAN, J. *O seminário, livro 3: as psicoses.* Idem, p. 219.

9. Idem, ibid.

10. Idem, p. 220.

11. Idem, p. 221.

12. Idem, p. 353.

13. CALVET Y ROMANÍ, R.M. "Metáfora delirante", in ALEMÁN, J. et al, *Metáfora y delirio*. Madrid: Eolia-Dor, 1993.

14. DRUMMOND, L.C. Comentários a este texto. Belo Horizonte, novembro 2000.

15. LACAN, J. "De uma questão preliminar..." *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 571.

16. DIZIOMBA, S. "Homosexualité masculine et pousse-à-la-femme" in *La Lettre Mensuelle*, Paris, n. 92, p. 24-27,1992.

17. SKRIABINE, P. "Le pousse-à-la-femme et la jouissance" in *La Lettre Mensuelle*, Paris, n. 140, p. 18-19, 1996.

18. KOFMAN, S. *Le devenir-femme d' A. Comte.* Paris: Aubier-Flammarion, 1978, *apud* MALEVAL, Jean-Claude, in "Varietés cliniques du pousse-à-la-femme", *Cahier* (ACF-VLB), Paris, n.6, p. 56-68, 1996. Maleval cita Sarah Kofman ao relatar uma metáfo ra delirante, uma suplência estabilizadora que "deu certo", a do filósofo Auguste Comte, autor intelectual do lema Ordem e Progresso contido em nossa bandeira: "Depois da morte de Clotilde de Vaux, o fundador do positivismo a incorporou, identificando-a com A Mulher, pois para ele ela reunia em si a filha, a esposa e a mãe. Ele passou a ser, ser ao mesmo tempo, mulher e homem para se tornar o "venerado Grande pastor" da religião positivista, criada por ele com santos e clérigos. E seus últimos dezenove anos de vida foram dominados pela incorporação de um princípio feminino na sua filosofia e no seu pensamento, embora sem repercussão sobre a imagem do corpo".

19. LACAN, J. "De uma questão preliminar..." *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 572.

20. FREUD, S. "Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise". *Obras completas.* Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XII, p. 149-159

Presentaciones de Libros

Anatomía de la tercera persona
De Guy Le Gauffey

Graciela Graham

La intención de mi participación hoy, que será breve, es presentar el libro de Guy le Gaufey, "***Anatomía de la tercera persona***", en nombre de edelp que es la editorial de la *école lacaninenne de psychanalyse*. Y tenemos el gusto de hacerlo de la manera en que al comité de edelp le parece, o nos va pareciendo en los últimos tiempos, luego de algunos ensayos y pruebas la manera mas adecuada. Por un lado con la presencia del autor. Y por otro con la realización de un trabajo efectivo de debate e interlocución con el texto. Cosa que está llevando a cabo estas jornadas que realiza Opacidades, nueva revista de nuestra escuela editada en Buenos Aires, cuya aparición saludamos calurosamente.

Es el tercer libro de Guy le Gaufey que editamos y éste lo hemos hecho en coedición con Epeele editorial de la escuela en México.

Este libro es de una actualidad diría casi urgente, lo era en el momento de su aparición en Francia en 1998, pero por esas paradojas de lo escrito adquiere según mi entender una actualidad más actual si la expresión quisiera decir algo, con los últimos acontecimientos que sacuden a la comunidad analítica toda. Y respecto de la Argentina ante los movimientos de algunas instituciones que a través de la famosa carta a la legislatura, solicitaron el reconocimiento del estado al psicoanálisis como perteneciente a la salud mental.

Hecho extraño ¿no? Si acordamos con la tesis de Guy que recorre todo el libro. Que yo podría expresar así, citándolo. "La relación del analista y del estado es de una estricta exterioridad". La palabra estricta no deja dudas.

La pregunta que se me presenta en este caso, esa exterioridad estricta de la que habla Guy le Gaufey, ¿no se cumple tambien para el psicoanálisis y la salud mental? Entonces la carta a la legislatura, de algunas instituciones, (por suerte solo algunas), conlleva bastantes problemas, el reconocimiento del estado, el titulo de grado y la inclusión en el campo (si es que constituye campo) de la salud mental. Otra vez, como dije en otro lado ¿se cayeron del campo freudiano?

Hay al menos una excepción a esa regla que marca Guy cito "Porque están todos de acuerdo sin tener que consultarse los analistas de las más distintas posiciones cuando se trata de su relación con el estado? La respuesta es a causa de la transferencia". Y esta es la tesis central de la obra. Entonces si ni es el estado el que autoriza el que fiscaliza y vigila el ejercicio correcto, incluso ético del psicoanálisis, si el psicoanálisis no es una profesión. Quién autoriza al psicoanalista?. Bueno y aquí nos encontramos con la famosa frase de Lacan, "el analista no se autoriza más que por el mismo" y algunos otros, recuerdan algunos para tranquilizarse y tranquilizar a los otros.

Ni el estado ni el psicoanálisis pueden dirigirse a un tercero para legalizarse por eso se ignoran dice Guy.

Si ustedes leen con detenimiento la ley de salud mental que salió promulgada por la legislatura, verán que una vez más esta estricta exclusión antes citada se cumple. El estado excluye ignora en forma absoluta al psicoanálisis y al psicoanalista y se dedica a legislar sobre lo que debe legislar, sobre la salud mental, puesto que eso es lo que se proponía la ley.

En ese punto el estado no equivoca el lugar de su competencia.

Pero como es a causa de la transferencia Guy como nos tiene ya acostumbrados, digo bien acostumbrados realiza una extenso estudio, si cabe la palabra de la transferencia. Parece una obviedad, si se trata de psicoanálisis debe tratarse de la transferencia. Pero eso que debería ser una obviedad no lo es, parece que no es tan obvio. En la carta a la legislatura, no figura una sola vez la palabra transferencia y estamos habituados a leer textos psicoanalíticos, incluso algunos que pretenden estar situados sobre su práctica o sobre lo que llamamos psicoanálisis en intención, donde abundan las referencias psicopatologicas y la transferencia no figura.

Se hizo en Buenos Aires un coloquio que se llamo "Los giros de la transferencia", si fuera cierto que son necesarias dos vueltas dos giros para producir algo, quizás podríamos esperar que el acontecimiento de la aparición de este libro que hoy presentamos y estas jornadas fueran la segunda vuelta. Lo sabremos apres-coup.

Pero tambien entonces, podemos entender la lógica de la carta a la legislatura, si no es la transferencia lo que esta en el lugar de la causa, (explicar) digo para estas instituciones, entonces la estricta exclusión no se cumple para ellas, pero si para el estado.

En la vía de mostrar esta exclusión del tercero que podría autorizar, tanto al psicoanalista como al estado, el autor nos lleva de la mano por la historia de ese estado, desde las dos personas del rey, pasando por Hobbes y su persona ficticia, la historia de la representación, hasta llegar al estado moderno. Se podría estar o no de acuerdo con algunas de sus conclusiones desde el punto de vista político, sobre todo sobre sus conclusiones respecto a porque el terror, porque si bien es cierto que " el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes" es decir vivimos en una democracia representativa, por estos lados eso trae a veces algunos problemas. Pero eso es otra historia. Sí, justamente otra historia la de América. Como tambien es otra lengua.

Entonces un detalle que quiero marcar como editora y que quizás sea un error no tenido en cuenta, salvo en la contratapa del libro, en el apartado "triplicidad de la tercera persona". Se trata de la personacion, estaría la tercera persona que puede decir yo o él, el ejemplo es "él me dijo que él vendría" y aquella que se llama neutra, "tácita", agrega el traductor, como en "llueve" traducción de "il pleut", bueno aquí hay un error. El verbo llueve es lo que se llama un verbo impersonal, solo se conjuga en tercera persona y su sujeto no es tácito es inexistente. El sujeto es tácito en español justamente cuando puede decir yo o él, recuerdan la regla que nos enseñaban en el colegio, para averiguar el sujeto de una oración la pregunta era Quien realiza la acción?

En el caso de llueve no hay respuesta, el sujeto no es tácito, ni es neutro: es inexistente. Y el verbo es impersonal.

Hago esta aclaración, que marca una falta en esta edición, no por el hecho de reconocer nuestros errores. Si no para mostrarles, que como Guy señala muy bien, conviene ser cuidadoso en el pasaje de lenguas y parece que los analistas nunca estamos del todo advertidos de la enormidad que se juega en ese pasaje, digo de lo que no pasa en ese pasaje. Y si la invención de la persona ficticia Hobbiana, tiene consecuencias casi gramaticales dice Guy que convienen despejar, en el terreno de la personacion, quizás este detalle no sea tan descuidable. Ya sabemos todos los ríos de tinta que se vertieron por estos lados, a propósito de la tercera persona, el "luí", del francés, tambien inexistente en español y para seguir con la gramática, el futuro anterior. Que tambien es un lío para nuestra lengua. Entonces me apropio de una frase de Juan Carlos Piegari en el artículo que publica opacidades, frase que es respuesta a una pregunta, "no tan mecánico". No tan mecánico tampoco en la traducción.

Será que estos detalles gramaticales que intento marcar, tienen alguna incidencia en la autorización, ¿será que algo de la representación es tocado en estas diferentes formas en las dos lenguas? Si me dejan delirar un poco, ¿tendrá algo que ver la lengua en algunos hechos políticos de este lado del mar, tendrá algo que ver con eso la carta a la legislatura? Quizás no, pero en todo caso el libro de Guy le Gaufey es a mi entender una cita imprescindible para dilucidarlo.

Nos muestra además todo el tiempo en su escritura, y en particular en "Anatomía de la tercera persona" que ni es tan mecánico, ni tampoco se trata de hechos de aparición fulgurante enceguecedores y repentinos.

Tanto en el psicoanálisis, es decir en la transferencia, como en la constitución del estado. Es un ejemplo de método esto que hace Guy le Gaufey, el de mantenerse siempre en ese difícil borde, ese borde que yo llamo: "El psicoanálisis no cesa de no ser una ciencia".

Mantenerse en ese difícil borde lo hace pertenecer sin vacilación, no a sí mismo, sino a un campo el freudiano.

Bueno solo me queda invitarlos a leer el libro, para los que todavía no lo hicieron, agradecerle a Guy el habernos confiado una vez mas su publicación y a Opacidades la posibilidad de estas jornadas.

*Ver también **reportaje a Guy Le Gaufey** en este mismo número de Acheronta*

Freud e a judeidade
A vocação do exilio

Betty Fuks

(Este texto es el capítulo "Introducción" del libro homónimo)
*(Ver también la "**presentación de Marco Antonio Coutinho Jorge**")*

"O exílio foi, talvez, a primeira questão,
pois o exílio foi primeira palavra – o
antes-do-exílio é o antes-da-palavra."
(Edmond. Jabès)

Meu projeto inicial para tentar responder à espinhosa e recorrente questão sobre as marcas da cultura judaica na psicanálise começou a tomar corpo quando escolhi o curso de doutoramento em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da UFRJ para concluir meus estudos de pós-graduação. Tal escolha prendeu-se ao fato de que o programa transdisciplinar desta escola tem como norma assegurar uma permanente troca interdisciplinar, fluente e fecunda, entre as várias expressões mais significativas do pensamento clássico e contemporâneo. Minha intuição era de que esta modalidade de ensino enriqueceria os caminhos sempre sinuosos que devemos percorrer quando o desejo nos leva a buscar palavras para falar sobre alguma coisa ainda por demais obscura e confusa.

Comecei por um caminho oblíquo, indireto, e, num primeiro momento, talvez empolgada pelo fascínio especular exercido pela leitura de vários autores que se debruçaram sobre o tema, busquei articular judaísmo e psicanálise pelo método de comparação identitária entre a cultura judaica e a descoberta freudiana. Aos poucos me vi aprisionada e consumida por uma imensa exegese que ia construindo a partir de meus próprios preconceitos e de tudo que já se disse sobre o tema. Para fugir a repetição do mesmo, foi preciso mudar radicalmente o rumo e correr o risco de ficar face à face com o desconhecido: ousar introduzir interrogações admitindo como são mais largas as fronteiras deste objeto multiforme que se chama judaísmo. Dediquei-me, então, a pensar de que forma Freud esteve próximo dele e o que pode isto ter trazido à prática clínica que inventou, onde a alteridade desfaz os jogos de espelhos para que o sujeito aproprie-se de sua própria verdade.

O esforço de conservar-me fiel à radicalidade da psicanálise, de escutar o sujeito e a cultura levou-me, por fim, àquilo que penso ter sido a única via possível de acesso à minha hipótese inicial: uma arqueologia1 da cultura do judaísmo na psicanálise só pode aparecer quando e no que esta cultura tenha sido transformada pelo próprio Freud, ao melhor estilo goethiano, segundo a máxima do poeta citada por Freud em Totem e tabu: "Aquilo que herdastes de teus pais, conquista-o, para fazê-lo teu".2 Assim pus-me a tecer sem tréguas algumas respostas contingênciais ao que, no só depois (*nachtraglich)*, descobri ter sido o cerne de minha hipótese: o *devir-judeu* de Freud, aquilo que se diferencia radicalmente de sua condição de judeu, pois trata-se menos do acaso passado de seu nascimento do que do futuro daquilo que se esfoçou para moldar, como o escritor e o poeta à espera do livro e do poema, ou seja, a psicanálise enquanto prática do não-idêntico, prática da desidentificação e prática do desejo de diferença. Caso se aceitem como verdadeiras as conclusões desse trabalho, pode-se afirmar que pensar de que modo Freud exerceu sua judeidade3 - categoria que esta presente e é discutida ao longo deste livro -, arranca a psicanálise à mistificação de se lhe atribuir uma origem judaica e demonstra a contingência que levou um judeu sem Deus, como o próprio Freud se designava, a criar a psicanálise e a sustentar o seu porvir.

Todos os capítulos partem rigorosamente dos pronunciamentos de Freud sobre o judaísmo e sobre sua experiência cultural e afetiva como judeu, tanto nos livros e artigos que publicou, como em sua correspondência pessoal. E creio poder dizer que fui instigada a ingressar no estudo e na reflexão que resultaram na escrita deste texto por duas observações de Freud que envolvem significativamente a circunstância de ter sido ele judeu: a afirmação sobre a influência da absorção precoce da história bíblica em sua formação intelectual e o reconhecimento de que o fato de pertencer à minoria judaica e ter apreendido com isso a resistir no isolamento revelou-se extremamente positivo e fortalecedor em sua luta contra as resistências, internas e externas, à psicanálise. De certo modo, acabei podendo ver o vínculo entre estas duas observações de Freud, que serviram de farol para a minha escrita, a qual relê e reinterpreta uma com a ajuda da outra, repetidas vezes nos capítulos a seguir.

É comumente admitido que a psicanálise trouxe uma contribuição decisiva, ainda que tão contestada, para desenvolver o empenho crítico contra toda a forma de preconceito, bem como se reconhece que justamente a marginalidade social, cultural e pesssoalmente sentida por Freud, enquanto judeu vienense da diáspora - que viveu e produziu nas circunstâncias especiais de tempo e espaço da virada do século em Viena -, mostrou-se fundamental para a constituição da prática e da teoria analítica. Mas a experiência cultural inscrita no percurso da vida e da produção do descobridor do método psicanalítico não foi apenas uma marca histórica que ele tenha recebido passivamente. Contam muito a repercussão íntima e a resposta transformadora que facultaram-lhe resolver progressivamente a constituição da própria judeidade e traçar as estratégias de combate e tolerância às resistências à psicanálise.

No discurso da cultura da época de 1900, quando Freud escreveu a obra que considerou inaugural da psicanálise, *A interpretação dos sonhos*, a categoria de judeu era um dos fantasmas da maioria em relação ao outro, o que fazia com que cada judeu acabasse por se sentir como vítima e herói do processo de modernização política que tivera início no Iluminismo e do qual a emancipação dos judeus foi um aspecto. O caminho que encontrei para colher o que depois se transformou no primeiro capítulo desse trabalho, "Estratégias singulares de resistência", foi o de pesquisar de que forma Freud recebeu a transmissão do judaísmo, que fatores de um movimento cultural e social poderiam ter incidido em sua formação, e como Freud foi particularizando, subjetivando esta herança da qual, em tempo algum, quis abrir mão. Essa vivência de judeidade corria paralela à sua experiência para atender e tratar o que é excluído, o que se guarda no recôndito da alma. A invenção de um modo próprio de exercer o judaísmo, que traduz uma novidade até mesmo para os próprios judeus, e de resistir às resistências do Ocidente ao judeu exigiu de Freud as mesmas forças que precisava mobilizar contra a resistência dos pacientes ao tratamento por ele proposto, bem como à resistência da cultura iluminista e da ciência positivista, que recusavam suas descobertas.

Uma revisão bibliográfica, no segundo capítulo, "Lendo Freud, a psicanálise e o judaísmo", foi necessária para buscar uma metodologia de trabalho que me ajudasse a permanecer fiel à letra de Freud e à minha escuta analítica. Os vícios de psicobiografar Freud, de judaizar a psicanálise e de psicanalisar o judaísmo - tão correntes na literatura psicanalítica, nos volumes dedicados à história da psicanálise e nas biografias de Freud - foram talvez a maior tentação por que passei até poder escolher ler Freud com Freud, isto é, procurar apenas ler suas letras e acatar seus silêncios. Alguns autores serviram de guia e referência para um percurso que me obrigava a repensar, a um só tempo, na mesma aventura, minha própria judeidade e meu lugar de analista, que precisa prestar-se a ser reinventado a cada escuta, a cada interrupção abrupta do tratamento, a cada final de análise, vez que a psicanálise enquanto ciência do particular exige o compromisso do analista com a criação e com a singularidade.

Entre os textos que me seguiram nesse percurso, destacam-se os trabalhos de Emmanuel Lévinas, que reúnem um extraordinário equilíbrio entre o universo do discurso da filosofia ocidental e a especificidade da ética judaica de abertura ao Outro. O pensamento desse filósofo orientou-me na leitura dos textos sobre judaísmo através dos quais busquei entender os significantes judaicos que Freud disse que o marcaram, assim como norteou de um modo geral todas as aproximações e separações que construí entre psicanálise e judaísmo. Os trabalhos do historiador Yossef Hayim Yerushalmi influenciaram de maneira decisiva o curso seguido no presente estudo. Além de ter eu me inspirado em suas contribuições sobre a singularidade da historiografia judaica, revelaram-se de grande valia para esta tese a tradução e a análise que ele faz da dedicatória, escrita em hebraico por Jakob Freud para seu filho na Bíblia de sua família - uma vez que qualquer esforço para compreender a experiência cultural judaica de Freud e os possíveis efeitos desta sobre a psicanálise não dispensa recorrer ao Livro dos livros.

Isso fez com que eu acabasse por desembocar forçosamente na relação do judeu com a escrita, o que me moveu em direção ao pensamento do filósofo Jacques Derrida, para o qual os desconfortos hebraicos seculares da repetição do exílio e do nomadismo são o próprio movimento da escrita. Toda a prática de desconstrução de textos pela leitura crítica deste filósofo foi de grande importância para a elaboração das questões aqui levantadas, especialmente quando se tratou de pensar o modo como o povo judeu produz uma memória e a função da memória no processo psicanalítico.

No retorno a Freud proposto por Jacques Lacan - que implicou percorrer criticamente não apenas os desvios que se havia impresso à teoria freudiana, mas também, e principalmente, a revisão radical do lugar do analista -, pude encontrar indicações inestimáveis para a construção deste trabalho. Os diversos apontamentos que Lacan fez em alguns de seus seminários sobre a presença de traços da tradição da

leitura e da escritura hebraicas na psicanálise foram alguns dos atalhos que percorri para escutar os ecos da modalidade de interpretação dos textos sagrados dos judeus que ressoam na lógica da interpretação psicanalítica.

Quando Freud reconhece que a leitura precoce da Bíblia o marcara profundamente, decerto abre a possibilidade para que se possa pensar a interveniência de uma outra lógica, que não greco-latina, em seu pensamento. Foi dentro deste contexto e atenta ao fato de que, no Antigo Testamento, está o ponto de partida da ética, da estética, da religião e da política do povo judeu que mergulhei na construção freudiana de *Moisés e o monoteísmo* (1939). Neste terceiro capítulo, "O exílio e o estranho", atravessei alguns textos bíblicos nos quais a eleição do povo judeu pela estranheza destaca-se pela busca da diferença no que lhe é exterior e pela fé inabalável no Incognoscível. A precedência do nomadismo e da errância sobre a sedentarização na história do povo judeu, a valorização do estrangeiro inscrita no Livro dos livros serviram-me de guia na leitura do *Moisés e o monoteísmo*. Fazer do profeta maior do judaísmo um estrangeiro, um egípcio e não um hebreu, tema central do texto de 1939, está, na realidade, perfeitamente de acordo com o *ethos* bíblico: Abraão, o patriarca do povo judeu, a moabita Ruth, matriarca da realeza judaica, e Jacó, o que combate face a face com o Desconhecido, com o anjo de um Deus Estrangeiro, traduzem a exigência de estrangeiridade (*étrangeté*) e de encontro com a exterioridade dos velhos escribas hebreus. Essa exigência é também a de Freud, quando fala da impossibilidade de definir sua identidade judaica, e de outros, que lêem no judeu um dos nomes do não-idêntico. Depois de atravessar *Moisés e o monoteísmo*, onde Freud, valendo-se da metáfora bíblica, faz uma reflexão profunda sobre os destinos da psicanálise e as possibilidades de sua sustentação na cultura, parece legítimo pretender que este escrito manifesta a exigência freudiana de que o analista, possa tornar possível, em seu ofício impossível, o exílio necessário que cada paciente experimenta como condição do advento de sua palavra.

O texto bíblico não apenas consigna ao homem estrangeiro uma importância capital, como encerra a singularidade da estranha e assombrosa idéia de um Deus feito de nada, pura ausência: sem nome nem rosto, sem imagem nem essência. A transcendência absoluta de YHVH, designada pela palavra *Kadosh* - que significa ao mesmo tempo santo e separado - é absolutamente conforme à estranheza do povo judeu, assim como o tempo do homem hebreu, que é sempre o do devir, está também de acordo com um Deus que se apresenta no tempo futuro: "Eu serei o que serei" (Êxodo: 3,13-14). A concepção de Deus no judaísmo é a de uma presença que define-se pela ausência radical e absoluta. A doutrina mosaica é a expressão de um fosso radical que se abriu entre o homem e a divindade, onde a palavra se faz o fio infindável que tece a narrativa sobre o vazio que insiste entre Deus e os homens e entre o homem e o homem. Esta concepção de Deus como ausência é o ponto de partida para se compreender como se dá a formação da alteridade para os judeus. Quais são seus ecos na descoberta freudiana? Foi o que tentei escutar no quarto capítulo, "YHVH, o Estrangeiro dos estrangeiros".

O *Cântico dos cânticos*, o poema bíblico que encena o paradoxo de um encontro que é já em si mesmo uma separação, foi a grande metáfora cultural que escolhi para pensar o fenômeno da transferência nas análises dos pacientes e as recomendações freudianas sobre o manejo do dom para acolhê-la. O lugar que tem o amor na transferência exige a primazia da linguagem na experiência analítica, como no espaço poético de uma realização sempre por vir.

Por último, a escolha do título do quinto capítulo - "Interpretação: errância e nomadismo da letra" - busca traduzir o fato de que a leitura judaica de um texto, a psicanálise e a própria escrita participam da mesma abertura: abertura para a palavra que cada um é chamado a dizer. Na leitura judaica do texto, é o signo ausente que dá vida ao discurso. O texto hebraico, em sua forma original, não está totalmente dado, e a palavra só pode ser lida por aquele que a reconhece no contexto em que ele, leitor, se encontra situado. Um só versículo bíblico contém uma possibilidade infinita de interpretações, que passam a habitar, mesmo que contraditórias, a mesma página do Talmude. A proibição da idolatria do texto e a necessidade de ateísmo da escritura exigem de seu intérprete - o talmudista - a posição de ateu, isto é, alguém que não impeça o advento da palavra, transformando a Escritura em ídolo, em totem. A escuta do inconsciente também exige o ateísmo do analista, isto é, que ele não se submeta a nenhum saber dogmático sobre o outro para que as letras do infinito dicionário dos homens possam emergir do silêncio, transformando-se em palavra plena de sentido.

Notas

1 O termo "arqueologia" utilizado nesse trabalho inspira-se no conceito introduzido por Foucault: continuidade e descontinuidade simultâneas entre *epistemes*, quais sejam, estruturas inconscientes que, no campo do conhecimento, determinam os modos como os objetos são percebidos, agrupados e definidos. Cada região histórica da episteme é o lugar de uma reestruturação dirigida (mas não organizada) pelas estruturas elaboradas na época anterior, o que implica dizer que certas cenas primitivas habitam e determinam um desenvolvimento que destruirá uma homogeneidade. Cada tempo epistemológico leva em si uma alteridade, uma diferença. Cf. Michel Foucault, *As palavras e as coisas, uma arqueologia das ciências humanas,* Lisboa, Portugalia, 1966.

2 Goethe, Fausto, parte I, cena 1, *apud* S. Freud, *Totem y tabu*, Obras Completas de Si*gmund* Freud, Amorrortu Editores, v.13. p. 156.

3 Os termos "judaísmo", "judaicidade" e "judeidade" são empregados neste livro segundo as definições propostas por A. Memmi: "judaísmo" recobre "o conjunto das tradições culturais e religiosas"; "judaicidade" (em francês, *judaïcité*) designa expressamente o grupo judeu em sua totalidade demográfica na dispersão em várias comunidades através do mundo; "judeidade" (em francês, *judéité*) diz respeito exclusivamente ao fato de sentir-se judeu, ao "modo como um judeu o é, subjetiva e objetivamente." Memmi forja este último termo para dizer do modo como cada qual *vive* seu judaísmo (Cf,Albert Memmi, *O homem dominado,* Lisboa, Seara Nova, 1975, p. 43-4). A judeidade deve ser entendida como algo a ser definido e sempre construido, jamais terminado, mesmo que o judaísmo enquanto religião não conte para o sujeito. Neste contexto, convém considerar a definição de Jacques Derrida sobre a a judeidade como expressão que funda um ato, uma maneira de tornar-se outro. Jacques Derrida, *Mal dárchive, une impression freudienne,* Paris, Galilée, 1995, p. 115.

∗ Tetragrama impronunciável que designa o nome de Deus invisível e irrepresentável do povo judeu

∗ Conjunto de produções literárias da leitura do Texto bíblico

El prójimo (enlaces y desenlaces del goce)
de Isidoro Vegh

Gerardo Herreros

"Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un prójimo. En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto como este es simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir" (3)
S. Freud. 1895

"Cuando el prójimo es invocado al lugar del error, remedia la falla y reencuentra al sujeto con su falta."

"Por el remedio de la falla el sujeto se reencuentra con su falta"
Isidoro Vegh.

Tal vez efecto de cierta práctica analítica en los primeros tiempos de la enseñanza de Lacan, durante algunos años en el campo lacaniano, el estatuto de lo imaginario ha sido menospreciado, como si tal registro fuese "menos" que los otros, y sin poder dimensionar la interrelación con los otros registros. En ese sentido y siguiendo la misma línea, el lugar del otro como semejante (autre) y la relación con él se tenía como algo de "poca" importancia o a dejar de lado en la cura.

No sólo eso, la máxima cristiana "Ama a tu prójimo como a ti mismo" era del orden de lo intolerable para Freud y le dedica muchísimas citas criticando este aforismo. En el capítulo V del "Malestar en la Cultura", por ejemplo, dirá:

"Uno de los reclamos ideales (como los hemos llamado) de la sociedad culta puede ponernos sobre la pista. Dice: «**Amarás a tu prójimo como a ti mismo** (4)»; es de difusión universal, y es por cierto más antiguo que el cristianismo, que lo presenta como su mayor título de orgullo; pero seguramente no es muy viejo: los seres humanos lo desconocían aun en épocas históricas. Adoptemos frente a él una actitud ingenua, como si lo escuchásemos por primera vez. En tal caso, no podremos sofocar un sentimiento de asombro y extrañeza. ¿Por qué deberíamos hacer eso? ¿De qué nos valdría? Pero, sobre todo, ¿cómo llevarlo a cabo? ¿Cómo sería posible? Mi amor es algo valioso para mí, no puedo desperdiciarlo sin pedir cuentas. Me impone deberes que tengo que disponerme a cumplir con sacrificios. Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera. (Prescindo de los beneficios que pueda brindarme, así como de su posible valor como objeto sexual para mí; estas dos clases de vínculo no cuentan para el precepto del amor al prójimo.) Y lo merece sí en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mí mismo en él; lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo como al ideal de mi propia persona; tengo que amarlo sí es el hijo de mi amigo, pues el dolor del amigo, si a aquel le ocurriese una desgracia, sería también mí dolor, forzosamente participaría de él. Pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna signficación que haya adquirido para mi vida afectiva, me será difícil amarlo. Y hasta cometería una injusticia haciéndolo, pues mi amor se aquilata en la predilección por los míos, a quienes infiero una injusticia si pongo al extraño en un pie de igualdad con ellos. Pero si debo amarlo con ese amor universal de que hablábamos, meramente porque también él es un ser de esta Tierra, como el insecto, como la lombriz, como la víbora, entonces me temo que le corresponderá un pequeño monto de amor, un monto que no puede ser tan grande como el que el juicio de la razón me autoriza a reservarme a mí mismo. ¿Por qué, pues, se rodea de tanta solemnidad un precepto cuyo cumplimiento no puede recomendarse como racional?"(5)

Si a ello le sumamos la definición que nos da Lacan: "Ese prójimo ¿es ese que he llamado el Otro, que me sirve para hacer funcionar la presencia de la articulación significante en el inconsciente? Ciertamente no. **El prójimo es la inminencia intolerable del goce**". (6)

Es entonces cuando nos preguntamos también con Lacan: "¿Qué quiere decir usted con eso, el otro? ¿Su semejante, su prójimo, su ideal del yo (je), una palangana?" (7).

A partir de estas cuestiones que no son menores ni en la obra de Freud, ni en la de Lacan y menos aun en la cultura, Isidoro Vegh nos entrega este libro que no sólo articula la dimensión del prójimo, el otro, el Otro y los goces, sino que va mucho más allá, presentando una hipótesis vinculada con el fin de análisis. Esta es que la dimensión del prójimo tiene el carácter de nudo y se vincula con los destinos del goce liberado de

las fijaciones, en una cura. El prójimo no es el gran Otro sino el otro (escrito con minúscula) cuando es invocado. Este otro no se iguala al semejante que en la teoría lacaniana se reduce a la dimensión imaginaria ni al gran Otro. Está constituído por los tres registros, es el otro al cual me dirijo. Invocado adviene a la condición del prójimo pero nada garantiza el resultado: puede ofrecer lo mejor o lo peor.

Este libro es efecto de dos seminarios y su táctica es sencilla, con un estilo coloquial -como reza en la contratapa - y atrapante, va desde una cancha de fútbol hasta los últimos nudos de Lacan, presentando las virtudes y defectos del discurso oral, por un lado la amenidad y la complejización paulatina, mostrándonos el conocido y particular estilo discursivo de Vegh; por el otro, a veces una repetición excesiva de frases, repetición que uno no percibe mucho en la dimensión de la escucha, pero sí en el de la lectura. Sin embargo estas iteraciones, lejos de molestar, en su insistencia van fijando los conceptos que el autor quiere transmitirnos.

La estrategia también es sencilla, tomando obras no psicoanalíticas que abordan el tema del prójimo, se apoya en ellas para argumentar. Así despliega y analiza pasajes enteros de "*La vida en común*" de Todorov, "*Leviatan*" de Hobbes, "*Medea*" de Eurípides (8), "*Entre nosotros. Ensayos para pensar en otros*" de Levinas y "*Eros y Ágape*" de Nygren, entre otros autores más citados en el campo analítico como Nietzsche o Heidegger.

El texto -que tiene mucho de freudiano por su discusión explícita con autores de otros campos del saber y por su procedimiento paso a paso en los desarrollos, pero también mucho de lacaniano por el tono afirmativo de sus ideas- explica ese pasaje que por medio de la invocación eleva al otro, el semejante, el de la relación imaginaria, a la dignidad de prójimo. Prójimo que sosteniendo la función del Otro y por tanto la inminencia del goce, puede llegar a ser el nudo de la estructura, reparación de la falla inexorable del sujeto o comunión de goce. Es en el sentido del prójimo como nudo, que Vegh avanza aun más proponiendo al mismo en algunos casos como *Sinthôme,* como cuarto nudo en la neurosis y rescatando la cita lacaniana del 17 de febrero del 76 donde afirma que hay relación sexual en la medida en que hay *sinthôme.* Cuando el prójimo es invocado al buen lugar, como el Sinthôme, remedia la falla en el lugar del error.

Pero más allá de lo explícito en el libro, hay tres ideas singulares y novedosas que es posible leer a través de toda la obra, dichas a medias y no totalmente desarrolladas, que como clave no descifrada del todo, deja preguntas abiertas, cuestiones a corroborar e investigaciones a completar. En primer lugar, el estatuto de prójimo elevado casi a la categoría de concepto; en segundo, su concepción particular de lo real -y "lo real de lo real", y por último, una nueva manera de pensar el fin de análisis. Tres temas que se encuentran en el corazón del psicoanálisis y al parecer en las preocupaciones del autor pues también las tocó en el reportaje que le hiciéramos.

Por último, para no abundar en el comentario y dejar la crítica al lector, puede leerse el capítulo "***La invocación del otro***", que el autor ha publicado en este mismo número de Acheronta.

Gerardo Herreros

Notas:

(1) Editorial Paidós. Colección Psicología Profunda N° 232. 186 páginas.

(2) Isidoro Vegh es psicoanalista y uno de los fundadores de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. En Acheronta 13, se puede ver su reseña curricular y un extenso reportaje donde se hace referencia a algunas de las ideas del libro

(3) S. Freud. El recordar y el juzgar. Parte I. General. Proyecto de psicología. (1950 [1895]).

(4) El subrayado es mío.

(5) S. Freud. Capítulo V. El Malestar en la cultura. El malestar en la cultura. (1930 [1929])

(6) J. Lacan. El Seminario 16. Clase del 12 de marzo de 1969.

(7) J. Lacan. El Seminario 2. Clase del 17 de Noviembre de 1954.

(8) En este punto y coherente con la lógica del estilo “Seminario” del libro, Vegh invita a Carlos Bembibre, quien desarrolla un, a mi gusto, brillante análisis de la famosa tragedia griega

Formulaciones de lo ignorado
de Osvaldo Couso

Gerardo Herreros

Interpretar el arte es lo que Freud siempre descartó, siempre repudió; lo que llaman psicoanálisis del arte es todavía más descartable que la famosa psicología del arte, que es una noción delirante. Al arte debemos tomarlo como modelo, como modelo para otra cosa, es decir, hacer de él ese tercero que aún no esta clasificado, ese algo que se apoya en la ciencia por una parte y por la otra toma al arte como modelo , e iría aún más lejos: que no puede hacerlo sino en la espera de tener que darse al final por vencido.

Jacques Lacan. Seminario 21. Los incautos no yerran (Los nombres del padre)

Como ya es costumbre en la Colección Lazos, con textos psicoanalíticos que, de una u otra manera, recurren al campo de la creación artística en alguna de sus formas, en esta ocasión nos entrega *Formulaciones de lo Ignorado - Estudios de psicoanálisis y arte.*

Este es el primer libro de autoría exclusiva de Osvaldo Couso, con capítulos personales en varios otros, aquí se lanza solo, con un estilo ameno, claro, notablemente ocurrente y erudito, a una aventura cara y frecuente entre los psicoanalistas: las articulaciones entre psicoanálisis y arte. Marcados por el padre del psicoanálisis, que no escatimó en recurrir a la producción artística para difundir sus ideas, muchos se abocaron al siempre bien desprestigiado "psicoanálisis aplicado", otros a la muchas veces absurda interpretación de las *motivaciones* de los artistas y por último, como en este libro, a utilizar los textos como pre-textos para ilustrar o elaborar conceptos. En estos casos, queda de manifiesto que las obras, muchas veces sin que el autor lo sepa, van un paso adelante. No es casual que el Couso citara este bello fragmento de Juarrós:

A veces todo es un pretexto
Para que pueda surgir una nueva forma
(...) el milagro de otra formulación de lo ignorado
(...) para alimentar al mundo
como si fuera la primera vez.

Fragmento que por otra parte utiliza como epígrafe del trabajo -sinopsis, resumen, introducción al libro- que Couso presentó en la Reunión Lacanoamericana de Recife y que gentilmente nos ofreciera para su publicación exclusiva en este número de Acheronta. Artículo que invitamos a leer pues es una muestra representativa del estilo, la temática y el contenido del libro.

Lo primero que se me ocurrió escribir a poco de su lectura, es que era un libro "desordenado" -si bien entretenido y de fácil comprensión-, como apuntes psicoanalíticos de ideas que se le presentaron al autor a partir de un texto literario o de una obra cinematográfica: como si no hubiese prestado mucha atención al tenor metódico de una posibilidad de transmisión. Sin embargo, ya desde el prólogo, Osvaldo Couso nos da su primera señal y a medida que avanzan los capítulos, *après coup* se nos arma la clave, la lógica, de este bello y singular libro que desde el índice nos invita a recorrer diferentes conceptos psicoanalíticos apoyándose en algunas manifestaciones artísticas, como las letras, las imágenes y los sonidos.

Los capítulos surgieron de presentaciones, mesas, jornadas, etc., y eso se nota pues mantuvo el espíritu coloquial en la escritura y esa aparente falta de un hilo central en el libro. También se nota el gusto del autor por el cine y la literatura, además de una gran capacidad de análisis. Como Couso mismo dice, su antiguo interés por la música, es tal vez lo que lo lleva a desarrollar una articulación notable entre sonido, sentido y voz.

Si el arte es ese borde que al ser *dibujado* por un artista localiza ese puro agujero de lo real, este libro intenta orientar al lector por ese difícil camino que va, como diría Lacan, de las creaciones poéticas al engendramiento de las creaciones psicológicas. En ese sentido, esta obra hace un camino rico que queda abierto y con muchas colaterales por recorrer.

Si tuviese que resumir las *formulaciones* que como rompecabezas se dispersan por todo el texto y que al finalizar se arman como imago, estas son: la pulsión, el goce y el padre. Algo de lo *ignorado* insiste en

estos conceptos y el autor, coherente con la temática, artística y muy bien escritas, va tejiendo ideas a retazos, dando vueltas por distintos tópicos, aproximaciones y metáforas.

El psicoanálisis tiene algo de arte y algo de ciencia y este libro es una prueba de ello.

Gerardo Herreros

Notas

(1) ***Osvaldo Couso*** Psicoanalista. Desarrolla su práctica y su actividad docente en Buenos Aires, donde ha dictado numerosos cursos y seminarios. Es miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires* y co-autor de varios libros*: No hay relación sexual*, *Hay relación social*, *Topología y Psicoanálisis*, *Las metamorfosis de la locura*. También ha publicado artículos y comentarios en diversas revistas (*Cuadernos Sigmund Freud, Contexto en psicoanálisis, Todo el Mundo Psi*).

Otras presentaciones

Lo siniestro en la clinica psicoanalítica, *de Juan Carlos Cosentino y otros*

La Angustia (Su razón estructural y sus modalidades clínicas) - *Compiladora: Patricia Ramos*

Clínica Psicoanalítica (Artigos, Conferencias) - *de Charles Melman*

Winnicott - Seminarios Paulistas - *Organizadores: José Outeiral - Sueli Hisada - Rita*

Presentación de revistas

Antígona - Números 2 y 3

Me cayó el veinte - Número 3: *Abajarse o no*

El psicoanálisis y el hospital - Número 20: *El ser hablante y la muerte*

Espectros del Psicoanálisis - Número 4: *Territorios I*

Litoral - Número 31: *II - Espacios para el erotismo*

L'unebévue - Número 18: *Il n'y a pas de rapport séxuel*

Topía - Número 33: *Claroscuros de una época*

De la pasión - *Revista de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí*

Datos de autores

Germán Leopoldo García es Director de la Fundación Descartes y Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Fue uno de los fundadores de la Escuela Freudiana de la Argentina y de la Escuela Freudiana de Córdoba. Fue el fundador de la Biblioteca Internacional de Psicoanálisis y fue miembro de la dirección de varias revistas (entre otras "Los libros", "Literal"). Entre sus libros se encuentran tres novelas Nanina (1968); Cancha Rayada (1970) y la Vía Regia (1975); y los siguientes libros de ensayos: Macedonio Fernández, la escritura en objeto (1975); La Otra psicoapatología (1978); La entrada del psicoanálisis en la Argentina (1978) y Psicoanálisis, una política del síntoma (1980), Oscar Masotta, los ecos de un nombre (1995)
(Argentina)

Guy Le Gaufey es psicoanalista, miembro (y actual director) de la *école lacaniene de psychanalyse*, y autor de varios libros, entre ellos: "Anatomía de la tercera persona", "El lazo especular", "La evicción del origen"
(France)

Oscar Zentner es psicoanalista. Introdujo a Lacan en Australia (donde vive desde 1975). Es co-fundador de *The Freudian School of Melbourne* en octubre de 1977, director de la misma hasta 1989, y editor de *Papers of The Freudian School of Melbourne* desde 1979 hasta 1991.
Desde 1981 a cargo del análisis de control y enseñanza del psicoanálisis en la Clínica Alfred CAHMS en Melbourne, y conduce su Seminario anual en la Universidad de Melbourne en el Departamento de Historia y Filosofia de la Ciencia (como consecuencia de esta actividad, desde 1981 fue reconocido y creado oficialmente el cargo de psicoanalista dentro de Mental Health por vez primera en la historia del psicoanálisis en Australia).
Le interesa la literatura y ha publicado extensamente en el campo clínico y teórico del psicoanalisis. Ha sido traducido al francés, inglés, portugues y castellano. Es autor del libro "A escuta psicanalitica efeito de uma ética" publicado por el Centro de estudos Freudianos de Recife, Brasil 1997, y tiene en preparación "Litteralization - the Singularity of Psychoanalysis", y "Winnicott avec Khan".
(Australia)

Pablo Peusner
Psicoanalista. Miembro de *Apertura*. Autor de "El sufrir de los niños".
(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)

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
(Argentina)

Marcio Peter de Souza Leite
Médico, psiquiatra, psicanalista. Diretor-Geral da *Escola Brasileira de Psicanálise* - SP. Autor de Psicanálise Lacaniana (Ed. Iluminuras, 1999) y otros libros
(Brasil)

Pablo Fridman
Psicoanalista. Ex miembro de la *Escuela de la Orientación Lacaniana*. Ex miembro del *Foro Psicoanalítico de Buenos Aires*

(Argentina)

Beatriz Taber
Psicoanalista
(Argentina)

Norma Alejandra (Marcia) Maluf
Psicoanalista. Master en Ciencias Sociales con especialidad en Modernidad Social y Cultural. FLACSO, México. Diplomada en Teoría Psicoanalítica
(Ecuador)

Robert Lévy
Psicoanalista. Co-fundador y presidente actual de *Analyse Freudienne*. Miembro del Consejo Cientifico de la *Fundacion Europea para el Psicoanalisis*. Profesor en París XIII. Autor del libro "Un deseo contrariado" (Ediciones Kliné, Buenos-Aires, publicado en 1998)
(France)

Manuel Baldiz
Psicoanalista. Ex miembro de la AMP. Miembro de la Comisión de estudios de ACCEP (Asociación Catalana para la Clínica y la Enseñanza del Psicoanálisis)
(España)

Hugo Pisanelli
Psicoanalista. Supervisor de Consultorios Externos del Hospital José T. Borda. Docente de La Universidad de Buenos Aires. Director de *Psicólogos y Psiquiatras de Buenos Aires*
(Argentina)

Pura H. Cancina
Psicoanalista. Miembro de la *Escuela Sigmund Freud de Rosario*. Autora de varios libros. Directora de la colección "Bordes de la clínica" en la editorial Homo Sapiens
(Argentina)

Jacques Laberge
Psicanalista. Fundador del *Centro de Estudos Freudianos*. Miembro de *Intersecção Psicanalitica do Brazil*
(Brasil)

Daniel Paola
Psicoanalista. Miembro (y actual presidente) de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Autor de varios libros, entre ellos "Psicosis o cuerpo" (Ediciones Laderiva) y "Erotomanía, paranoia y celos" (Ed. Homo Sapiens).
(Argentina)

Ricardo Landeira
Psicoanalista. Miembro de la *Escuela Freudiana de Montevideo.* Autor de varios libros. Ex-Catedrático de Psicoanálisis en la Facultad de Psicología de la Universidad del Uruguay. Y ex-Director de la Clínica Psicoanalítica del Barrio de la Unión
(Uruguay)

Hector Yankelevich
Psicoanalista. Miembro de Espace Analytique. Autor de varios libros
(Francia)

Roberto Harari
Psicoanalista. Doctor en Psicología. Miembro fundador (1977) y ex-Presidente de *Mayéutica-Institución Psicoanalítica*. Director de la Maestría en Fundamentos Teóricos de la Clínica Psicoanalítica Lacaniana de la Universidad de Buenos Aires. Autor varios libros.
(Argentina)

Roberto Consolo
Psicoanalista. Miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Docente en la cátedra Clínica de

Adultos, Fac. de Humanidades y Cs. de la Educación, UNLP
(Argentina)

Clara Cruglak
Psicoanalista. Miembro (y actual vicepresidente) de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Coautora de varios libros y autora del libro "Clínica de la identificación"
(Argentina)

Sergio Waxman
Psicoanalista
(Argentina)

David Szyniak
Psicoanalista. Fundador y Director del Centro de Estudios Bio-energéticos de Argentina. Miembro del Instituto Internacional de Psicoterapia de Grupo. Autor del libro "Discursos del cuerpo"
(Argentina)

Mariela Weskamp
Psicoanalista. Miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*
(Argentina)

Gustavo Etkin
Escritor y Psicoanalista. Fundador da *Escola Lacaniana da Bahia*. Autor del libro "Uma introdução a Lacan"
(Brasil)

Alberto Demirdyan
Psicoanalista. Integrante de *Convocatoria Clínica* y co- participante de su Revista *Clínica de Borde*. Médico Psiquiatra del Servicio de Urgencias del Hospital de Emergencias Psiquiátricas Torcuato de Alvear del Gobierno de la ciudad de Buenos Aires
(Argentina)

Rosa López
Psicoanalista. Miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*. Confundador del Centro de Estudios Docencia y Asisitencia Psicopedagógica. Autora de "El estilo en la transmisión del psicoanálisis"
(Argentina)

Taciana de Melo Mafra
Psicoanalista. Miembro de *Toro de Psicanálise*. Directora de la revista Antígona
(Brasil)

Daniel Gerber
Psicoanalista. Docente en la la Licenciatura en Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Docente en el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis. Docente en al Maestría en Estudios Psicoanalíticos. Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
(México)

Paulo Roberto Medeiros
Psicoanalista. Membro do *Traço Freudiano Veredas Lacanianas*
(Brasil)

Osvaldo Couso
Psicoanalista. Miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Autor del libro "Formulaciones de lo ignorado", y co-autor de otros libros
(Argentina)

Elena Rangel Hinojosa
Psicoanalista. Miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*
(México)

Victoria Eugenia Diaz Facio-Lince
Psicóloga. Magíster en Ciencias Sociales. Profesora Universidad de Antioquia. Profesora Universidad EAFIT
(Colombia)

Isidoro Vegh
Psicoanalista. Fundador y Miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Autor de varios libros, entre ellos "El prójimo".
(Argentina)

Miguel Kolteniuk Krauze
Psicoanalista. Miembro Titular de la *Asociación Psicoanalítica Mexicana*. Director del Programa Científico de la *Asociación Psicoanalítica Mexicana*.
(México)

Ronald de Paula Araujo
Psicanalista. Membro da *Clínica Psicanalítica* de Fortaleza
(Brasil)

Ricardo Diaz Romero
Psicoanalista. AME en la *Escuela de Psicoanálisis Sigmud Freud de Rosario*. Autor de varios libros
(Argentina)

Edgardo Feinsilber
Psicoanalista. Dr. en Psicología. Autor de 'Goces y materialidad de lo inconsciente' (Catálogos Ed. 1998). Miembro de *Mayéutica*.
(Argentina)

Marta Gerez Ambertin
Dra. en Psicología. Prof. Regular Titular de "Psicoanálisis, Escuela Francesa" y de "Semiosis Social" en la Fac. de Psicología de la Univ. Nac. de Tucumán. Prof. del Doctorado en Psicología de la Univ. Nac. de Buenos Aires. Directora del Doctorado en Psicología de la Univ. Nac. de Tucumán. Investigadora del Consejo de Investigaciones de la Univ. Nac. de Tucumán. Autora de "Las voces del superyó" e "Imperativos del superyó"
(Argentina)

Viviana San Martín
Psicoanalista. Miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Miembro co-fundadora de la Fundación Brizna para la asistencia, docencia e investigación en psicosis. Autora, en colaboración, de "Una cita con la psicosis" y "La clínica y su transmisión"
(Argentina)

Liliana Baldo
Psicoanalista. Doctorando Fac. Psicología UBA
(Argentina)

Jorge Garzarelli
Psicoanalista. Profesor titular Fac.de Psicología - USAL. Profesor titular Escuela de Turismo - USAL. Profesor titular Fac-de Psicología-Univ.J.F.Kennedy. Director del C.E.C.Y.S.Centro de Estudios Científicos y Sociales
(Argentina)

Silvia Cislaghi
Psicoanalista. Integrante de la Asociación Civil LASSO (Asistencia, Docencia e Investigación en Drodadependencia). Integrante del Equipo de Asistencia, Enseñanza e Investigación en Psicoanálisis, Sociedad Argentina de Escritores.
(Argentina)

Sergio Staude
Psicoanalista. Miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Miembro del International Advisory

Board del "International Journal of Psychoanalysis" y Advisory Board de "Feudian Studies"
(Argentina)

Emiliano del Campo
Psicoanalista. Miembro Titular de la *Asociación Psicoanalítica Argentina*. Miembro de APSA (Asociación de Psiquiatras de Argentina)
(Argentina)

Guadalupe Rocha
Psicoanalista. Dra. en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana
(México)

María-Inés Rotmiler de Zentner
Psicoanalista. Fundadora de *The Freudian School of Melbourne*.
(Australia)

Juan Flores Riquelme
Psicoanalista. Miembro de la *Sociedad Chilena de Psicoanálisis* (ICHPA). Coordinador de PsicoMundo Chile
(Chile)

José Marcus de Castro Mattos
Psicoanalista. Membro da *Escola Letra Freudiana* (RJ, Brasil). Professor Universitário
(Brasil)

Aloysio Bello
Psicoanalista. Membro do *Seminário da Prática Psicanalítica* de Belo Horizonte.
(Brasil)

Graciela Graham
Psicoanalista. Miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*. Directora de EDELP (editorial de la ELP).
(Argentina)

Betty Fuks
Psicoanalista. Doutora pela Escola de Comunicação da UFRJ
(Brasil)

Gerardo Herreros
Psicoanalista. Secretario de Redacción de Acheronta. Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata
(Argentina)