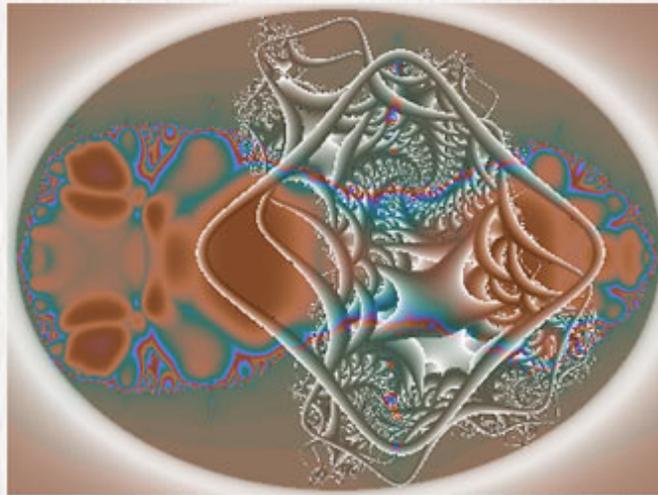


Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

Número 15

Julio 2002



Reportajes:

Juan Carlos Vonovich, Jorge Altamira, León Rozitchner, Doris Hajer, Vladimir Safatle

Artículos de:

Jean Allouch, Albert Gacia i Hernandez, Michel Sauval, Martín Wolf-Felder, Christian Ingo Lenz Dunker, Luis Camargo, Daniel Gutierrez, Teodoro Lecman, Ignacio Gárate-Martinez, Ronald de Paula Araujo, Carmen Lafuente, Andrea Perdoni, Javier Frere, Oscar Zentner, Hector Perez-Rincón, Alberto Sladogna, Raúl Díaz Niño de Rivera, Luis Tamayo, José Marcus de Castro Mattos, Carlos Seijas, María José Palma Borrego, Graciela Nieto, Mariangela de Andrade Paraizo, Julio Ortega Bobadilla, João Peneda, Geraldino Alves Ferreira Netto, Oscar Zelis, Margarita María Posada, Angélica Corvetto-Fernandez, Gloria Autino, Alejandra Gibilisco, Tania Ribeiro Catharino, Beatriz Taber, Hilda Botero C., Luis Oviedo, Deise Mancebo, Alvaro Cuadra y otros

www.psicomundo.com

PsicoMundo
LA RED PSI EN INTERNET

Número 15

Julio 2002

Sumario

Editorial

Michel Sauval

Reportajes

Presentación -

Reportaje a Juan Carlos Volnovich – Realizado por Norma Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Reportaje a Jorge Altamira – Realizado por Norma Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Reportaje a León Rozitchner - Realizado por Norma Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Reportaje a Doris Hajer – Realizado por Gerardo Herreros

Reportaje a Vladimir Safatle – Realizado por Sara Hassan, con la colaboración de J. R. Olmos, M. L.

Homem, M. T. Martins Ramos Lamberte

La enseñanza de Lacan

Presentación – Norma Ferrari

Fetichismo: lo simbólico, lo imaginario y lo real - Jacques Lacan y Wladimir Granoff (Traducción desde el inglés de Leonel Sánchez Trapani)

Algunos problemas venidos de Lacan - Jean Allouch (Traducción de Norma Ferrari y Albert García i Hernández)

La silogística aristotélica - Charles Peirce (Traducción de Silvina Córdoba)

Las estenografías de los seminarios de Lacan - Michel Sauval

Política del psicoanálisis

Presentación – Luis Camargo

La histeria por-venir - Albert García i Hernandez

El porvenir de las ilusiones "modernas" - Michel Sauval

Psicoanálisis y Universidad (Respuesta al reportaje a Germán García) - Martín Wolf-Felder

Da crítica a ideología: da possibilidade de uma resistência estética - Christian Ingo Lenz Dunker (en portugués)

Paradojas de la segregación (de los lazos fraternos a las ataduras globales) - Luis Camargo, Rubén Gutiérrez, Nestor Demartin

El duelo como acto frente a la desaparición forzada - Victoria Eugenia Díaz Facio Lince

¿Psicoanálisis para el pueblo? - Sergio Waxman

El reverso del sujeto sociológico - Daniel Gutierrez

Clínica, ética y porvenir del psicoanálisis - Teodoro Lecman

España sin Alcibiades - Ignacio Garate-Martinez

Psicoanálisis y clínica

Presentación – Norma Ferrari y Luis Camargo

El duelo del analista (partes 3 y 4) - Michel Sauval

"acura" - Ronald de Paula Araújo

Depresión y posición sexual - Carmen Lafuente

Introducción al problema de la alucinación (Razones de un callejón sin salida) - Andrea Perdoni

Una estructura temporal - Javier Frère

Las desaventuras de lo Real - Oscar Zentner (en español y francés)

Jean-Jacques Rousseau, perseguido por sus escritos, perseguido por su fama - Françoise Gootjes

Introducción a la obra de Sérieux y Capgras - Hector Perez-Rincón

La fábrica de la persecución - Alberto Carvajal

La adivinación en sus relaciones con la posición paranoica - Alberto Sladogna

El espacio público, el lugar del otro en la interpretación "delirante" - Inés Emilse Ramos

El dilema de diagnóstico en psicoanálisis - Raúl Díaz Niño de Rivera

Psicoanálisis y filosofía

Presentación – Julio Ortega Bobadilla

El colapso de Heidegger 1945-1946 - Luis Tamayo

Da escravaria - (Por as coisas em seu lugar omite o lugar daquele para quem há lugar para por as coisas...) - José Marcus de Castro Mattos (en portugués)

Psicoanálisis y femineidad

Presentación – Albert García i Hernández y Luis Camargo
¿Y si Dios fuera mujer? - *Psicoanálisis de lo femenino* - Carlos Seijas
La subjetividad femenina autobiográfica como "borde" y "surplus" de la subjetividad expresada en el canon autobiográfico - María José Palma Borrego
La Kahlo, su Creación - Graciela Nieto

Psicoanálisis y arte

Presentación – Norma Ferrari y Albert García i Hernández
O eloqüente silêncio das veredas - Mariângela de Andrade Paraizo (en portugués)
Camille Claudel, el irónico sacrificio (Danielle Arnoux en México) - Julio Ortega Bobadilla, Luis Tamayo
Sobre o quarto do filho (la stanza del figlio) de Nanni Moretti - João Peneda (en portugués)
A função paterna na filmografia de Win Wenders - Geraldino Alves Ferreria Netto (en portugués)
Primera niebla (Reconstrucción arqueológica en La última niebla de María Luiza Bombal) - Angélica Corvetto-Fernández
Leer y escribir, una práctica psicoanalítica - Margarita María Posada
En torno a "Diálogo de un preso y un sordo" de Rodolfo Hinostroza - Marcos Mondoñedo
El teatro y la voz (Sobre la problemática de la subjetividad y la identidad) - Oscar Zelis

Campo Psi-Jurídico

Presentación – Luis Camargo
Mester agónico de la ley (Notas sobre la soberanía, el crimen de estado y la ley en la "Antígona" de Sófocles) - Gloria Autino
Delinquir: ¿la búsqueda de un lugar? - Alejandra Gibilisco
O problema da criança marionete e as práticas de poder - Eduardo Ponte Brandao (en portugués)
Entre a cronogêse e a cronopolítica (Elementos para uma análise da gravidez na adolescência) - Tania Ribeiro Catharino (en portugués)
Maltrato o abuso ... ¿infantil? - Beatriz Taber
Cuando papá no está (La ausencia del padre como un factor generador de violencia) - Hilda Botero C.

Psicoanálisis y sociedad

Presentación – Albert García i Hernández
¡Dejad que los niños vengan a mí! (Iglesia, pedofilia, celibato, homosexualidad y explotación infantil) - Luis Oviedo
Consumo: formulaciones teóricas y análisis - Deise Mancebo, Dayse Marie Oliveira, Jorge Guilherme Teixeira da Fonseca y Luciana Vanzan da Silva
La plebeyización de la cultura popular (La industria cultura y los nuevos imaginarios en las sociedades de consumo latinoamericanas) - Alvaro Cuadra

Psicoanálisis y ciencia

Presentación – Sara Hassan
Alem de Descartes: Inconsciente lacaniano e corpo - Marcio Peter de Souza Leite
La investigación en Psicoanálisis - Marta Toppelberg
Psicanálise e ciencia. Uma articulação possível - Gilda Vaz Rodrigues

Joyce

Presentación – Sara Hassan
Joycepifânico, uma escritura exemplar - José Marcus de Castro Mattos (en portugués)
Wittgenstein & Joyce & Lacan (O enodamento do discurso psicanalítico com o discurso filosófico y/o literário) - José Marcus de Castro Mattos (en portugués)
Ce que Joyce était pour Lacan - Franz Kaltenbeck (en francés)
"Continuarration!" - Franz Kaltenbeck (en francés)

Historias del psicoanálisis

Presentación – Sara Hassan
Inscrições da Psicanálise na Cultura Brasileira: modelos de tratamento e modos de subjetivação - Christian Ingo Lenz Dunker (en portugués)

Poesía

Presentación – Norma Ferrari
El viaje de lo que es dicho - Albert Garcia i Hernandez

Libros y Revisas recibidos

Freud Total 2 - CD-ROM con las Obras Completas de Sigmund Freud, epistolario, galería de fotos, y diccionario freudiano alemán- español. Editorial Biblielle
"O cálculo neurótico do gozo", de Christian Dunker - Sara Hassan
El viatge d'allò que és dit - Albert García I Hernández
Ambigüedades sexuales (Sexuación y Psicosis) - Genevieve Morel
Camille Claudel, el irónico sacrificio - Danielle Arnoux
Los nombres de los lobos (Lecturas de un caso célebre) - Carlos J. Escars
No círculo cínico (Caro Lacan, por que negar a psicanálise aos canalhas?) - Ricardo Goldenberg
Ça de Kant, cas de Sade (Erotologie analytique III) - Jean Allouch
Entre el mito y la lógica - Gloria Autino, Andrés Barbarosch, Carlos A. Basch, Claudio Glasman, Edgardo Haimovich, David Krezes, Ricardo Nacht, Juan B. Ritvo, Daniel Rubinsztein, Jean Michel Vappereau
Clínica del texto (Kafka, Benjamin, Lévinas) - José E. Milmaniene
Lectura de Heidegger (La cuestión de Dios) - Néstor A. Corona
El lapsus 13, de Martin Wolf-Felder
Peculiares, soñadores, sensitivos (Actas de la Asociación Psicoanalítica de Viena), de Karl Fallend
El psicoanálisis y el hospital - Número 21: Iatrogenia

Datos de autores

Editorial

Michel Sauval

Si no fuera porque cada número de Acheronta es cada número, no podría comenzar sino subrayando lo especial de este número.

Si el número pasado (número 14, de diciembre de 2001) salió a poco de producidas las jornadas revolucionarias del 19 y 20 de diciembre que, mas allá de la caída del gobierno de De la Rúa, marcaron la irrupción masiva de la clase media argentina a las calles, su rechazo al chantaje político del gobierno de avalar la defensa de la propiedad privada como justificación para la represión de los piqueteros, y el inicio de un proceso revolucionario en Argentina, este número de Acheronta sale en un momento donde esta situación acaba de repetirse de un modo ampliado y potenciado.

El 26 de junio el gobierno (ahora de Duhalde) volvió a jugar la carta de la represión y los aparatos de la policía de la provincia de Buenos Aires y de Prefectura fueron lanzados a la masacre de los piqueteros que se habían convocado para ese día en el puente Pueyrredón, cobrándose la vida de Darío Santillan y Maximiliano Kosteki, y dejando el tendal de heridos. El operativo represivo se acompañó de la acción de "servicios" que salieron a romper negocios para dar las "imágenes" y el cuadro del "caos" que justificara la represión.

Desde ese mediodía del 26 de junio hasta la noche del 27 de junio se jugó la tensa pulseada en la que el gobierno buscó asustar nuevamente a la clase media y aislar a los piqueteros. Los diarios retuvieron las fotos que demostraban la acción asesina y criminal de la policía, y la ciudad de Buenos Aires fue prácticamente militarizada para amedrentar e impedir la participación de la gente en movilización de repudio convocada por los piqueteros para el 27 de junio. Pero esa tarde la clase media y las asambleas populares acompañaron una vez mas a los piqueteros y, contra el miedo y los medios, contra el gobierno y la intimidación, y para "que se vayan todos", hubo 50.000 personas en Plaza de Mayo que dieron por tierra la intentona represiva y pusieron en crisis al gobierno de Duhalde (1).

Al día siguiente los diarios publicaron, finalmente, las secuencias de fotos que retenían (y no habían publicado en la edición del 27 de junio), dando cuenta ante la opinión pública de la acción premeditada y criminal de los organismos represivos.

Los días 3 y 9 de julio hubieron nuevas movilizaciones igualmente masivas a Plaza de Mayo. Y desde entonces, y como ocurriera luego del 19 y 20 de diciembre, las movilizaciones se han multiplicado, con el potenciamiento que implica ahora la extensión de la crisis económica a Uruguay y Brasil, y la situación de convulsión política que vive casi toda latinoamérica.

En el editorial del número pasado de Acheronta decía: *"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"*.

Ahora la incognita sobre el destino de Argentina se hace extensiva al de Uruguay y Brasil, por mencionar solo a los mas cercanos. Pero puedo verificar que la dignidad de ese "basta!" se sostiene, tanto contra los intentos represivos como contra la disgregación social y económica que provoca la crisis capitalista. Alguna vez he comentado una frase de un viejo revolucionario que decía que *"quien se arrodilla ante el hecho consumado es incapaz de enfrentar el porvenir"*. En ese sentido, no puedo sino sentir orgullo y emoción por los luchadores de este país (que me ha acogido desde hace dos décadas y medio) y que dicen a las claras que en Argentina hay muchos que no están dispuestos a admitir como un hecho consumado los efectos de la catástrofe capitalista.

El desenlace de esa lucha será fundamental para quienes vivimos en esta zona del planeta (y para los demás también, puesto que el eje del huracán de la crisis se encuentra en Estados Unidos (2)). Lo único que tengo claro es que si la revolución es derrotada, en Argentina (y Latinoamérica) retrocederemos varios peldaños en los niveles de civilización. Y eso no será sin consecuencias para la práctica del psicoanálisis.

De distintos modos, este número de Acheronta acusa recibo de toda esta situación.

En los reportajes, del modo mas evidente.

Pero quizás en la cantidad de trabajos también, dando muestra de que las dificultades lejos de agotar este espacio mas bien lo acicatean: este número de Acheronta es el que recibió la mayor cantidad de

propuestas de publicación. Y en una gran parte de esos trabajos, que tratan sobre temas diversos, no dejará de sentirse una fuerte impronta de lo social. Y puedo asegurar que la proporción de los mismos no ha sido el resultado de la selección editorial: lo mismo ocurría en aquellas propuestas que, por una razón u otra, no fueron incluidas.

Supongo que es lógico y que refleja algunas preocupaciones comunes para los latinoparlantes. Lo interesante es que esa impregnación ni reduce ni agota los temas, por lo que en este número de Acheronta se encontraran cruces del psicoanálisis con la política, el arte, la filosofía, la femineidad, la ciencia, lo jurídico, la clínica, la historia, la sociedad, y ... la poesía.

Agradezco a todos los colaboradores que comparten de este modo su trabajo y renuevo la invitación a todos los lectores que quieran enviarnos sus propuestas de publicación.

Finalmente, y aunque pareciera no tener importancia, quiero comentarles que durante este semestre, las circunstancias hicieron que todos, y cada uno de los miembros del consejo de redacción de Acheronta tuvieramos que confrontarnos a problemas importantes en nuestras vidas (separaciones, viajes, muertes, tragedias, etc.). Conservando el sentido del humor, uno de nosotros, un poco en broma, un poco en serio, sugirió que mas que analistas aquí haría falta un brujo. Así que este número, para este pequeño grupo de redactores será "el número de los brujos". Es una situación anecdótica pero que da cuenta también de cómo trabaja este equipo de redacción. Hay algo que podría caracterizarse como dejarnos tomar por las situaciones. No nos afanamos por dirigir las situaciones ni por hacer una revista que tuviese que ir en una orientación preestablecida, aunque está claro también que función, precisamente, es la de poner límites, para no ir para cualquier lado. Pero hay una manera de hacer las cosas que se modula en ese dejarse tomar por las situaciones. Y eso requiere una cierta entrega personal. Por eso, el cruce de los avatares personales con las tensiones que genera toda la situación social y editorial ha tenido también su función en este número.

Un agradecimiento especial entonces para Gerardo, Albert, Guillermo, Julio, Luis, Norma y Sara.

Michel Sauval

Notas

(1) Para ver fotos de la marcha, videos y artículos sugiero los siguientes enlaces

<http://www.poloobrero.org.ar/marcha/26-27/index.htm>

<http://argentina.indymedia.org/news/2002/06/33289.php>

<http://argentina.indymedia.org/news/2002/06/33856.php>

<http://www.po.org.ar/marcha/26-27-6/index.htm>

http://www.clarin.com/ultimo_momento/notas/2002/06/27/2002-06-27plaza2.aspx

(2) A los interesados les sugiero los siguientes textos:

[Estados Unidos se "Argentiniza"](#)

[El ojo del huracán está en Nueva York](#)

Reportajes

Presentación sección "Reportajes"

Michel Sauval

Desde hace algunos años, en cada número de Acheronta publicamos reportajes donde se expone el diálogo que hemos tenido ocasión de mantener, durante el respectivo semestre, con algunos psicoanalistas.

Alguna gente preocupada por precisar nuestra filiación política ha intentado sacar deducciones de la elección de nuestros entrevistados. Está claro que nunca podremos desmentir ninguna imputación y que cualquier filiación que se nos quiera asignar será tan cierta como falsa. Es obvio que por algo elegimos a quienes elegimos, pero también es igualmente obvio (al menos a esta altura del recorrido), que no todo puede reducirse a un simple etiquetado político. Con esto, lo que quisiera subrayar es que no todo lo hacemos premeditadamente y que, sin que esto implique desligarnos de modo alguno de la responsabilidad de nuestros actos, a menudo nos sorprendemos nosotros mismos, en *apres coup*, de lo que ha resultado para cada número.

En este número se hará evidente el impacto de la revolución que se ha iniciado en la Argentina con las jornadas del 19 y 20 de diciembre.

Ese impacto se expresa incluso en detalles operativos, como por ejemplo el atraso con que sale este número de Acheronta, atraso debido, principalmente, a las demoras que hemos tenido en las tareas de desgrabación y corrección de estos reportajes, que, a diferencia de otros números, no se fueron haciendo a medida que se iban haciendo los reportajes, sino que, por las urgencias temporales y económicas y las diversas vicisitudes que la situación argentina le ha impuesto a los miembros argentinos del consejo de redacción de Acheronta, se acumularon en el último mes de trabajo.

Seguramente este impacto proseguirá, de un modo u otro, en los siguientes números de Acheronta. Esperamos que no sea en nuevas demoras en la puesta línea de Acheronta sino en más reportajes y artículos.

Para este número de Acheronta conversamos con Jorge Altamira, Juan Carlos Volnovich, León Rozitchner, Vladimir Safatle y Doris Hajer.

Con [Jorge Altamira](#) nos encontramos con un discurso diferente, no solo del discurso psicoanalítico, sino del discurso político habitual. En las palabras de Altamira encontraremos la voz de quienes vienen trabajando desde hace muchos años en favor de la revolución que ahora se pone en juego para todos. A lo largo del reportaje quedan precisados, con mucho cuidado, la noción de sujeto en los procesos sociales, la novedad fundamental de la incorporación en masa de las mujeres a la lucha política, la reconstitución del sujeto de la clase obrera en el movimiento piquetero, los momentos de expresión en acto de la dictadura del proletariado, el desarrollo de las asambleas populares, la función de la ilusión en la política, el destino de las revoluciones, la concepción del lenguaje para los marxistas y los problemas que plantea una intervención política en un periodo de catástrofe.

En una época tan crítica como la que vivimos, personalmente encuentro mas fresca y riqueza intelectual en este diálogo con quienes se reclaman de la revolución bolchevique (y encabezan hoy los movimientos piqueteros) que en los discursos que promueven la mayoría de los medios de comunicación, incluidos los "progresistas", donde parece que cada cual compite por descubrir "nuevos sujetos" a la vuelta de cada esquina, aunque siempre terminen en un conformismo con el poder.

Con [Juan Carlos Volnovich](#) recorrimos gran parte de la historia del psicoanálisis en Argentina. Si tuviera que resumir el reportaje a una sola frase podría decir que conversamos sobre como llega la lucha de clases al consultorio. No parece que ese impacto permita desenvolver, a nivel teórico, muchas mas conclusiones que las que ya intentaron algunos clásicos como Wilhelm Reich. En cambio me parece que, una vez más, las enseñanzas que se pueden extraer son las que resultan de un recorrido particular. Por ejemplo, me llamó la atención la defensa de su experiencia personal de las 4 sesiones semanales que marca el estándar de la APA. Está claro que no es a partir de la cantidad de sesiones semanales que podemos caracterizar un caso, pero si aceptamos hablar de un modo general de la práctica del psicoanálisis, y si no pretendemos sancionar, a partir de ese hablar de modo general, una norma de validez universal para todos los casos, creo que se podrá escuchar algo más en el comentario de

Volnovich de que no se analiza igual con la intensidad de las 4 sesiones semanales que con otros ritmos. Es algo que creo que se puede extraer de "cómo lo cuenta" Juan Carlos Volnovich mas que de "qué cuenta".

De la misma manera, algunos podrán considerar desactualizadas las críticas a las rigideces institucionales de la IPA que nos plantea Volnovich. Sin embargo, las crisis políticas que vivimos actualmente en todo el mundo ponen al desnudo la tendencia al acuerdo con el establishment de parte de casi todas las grandes instituciones psicoanalíticas, incluidas las lacanianas (sea llamando a [votar por Chirac](#) en Francia, sea mirando para otro lado en la convulsiva situación argentina, etc.) y plantean una vez mas el problema de la relación de los psicoanalistas con la revolución. No hay una respuesta única para ello porque no hay una respuesta "del psicoanálisis". Lo que hay son las respuestas que van dando los psicoanalistas uno por uno y, por añadidura, que consecuencias conlleva eso para la práctica del psicoanálisis en general. Por eso mismo es interesante el recorrido particular de Volnovich, su manera de comprometerse políticamente, y las experiencias que nos comenta, entre las que se destaca su experiencia en Cuba, su participación en la revolución sandinista en Nicaragua, su trabajo con militantes clandestinos o con hijos de muertos y desaparecidos, etc.

[León Rozitchner](#), por su parte, nos sorprendió con un abanico de situaciones que van desde sus experiencias estudiantiles en Francia en la década del 40 hasta un próximo nacimiento de hijos mellizos. Está claro que Rozitchner no comulga con Lacan, y que su rechazo del lacanismo subentendió, de alguna manera, gran parte del reportaje. Para Rozitchner, lo fundamentalmente olvidado y reprimido es la relación con lo maternal, una forma diferente de reivindicar la importancia de las mujeres en el momento actual. Así recorrimos el lugar de la madre en las religiones judía y católica, en las concepciones freudiana y lacaniana, en la cultura moderna, etc.

En particular me llamaron la atención las referencias a la transformación en mercancías de las cualidades humanas y, por ende, el proceso de discretización y cuantificación a que se ven sometidos nuestros cuerpos. Creo que es un punto importante para pensar toda la cultura que se va generando en relación a criterios de "vida sana" (alimentación, recreación, ocio, gimnasias, imagen, etc.), y que van conformando las demandas de la "modernidad" que impregnan la vida de algunos sectores de la población (y la privación de otros sectores).

De la misma manera, cada cual encontrará en este reportaje diferentes ideas, con las que acordará o no, pero que dan pie para pensar muchas cosas.

El reportaje a [Vladimir Safatle](#) fue realizado en Sao Paulo en agosto del año pasado. Safatle es un filósofo brasilero que reside en Francia, donde dicta cursos en el *Collège International de Philosophie* mientras realiza su doctorado en epistemología en la Universidad de Paris VIII. El reportaje se dio aprovechando el paso por Sao Paulo de Vladimir Safatle, y acompañaron a Sara Hassan varios psicoanalistas con quienes estudia seminarios de Lacan en un ámbito no institucionalizado. La desgrabación fue muy corregida y el trabajo se concentra en algunos puntos de interlocución entre el psicoanálisis y la filosofía.

El reportaje a [Doris Hajer](#) fue realizado por email por Gerardo Herreros. A lo largo del mismo se reconstruye la historia del cierre y reapertura de la Facultad de Psicología, en Montevideo (Uruguay), se presenta el trabajo del Departamento de Psicoanálisis en dicha Facultad, los problemas de la transmisión y aspectos de la historia institucional del psicoanálisis en Uruguay, sus recorridos personales, los trabajos de traducción de textos en alemán, etc.

Agradecemos a cada uno de ellos la amabilidad y generosidad que nos han brindado.

Reportaje a Jorge Altamira

Realizado por Norma Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Texto establecido por Michel Sauval

Nos reunimos con Jorge Altamira el viernes 31 de mayo de 2002.

Altamira es el dirigente histórico del Partido Obrero, al que fundó en la década del 60, cuando era adolescente.

Lleva casi 40 años militando por la construcción del partido de la clase obrera, tanto en Argentina como en el mundo (reconstrucción de la 4° Internacional) y, en ese sentido, acumula una de las mayores experiencias políticas en cuanto a luchas, victorias y derrotas del movimiento obrero mundial.

El Partido Obrero, por su parte, anima una de las organizaciones más importantes del movimiento piquetero argentino: el Polo Obrero, integrante del Bloque Piquetero Nacional.

El movimiento piquetero es uno de los elementos más importantes y novedoso de la actual situación política argentina. En un proceso que llevó casi 10 años de luchas, es a partir de la organización de los desocupados que la clase obrera se ha reconstituido políticamente y enfrenta actualmente la catástrofe social y económica a la que quiere condenar el FMI y el imperialismo al pueblo argentino.

Con Altamira abordamos los problemas de la subjetividad desde el punto de vista del materialismo histórico y a partir de la situación revolucionaria que se vive actualmente en Argentina y que, contra los pronósticos del FMI, ya se extiende a Uruguay, Brasil y toda Latinoamérica.

Un discurso diferente al analítico para pensar una realidad que nos sacude y exige.

Michel Sauval

Comentarios previos

Comenzamos hablando de la desgrabación y de la posterior corrección, y Altamira comenta su impresión al ver los reportajes que le habían hecho en los diarios griegos (acababa de regresar de un viaje a Grecia).

Jorge Altamira: No tengo la menor idea de lo que decía ahí. Solo tengo la opinión de los que me lo mostraron, que me dijeron que estaba bien. Pero, ¿será lo que yo dije?

Para darte un ejemplo, un tipo quería una entrevista, para publicarla en un suplemento financiero del principal diario griego. La entrevista se hizo muy extensa. Y finalmente, no la publicaron en ese diario. Entonces se publicó en un periódico trotskista. Pero no sé lo que dice. Hablamos como una hora. Y no solo hablamos como una hora sino que además, para entenderse conmigo, el periodista hablaba en italiano. Y a mi no me parece que el italiano de ese muchacho sea bueno.



Michel Sauval: Y vos, en qué hablabas?

Jorge Altamira: En italiano. Era el único idioma en que me entendía.

Michel Sauval: Vos hablaste en italiano y te publicaron en griego.

Jorge Altamira: Y después, otro ejemplo, di un discurso en inglés, y lo tradujeron del inglés al griego. Después va a aparecer algún boludo diciendo "que vergüenza! Miren lo que dijo!"

Michel Sauval: En nuestro caso, vamos a tener algo más o menos fiel!

Jorge Altamira: Es como lo que hacen en los parlamentos. Yo no les doy bola, pero después, te permiten corregir. Porque, a la hora de hablar has tenido una cierta licencia y una soltura que, de golpe, después no se entiende. Me ha ocurrido en la legislatura. Se entiende porque va acompañada por gestos. Entonces, lo entendió el público que te acompañó, pero en la lectura, algunas frases no se entendían. Después, recordando, "yo había" querido decir..."

Michel Sauval: En el caso de nuestros reportajes, siempre buscamos preservar la dimensión coloquial y oral.

Jorge Altamira: No me refiero al aspecto coloquial, sino que, a veces, la sintaxis, en la tensión de un debate parlamentario, la sintaxis se perjudica, y luego, en la lectura se hace confuso lo que en la exposición era claro por cuestiones de contexto o de gesto.

De todos modos, en ese sentido soy muy negligente. Me doy cuenta que en el fondo me importa tres pepinos lo que pusieron en griego, en el sentido de que, si no es lo que yo pienso .. y bueno!

En el único punto en que soy severo es en las publicaciones nuestras, del partido. Ahí tiene que salir lo que nosotros pensamos, exactamente.

Un tipo, de un diario, puso que yo estaría esperando que todas las asambleas populares se hagan mierda para realmente avanzar. Entonces una secta lo tomó y dijo "la miserable canallada de Altamira". De donde lo sacó ese tipo, no lo sé. Yo hablé con él por teléfono. Pero, ¿de donde sacó que yo esperaba eso?. No sé. Sobre todo porque yo espero lo contrario. Para decirlo mas claramente: por peor que le vaya a las asambleas populares, desde el mejor momento a ahora, yo, lo que espero es que les va a ir mejor todavía. Es decir, esto cesa, y viene un nuevo auge.

Mi observación es que van a tener un estallido espectacular.

El sujeto es una categoría histórica

Michel Sauval: Comencemos entonces con una pregunta sobre ese tema. Lo que nos interesa es la cuestión de cómo pensar la subjetividad de los fenómenos sociales. Por ejemplo, tomemos el tema de la "espontaneidad". A mí me llamó la atención que un artículo de Prensa Obrera, sobre este tema, dijeras que era una actitud estalinista la de equiparar conciencia con la presencia de un aparato. ¿Cómo entender esto de la conciencia de las masas? Cada persona piensa distinto. Por ejemplo, durante el argentinazo, la consigna "Fuera De la Rúa – Caballo", aunque ejecutada por todos en común, no era pensada de la misma manera por cada uno de los que fueron a la movilización. ¿Dónde ubicar el sujeto de ese proceso?

En ese mismo artículo, en Prensa Obrera, señalabas que la tesis espontaneista borra la historia, borra todo el proceso de preparación. Pero la gente que estuvo en Plaza de Mayo, el 19 y 20 de diciembre, no es la misma que estuvo en Salta, en los cortes de Targata. O no es la misma que la que estuvo en el Cutralcazo.

Jorge Altamira: El tema esencial tiene que ver con el materialismo histórico.

Hay que decir una cosa de entrada: sin una caracterización de los procesos sociales en términos históricos, sobre la sociedad no se puede decir nada.

El materialismo histórico, o la concepción histórica, quiere decir el concepto de cambio. Es decir, no solo las personas sino también las estructuras sociales y las formas de organización, se modifican. Esa modificación es la historia.

La pregunta entonces es ¿cuáles son las fuerzas que llevan adelante ese tipo de modificaciones?

El sujeto toma conciencia de ese proceso de distintas maneras.

Michel Sauval: Cuando decís "el sujeto toma conciencia", quien es el sujeto?

Jorge Altamira: No importa. El que sea. Es el que toma conciencia de ese proceso. El que no toma conciencia de ese proceso no es un sujeto.

La afirmación de la sociología relativa a los sujetos sociales es un no sentido. Porque cuando cualquier categoría permanece en lo social quiere decir que no es sujeto. Para ser sujeto, una categoría social debe asumir una función histórica.

Michel Sauval: Una categoría.... por ejemplo?

Jorge Altamira: La clase obrera.

Debe tener la capacidad, a partir de su experiencia social, de ser un factor de cambio de la organización social en su conjunto.

Entonces, por ejemplo, decir que "hay nuevos sujetos sociales", por ejemplo, los grupos marginales. Eso no tiene sentido. Es un concepto sin sentido. Porque hay grupos marginales, como puede haber otras categorías, pero no son sujetos.

Y este es un punto relevante, porque el esfuerzo de la sociología es identificar como sujetos a los que no lo son para negarle, a los que sí lo son, su carácter de sujetos.

¿Cómo hacer para negarle al proletariado su carácter de sujeto, es decir, de vehículo de una transformación, y por lo tanto, de pasaje de un estadio a otro, y por lo tanto de hacer historia?

Bueno, identificando cualquier otra categoría como sujeto.

Marx era consciente de esto, y había dicho que la clase obrera, como categoría social, es una clase en sí - tomando esto de Hegel - y, en la medida en que tomaba conciencia de su situación - de que su lugar no es fatal, irremediable, etc. - y se organizaba para superar esa situación, se transformaba en clase para sí.

Con esa transformación en clase para sí, se transforma en un sujeto.

Es interesante ver que el que va a transformarse en un sujeto, es un objeto.

Lo que luego va a ser una relación entre sujeto y objeto se desprende de una condición de objeto, y pasa a una relación de sujeto.

Lenin también vio esto muy bien. Por ejemplo, Lenin decía que una clase obrera que lucha por reivindicaciones salariales no es un sujeto, porque simplemente se limita a reproducir las relaciones en las que se mueve. Al pedir más salario ratifica su condición de asalariado, lo cual implica que el capitalista ratifica su condición de capitalista, y entras en una calesita de la que no salís. Por eso Lenin decía que la conciencia socialista se introduce de afuera. Esto, muchos lo interpretaron como que se introduce desde afuera de la clase obrera. Pero Lenin planteaba afuera de las relaciones inmediatas entre un obrero y un patrón. Es decir, es necesario poder tomar en cuenta todo el desarrollo social en el cual está inmersa esa relación inmediata entre el obrero y el patrón. Solo así se puede plantear, por ejemplo, la lucha contra el estado. El elemento externo entonces es externo a la relación obrero patrón.

En la relación obrero patrón, el obrero es un objeto de la relación: sufre las condiciones sociales que tiene asignadas por la organización correspondiente. Entonces, el obrero tiene que mirar críticamente esa relación. Y para poder mirar críticamente esa relación se tiene que apropiarse de una cantidad de cosas que la historia ha ido elaborando y que no surgen de la relación obrero patrón. Tendrá que entender el lugar que ocupa en la historia "esa" relación. Cuando uno entiende el lugar que ocupa esa relación en la historia se da cuenta que ni es eterna ni es el resultado de una evolución natural que llevaría a eso como a una etapa final, sino que está condicionada. Así como existe eso podría existir otra cosa, y hay que descubrir el pasaje de una cosa a la otra.

Entonces, en primer lugar, este punto es esencial: el sujeto es una categoría histórica. No es una descripción social.

Para dar otro ejemplo, los indígenas: no tienen, en la sociedad capitalista, condiciones para ser sujeto. Lo serán el día que sean indígenas obreros, o el día que, por alguna circunstancia, junto a la clase obrera, se apropien de una subjetividad transformadora.

Esta idea, el que la desarrolla, es Hegel, donde toda la evolución del sujeto es el sujeto universal.

Hay una relación entre negar este sujeto y el fin de la historia: Si la historia tiene fin y no hay una caracterización histórica, no hay sujeto.

Y a un capitalista, eso le interesa, aunque con eso niegue que él fue un sujeto, porque la burguesía desempeñó un papel revolucionario en la historia. Claro que, lo último que querría la burguesía es que le recuerden los papeles revolucionarios que desempeñó.

La burguesía en los países atrasados también lo niega. Pero cuando hay una gran crisis, y está comprometida su situación, entonces trata de convertir al empresariado "nacional" en sujeto, y revalorizar la categoría de nación, porque en ese caso, su función histórica, ¿cuál es?: construir una nación. Pero la burguesía nacional se acuerda de esto cuando fue llevada contra las cuerdas, en los países atrasados.

Las mujeres piqueteras

Michel Sauval: Esta transformación de objeto a sujeto, no pasa solo por la conciencia que tenga cada uno de los participantes. En apropiarse de sus condiciones, en esta concientización, como puede ser la experiencia que desarrollan los piqueteros cuando hacen un corte, cuando organizan su lucha, cuando analizan su condición de desocupados, cuando plantean la huelga general, etc., hay un desarrollo de la lucha que va mas allá de aprehensión que cada cual tenga de eso.

Jorge Altamira: Mas allá o más acá.

La conciencia de cada persona es irreductible. Quiere decir que dos personas no pueden tener la misma conciencia de una situación determinada. No se puede poner un rasero.

Entonces ahí está el papel de algunos que, por su comprensión personal más aguda, juegan un papel mas avanzado. Y se desarrolla en una clase social, no el promedio general, sino su metabolismo.

Michel Sauval: Que quiere decir eso de "metabolismo"?

Jorge Altamira: En el sentido de que hay una interacción. La actividad, sea de una persona o de una clase social, transforma el medio y amplía, o reduce, las perspectivas de los propios sujeto. Y eso altera la conciencia de las personas.

Por ejemplo, después de la rebelión del 19 y 20 de diciembre, se presentó un horizonte que hasta antes no se veía. Entonces, por ejemplo, nosotros dijimos durante un año - desde que renuncia el Chacho Alvarez - "Fuera De la Rua Caballo. Asamblea constituyente", y nadie nos hacía objeción porque había una disconformidad con el gobierno, pero que eso fuese una perspectiva política, no lo veían. Ahora, como consecuencia de un conjunto de acciones que permiten ver que hay cosas que se pueden producir y que alteran la realidad de determinada manera, la conciencia popular se modifica.

Entonces, hay un metabolismo.

Y ese metabolismo también está entre los miembros de una clase. Por ejemplo, entre los piqueteros, en el sentido de cómo van relacionando las experiencias entre sí.

Yo esto lo vivo particularmente. ¿Por qué?

Yo hago giras, no solo acá, sino también en el exterior. Entonces me sorprende mucho ver los cambios que produce lo que yo digo, ver cómo se alteró la percepción de los que me escuchan.

Pero lo que yo digo no es una opinión. Es la transformación de la experiencia colectiva en la Argentina. Eso es lo que importa en el momento en que se da la explicación.

Si yo me hubiera sentado con alguien a tomar un café, y hubiéramos hablado de bueyes perdidos y hubiera tirado una idea aguda, capaz que la hubiera pasado por alto.

Pero en este caso soy un cable conductor de una experiencia social que, naturalmente, según cómo la diga, esa experiencia social se encuentra más o menos desarrollada. La forma de explicación traduce el desarrollo, o no, de una experiencia social. Si se la puede formular desde una perspectiva es porque, potencialmente, esa perspectiva ya está en acto.

Entonces, me doy cuenta como va influyendo.

Para darte un ejemplo, ¿cuál es la transformación subjetiva más importante en el país?: la de la mujer de un obrero. Ese el fenómeno mas profundo de los últimos años. Y claramente, el mas notorio, aunque nadie lo vio todavía. Uds. no van a escuchar a nadie hablar de esto. Pero les doy la absoluta seguridad, no el 99%, sino el 100%, de que es lo mas importante.

Como consecuencia de la desocupación de los maridos y otros condicionantes, no solo salen a buscar trabajo, sino que se involucran en las luchas sociales.

Y lo llamativo es que el punto de partida es un conservadurismo atroz.

La rapidez del cambio es tan grande que las mujeres te dicen lo que cambiaron. No tenés que caracterizar algo que se les escapó. Ellas te lo dicen. Y te dicen que no vuelven más a la condición anterior. Y en el movimiento piquetero son mayoría.

Pero en el movimiento piquetero no hay una sola mujer en la dirección.

Y yo lo denuncié en varios actos, llamando a las mujeres a derribar esta serie de cosas.

Y cuando observas la vida cotidiana de los piqueteros te das cuenta que la mujer no está en una posición de dirección, a pesar de que hay mujeres que, en mi opinión – concretamente tengo algunas en la cabeza - yo confío mas en ellas como conducción que probablemente en el 99% de los dirigentes piqueteros, no porque desconfié en los dirigentes piqueteros, sino porque ellas son mas capaces. Eso lo he visto. Varias veces han ido a otros lugares del país, por propuesta mía, para sacar del pantano situaciones que parecían sin remedio. Fueron, vieron, vencieron y volvieron.

Y no están en la dirección.

Y la razón por la que no están en la dirección que aún la vida cotidiana las hace responsable de una cantidad de actividades que las tiene agarradas al lugar.

Michel Sauval: Esto también lo tendríamos que tomar como una categoría sujeto?

Jorge Altamira: Esto es lo más importante porque, en la formación del sujeto histórico de la clase obrera....

(Interrupción por la llegada de Norma)

Jorge Altamira: Con la llegada de ella queda confirmado que todo lo que dije hasta ahora no tenía nada de demagógico, puesto que era una conversación entre hombres (risas)

El estadio final de la conciencia del hombre es cuando se involucra la mujer. Hasta que no se involucra la mujer no se forma una conciencia revolucionaria entre los hombres.

Con las mujeres se terminó cualquier elemento conservador. Ahí entra a revolucionarse la propia vida cotidiana. Ya no es mas los piqueteros como decía mi vieja: "socialismo para afuera, pero acá la que labura soy yo".

Cuando la mujer empieza a meterse es todo un desafío, incluso cultural.

Por ejemplo, aceptar que tal compañera diga acá habría que hacer esto, o lo otro, y los demás escuchen, no invirtiendo la relación de que ella es el hombre y ellos son la mujer, sino en un pie de igualdad.

Ese es un factor fundamental. El problema de las mujeres es él más importante.

Yo ya lo sabía antes, y cuando vi, hace algunos años, que se desarrollaba - lo vi cuando iba a actos públicos y había mas mujeres que hombres – pensé: "cagó la burguesía".

Cagados porque perdieron el control de todo.

Por eso la iglesia insiste tanto con lo de familia y todo eso

No es que no me importe la familia, primero porque las familias se están muriendo de hambre, y segundo, en la familia hay situaciones horribles.

Pero la familia quiere decir que la mujer está abajo. Esa es la idea.

Ese es, entonces, el fenómeno más importante.

Y después, con los cacerolazos, tenemos la intervención de la clase media femenina. Eso también se ve en los bancos: los ahorristas que se movilizan son principalmente mujeres.

Cuando la mujer entra en acción se radicaliza todo.

Recuerden que fue la marcha de las mujeres de Paris a Versalles la que terminó con la resistencia de Luis XVI al llamado de la Asamblea Nacional y a la terminación del Tercer Estado.

El ingreso de la mujer a la política implica una masificación impresionante del movimiento.

Y le da al conjunto de los obreros, la seguridad

Michel Sauval: En qué sentido?

Jorge Altamira: En el sentido de que venimos todos, de que en esta lucha estamos todos de acuerdo: yo, mi mujer, y mis hijos.

Michel Sauval: Antes no?

Jorge Altamira: Antes no. A mi papá, que era activista sindical, mi mamá lo tenía cagando. Mi mamá decía siempre que la política le arruinó la vida porque al día siguiente que se casaron, lo despidieron. Mi casa era una batalla entre mi vieja y mi viejo. Nosotros nos formamos en ese clima: mi viejo que era activista y mi vieja que decía que no, que el futuro lo determinaban otros factores. Eso debilita, debilita terriblemente.

Yo me acuerdo en el pasado, cuando había obreros en la industria automotriz, valiosísimos, y la mujer le protestaba: "este ¿con quien anda? Se vincula a los medios políticos y seguro que hay chicas de filosofía y letras".

Eran todas fantasías, no había chicas de filosofía y letras, o si las había no le daban bola, y el tipo iba solo a hacer su actividad política.

Por lo que fuere, era un freno enorme.

Y se rompió el freno ese, primer punto. Se incorporó la otra mitad de la clase obrera, segundo punto

Michel Sauval: Esto también como resultado de las condiciones objetivas del proceso productivo que incorpora a las mujeres.

Jorge Altamira: Claro. Acá con la particularidad de que entró al proceso productivo porque el marido dejó de estarlo, por la desocupación.

Bien, volvamos entonces a la cuestión del sujeto histórico. Vos me preguntabas por la conciencia de cada persona, y me decías que uno que estuvo en Plaza de Mayo no estuvo en Tartagal. Es curioso, porque la pregunta considera la experiencia de una forma muy limitada.

El que estuvo en Tartagal no votó por el Chacho Alvarez, es decir, no sabe lo que es ser engañado por la pequeña burguesía profesional. Todavía tiene que aprenderlo. Pero, sabe como resistir a la gendarmería.

Pero el de la clase media de la Capital, aún no sabe como resistir a la gendarmería, pero hizo su experiencia con la fracción final de la clase burguesa, que son los psicoanalistas, los abogados, los profesionales, puestos a dirigir el país. Fue el Frepaso, que vino con su programa de que con transparencia, honestidad y respetando los valores de cada uno salimos adelante.

Esa experiencia es imborrable.

Nosotros en su momento dijimos que, metodológicamente, un fracaso del Frepaso y del Chacho Alvarez nos llevaba a la revolución proletaria. Porque si fracasa el de la derecha, y luego fracasa el de la derecha centro, y luego fracasa el del centro para la izquierda, y luego se da la ocasión de que la fracción, el último eslabón entre la clase burguesa y los trabajadores, haga una intervención independiente en la política – porque normalmente, esta gente milita en los partidos burgueses; pero en esta oportunidad no, acá forman el suyo: todos los disidentes forman el partido de los disidentes (los disidentes del peronismo, los disidentes de acá, los disidentes de allá), forman el Frepaso - si esto fracasa ya se agotaron todas las clases. Entonces, metodológicamente, no fatalmente, ni fácticamente, metodológicamente, se plantea la revolución proletaria.

En la práctica puede ocurrir otra cosa porque si una experiencia que fracasó, quedó ya olvidada en la memoria, puede venir la derecha, sacarlo al Frepaso y venir la derecha.

Pero cuando vos ves la secuencia en un mismo proceso político, entonces, ojo, metodológicamente, lo que queda es la revolución proletaria.

Norma Ferrari: A mí me cuesta pensarlo por descarte.

Jorge Altamira: No es un problema de descarte. Es un problema del agotamiento de programas y estrategias frente a un desafío social, una crisis.

Significa que la sociedad burguesa ha agotado como salida, las clásicas, otras mas o menos heterodoxas y, finalmente, la última que teóricamente puede tener: la de la pequeña burguesía.

Y eso es un síntoma muy serio.

La dictadura del proletariado

Michel Sauval: Pero, para retomar la cuestión de la experiencia, ¿cómo se mezclan las experiencias de Tartagal con la de Capital Federal? ¿Cómo queda incorporada una enseñanza? Cuando decís que queda una enseñanza, si cada conciencia es irreducible, ¿cómo se expresa esa enseñanza?

Jorge Altamira: El sujeto solamente existe en relación al objeto. Si no hay objeto no hay sujeto. Si no hay nada que transformar no hay ningún sujeto que vaya a transformar nada.

La relación sujeto-objeto es indisoluble. Un objeto es objeto para el sujeto.

Puede existir, inclusive si no hay sujeto. Pero es objeto para un sujeto.

Hay una frase de un congreso del PO que dice: "la verdad existe independientemente de nosotros, pero existe para nosotros". Fuera de nosotros no existe, aunque realmente existe fuera de nosotros.

Es decir, yo no niego que ahora está pasando algo en algún lugar. Pero en una relación de transformación, lo que existe es lo que se relaciona conmigo. Y yo existo en relación con otro.

Por ejemplo, para tener conciencia de sujeto tiene que haber un objeto. El objeto es el proceso histórico. La gente tiene que dar respuestas al problema de la desocupación, a los despidos, etc. Y la respuesta que le dieron los diferentes partidos ha fracasado, todas. Entonces la gente intenta empíricamente otras, o empieza a ser más receptiva a soluciones que antes había descartado, por prejuicios o por lo que fuere. Es muchísima la gente que dice "quien me hubiera imaginado a mí en el partido obrero. Si hace dos años me hubieran dicho que yo terminaba acá, no solo lo hubiera considerado una ofensa sino una cosa absurda. Y acá estoy".

Porque se han agotado otras opciones.

Entonces, en esa relación, la sociedad tiene que dar una respuesta.

Te lo voy a plantear de otra manera.

Repetidamente dije que el factor más revolucionario de la situación argentina es el tesoro de los EEUU. Porque el tesoro de los EEUU, siguiendo la apetencia del capital, y la lógica del capital, coloca al sujeto ante alternativas irreducibles. Es decir, tiene que tomar los bancos por asalto. El tipo nunca hubiera querido tomar un banco por asalto. Pero prácticamente lo fuerzan.

El sujeto se desarrolla con relación a esa realidad.

Me acuerdo el 1° de mayo cuando subió al escenario un grupo de personas atildadas, de clase media, que leyeron, por partes, su documento de las asambleas populares. ¿Y que decía ese documento? En una parte decía que había que confiscar a los bancos a los bancos, y en otra parte decía "por un gobierno de los trabajadores". Y lo decían sin perder su compostura de clase media. Y sabían lo que estaban diciendo. Llegaban a conclusiones.

La otra cosa a tener en cuenta es lo que pasa con los políticos en la calle.

Es significativo que Zamora e Izquierda Unida hubieran criticado la violencia que se ejerció contra Aleman. Se hicieron entrevistas en una revista, y el único que defendió a los que lo atacaron a Aleman fui yo. Lo que yo señalé fue la delimitación porque el tema no es atacar los símbolos del poder sino el poder mismo.

Pero bueno, la gente empieza por los símbolos.

El ataque a los políticos y a los empresarios en la calle es una manifestación práctica clarísima de dictadura del proletariado. Significa que se le niegan los derechos civiles a un determinado sector de la población, por su condición de clase.

Michel Sauval: Aunque los que hagan eso no sepan nada sobre la dictadura del proletariado

Jorge Altamira: No saben nada de la dictadura del proletariado. Pero han hecho algo impresionante, porque han legitimado la violación de los derechos civiles con criterio clasista.

Si vos mañana decís "Aleman no vota", normalmente te hubieran protestado: ¿porqué no va a votar?

Pero después de lo que pasó, esa discusión ya está saldada.

Por ejemplo, con la clase media, si yo digo "todos los que fueron políticos, por 10 años no pueden participar en política", ¿te parece que les va a caer tan mal?

Norma Ferrari: Seguramente que no (risas)

Jorge Altamira: Eso es dictadura del proletariado. El principio que está ahí es la aplicación desigual de la ley por el carácter de clase y la función clasista de la persona.

Y la izquierda, frente a eso, dice "nooooo". El avance más extraordinario de la conciencia social fue denunciado por la izquierda.

Michel Sauval: Una conciencia inconsciente.

Jorge Altamira: Ocurre lo siguiente: la conciencia y la inconciencia están agarradas. Primero, porque lo consciente nace de lo inconsciente. Y después, como siempre hay una evolución, no hay una conciencia absoluta.

Supongamos que nos tomamos a nosotros como lo más consciente, quiere decir que no tenemos perspectiva de progreso, no ya de la comprensión de la situación actual, sino de los cambios de la situación y de la necesidad de nuevas comprensiones.

El desarrollo de la conciencia es algo abierto. Por lo tanto, está siempre lo inconsciente.

La práctica social es espontánea, y genera el inconsciente todos los días.

Michel Sauval: Pero, en ese sentido, ¿por qué haría falta un partido?

Jorge Altamira: El partido tiene que ver con una relación política. En las condiciones del capitalismo las necesidades culturales mínimas para tener una conciencia política están vedadas a la inmensa mayoría de los trabajadores. Entonces, la comprensión de todo esto lo hizo una minoría, que se lo transmite a la mayoría, valiéndose de la experiencia de la mayoría. El proceso por el cual esa minoría asimila un programa político – que después también va a ser de la mayoría – es diferente. La minoría lo discute, asiste a las conferencias, etc. La otra lo asimila de otra manera, a través de experiencias colectivas más amplias, sin el mismo bagaje cultural, etc. Después, de esa gente, se segrega otra minoría.

Ese es el metabolismo que te decía dentro de la clase social, la influencia de unos sobre otros, de los avanzados sobre los atrasados, y también de los atrasados sobre los avanzados.

Es tan importante esto del metabolismo que, poca gente entiende bien, inclusive en nuestro partido, ciertas actitudes nuestras.

Por ejemplo, nosotros nos esforzamos por hacer una firme alianza con la CCC, durante todo el año pasado. Sin la CCC veíamos muy difícil hacer que el movimiento de algunos pasos necesarios para una

evolución ulterior. Por lo tanto, si es verdad lo que estoy diciendo ahora, la CCC jugó un papel revolucionario – yo lo escribí esto. Nuestros adversarios jugaron, en estos límites, en las condiciones de ese momento, por haber hecho tal cosa y haber impulsado tal otra cosa, jugaron un papel revolucionario.

Pero después, el 20 de diciembre, desaparecieron de la escena. Es decir, dejaron de jugar ese papel revolucionario.

Quiere decir que ese metabolismo se vale incluso de adversarios.

En algún lugar de Rusia, en un momento Lenín hizo construir estatuas, monumentos, no recuerdo bien. Y había uno a Plejanov, que acababa de morir – sino no le hubieran hecho el monumento.

Pero los últimos años de la vida de Plejanov, y en particular el último, habían sido de contrarrevolucionario blanco!!

Es como decir carapintada!

Pero se le construyó el monumento en homenaje al hombre que construyó el movimiento socialista en Rusia. Es decir que Lenín consideraba importante reconocer el papel que se jugaba en diferentes momentos, sostener esa visión compleja de las cosas. Porque si no tenés esa visión compleja, caes en la boludez suprema que puede ocurrir – la suprema, no creo que haya otra más – de que nació Lenín y se arreglaron las cosas.

Eso siempre me llamó mucho la atención.

Michel Sauval: ¿Porque los obstáculos a esa transformación que debe realizar el sujeto son tan grandes? Porque sistemáticamente aparece un recambio, o alguna confusión, o alguna alternativa....

Jorge Altamira: Hay una cosa que debe quedar clara: las ideas revolucionarias son minoritarias. Si no son minoritarias no son revolucionarias. Es decir, tienen que levantarse contra un aparato de ideas cuya fuerza no tiene nada que ver con la divulgación institucional, sino que se reproduce todos los días.

En la compra y la venta, en el trabajo, todos los días, inconscientemente, reproducimos una relación.

Por ejemplo, yo te comentaba, al comienzo, esta gira que hice por Grecia, en la que hablé en un montón de ciudades griegas. Pero siempre me llamaba la atención que cuando volvíamos al punto de partida, en Atenas, una de las psiquiatras y psicoanalistas más prestigiosas del país, trotskista, miembro de la cuarta internacional, rigurosamente nos servía de comer. Era la dueña de casa y preparaba la comida. Yo no podía decir nada porque estaba por dos o tres días, pero el marido podía decir "hoy voy a cocinar yo". Es impresionante porque, todos los días, en todo, se reproducen relaciones sociales que tienen un impacto definitivo sobre la conciencia. Entonces, el progreso de las ideas contestatarias es muy complejo. Además, la misma idea de sujeto supone una comprensión histórica general.

La reconstitución del sujeto de la clase obrera

El tema más importante del sujeto en la actual situación tiene que ver con dos cosas, y nosotros las hemos abordado en forma sistemática.

Primera cuestión: a través de los piqueteros, es decir, de la fracción de la clase obrera que está desocupada, se recompuso el sujeto de la clase obrera.

El sector desocupado es el mas difícil de organizar, pero los desocupados son los ex delegados obrero, en muchísimos casos.

Michel Sauval: Eso fue un factor importante para que los desocupados canalizaran esta recomposición?

Jorge Altamira: Fue fundamental, porque el papel activo de la clase obrera fue reivindicado tremendamente por los desocupados.

Además, hay que ver como evolucionan? Porque de movimientos locales, con reclamos de distinto tipo, terminan en una asamblea nacional con todo un programa político, y ahora nadie duda que son un movimiento de alcance político nacional.

Donde más lo ves, a esto, es en Salta. La gente ignora la experiencia salteña, pero en Salta hay dos agentes políticos: la gendarmería y el gobierno de un lado, y el partido obrero del otro, y no hay nadie más. Y es la vida cotidiana, todos los días es así. Andá, subite a un colectivo, o agarrá un taxi, pedile al tipo que ponga la radio, y antes que llegues a tu casa te cuentan tres historias del partido obrero, de ese día. Y en la legislatura, en el consejo, en las rutas, en todos lados.

Por ejemplo, en este momento tenemos parado, en Salta, el aumento de tarifa de los colectivos. Y hace 8 días que hay una crisis brutal porque nosotros tenemos bloqueado el aumento de tarifas en el consejo deliberante. Y como los dueños de los colectivos quieren ese aumento de tarifas a toda costa, y dicen que van a abandonar el servicio, entonces nosotros planteamos que estamos dispuestos a intervenir el servicio de transporte y organizarlo bajo control obrero y dar un servicio barato. Así que, dentro de poco, vamos a tener a cargo el servicio de transporte.

Acá no se sabe nada de eso.

Pero vas a ver que Romero, el gobernador de Salta, es el único que viene pidiendo acabar con el movimiento piquetero, en las reuniones nacionales. Y la gente piensa que es solo porque es más facho que otros, o cosas por el estilo. Pero no es así, es porque tiene una sublevación popular, en una de las provincias más conservadoras del país. Con lo cual, el elemento que no cambió sigue conservador, pero el otro elemento, el que cambió, ha pasado del conservadurismo a la extrema izquierda, que son las clases bajas que bendecía el cura del pueblo, y que ahora son todas piqueteras.

Se ha producido una polarización. ¿Quién se iba a imaginar eso en Salta?

Se ha quebrado la sociedad, en Salta.

Entonces, en primer lugar: el gran factor subjetivo es el movimiento piquetero. Es decir que la clase obrera es un protagonista histórico, es un factor de cambio.

¿De cambio de qué?

De toda la sociedad. No de cambio de "las relaciones en casa", y entonces que el género, y la minoría, etc., sino de un cambio del Estado y la sociedad de conjunto, es decir histórico.

Y el otro factor subjetivo – y en ese sentido, Julio Lagos, un periodista que es testigo y es víctima de una experiencia increíble, ahora te voy a contar porqué – el otro cambio es que la clase obrera transforma en piquetera a la clase media, en una relación que empieza mal, con la molestia de todo el mundo con los cortes de ruta. Y ahora la clase media te rompe todo, te corta todo, y además confraterniza con los piqueteros.

Entonces, a través de la clase obrera se forma una nueva mentalidad nacional – nosotros alguna vez pusimos, en la tapa del periódico, "Argentina piquetera". Y esto lo ves claro si viajas al exterior. ¿Que dicen de los argentinos?: Maradona, y los piqueteros!!! (risas)

Argentina es una nación de piqueteros.

Entonces, ha cambiado la subjetividad nacional, realizándose el punto de vista de Marx, que decía que a través de la clase obrera se universaliza una nueva situación histórica, y las clases medias asumen el punto de vista del proletariado, en lugar de lo que propone la centro izquierda de que el proletariado asuma el punto de vista de la clase media. Que no estaría mal si tuviera algún punto de vista la clase media. Pero

históricamente no tiene ningún punto de vista. Por eso, si vos asumís el punto de vista de la clase media no vas a ningún lado. No es que te ponés "moderado". No vas a ningún lado.

La clase media no corresponde a ninguna forma social superior a la actual.

El proletariado sí. Significaría, históricamente, una sociedad sin explotadores y explotados.

Entonces, ha cambiado la subjetividad. Entonces, Julio Lagos, en una entrevista por teléfono, empieza a hablar de los piqueteros, y yo le desarrollo esto, y con palabras que me salen bien, en una media entre una buena definición política y poética. Y entonces me corta con un "Bueno, pare Altamira, eeeuuuu!!", como diciendo "se te va la mano, no es para tanto". Yo lo tengo grabado en la cabeza porque, si él se acuerda, es su derrota. A él le parecía que yo estaba delirando.

Michel Sauval: Esto fue hace tiempo?

Jorge Altamira: Sí, claro, en marzo del 2001. Y después el país se conforma a ese tipo de visión.

Después, otro ejemplo mas sobre la cuestión del metabolismo.

¿Que pasa el 19 y el 20?

En los días previos, asaltos a los supermercados....

Michel Sauval: Luego se supo que varios de ellos fueron organizados por los punteros peronistas.

Jorge Altamira: No tiene importancia.

Primero, no fueron organizados, o a lo sumo fueron organizados en algún lugar pero no en otros.

Lo que se muestra que fue organizado es mínimo.

Pero no tiene importancia porque toda crisis auténticamente revolucionaria no solo son los de abajo los que se levantan sino que también son los de arriba los que pierden los estribos. Todas las revoluciones fueron detonadas por una conspiración de cúpula. La revolución francesa fue provocada por la aristocracia que querría contrabalancear al Rey, y entonces dejó hacer. Y uno podría perfectamente decir que fue un movimiento de la aristocracia.

Lo que pasa es que cuando el organismo no da mas, los de arriba buscan una salida, y entonces entran a conspirar contra la situación que hay. Y los de abajo buscan mucho más una salida.

Bueno, en la revolución rusa, el asesinato de Rasputín forma parte de un golpe, y los golpistas son los que se hacen cargo del gobierno de Rusia después de la victoria de la revolución de febrero. Así que si hubiera ido a Rusia este juez – no me acuerdo como se llama, el que investiga el supuesto complot contra De la Rúa – hubiera dicho que los golpistas tiraron abajo el Zar.

También te puedo referir el Cordobazo. Lee "La Voz del Interior", de Córdoba, los ataques al gobierno de Onganía los días previos al Cordobazo, prácticamente llamando a la sublevación, especialmente la oligarquía agraria. Y el pueblo que no aguantaba más. Entonces cuando Onganía tiene que enfrentar la situación, se da cuenta que no tiene base de un lado y se le levanta el pueblo del otro.

Una situación revolucionaria es una situación en la cual todo el organismo social se transforma, o es sacudido, porque no puede seguir como está. Entonces todo el mundo lo tiene que sufrir. Si hay alguien que no lo sufre, entonces hay una revuelta de un sector que está muy golpeado, pero no alcanza a ser una situación revolucionaria. No siempre que hay una revuelta hay una revolución o una situación revolucionaria. Para que haya una situación revolucionaria tiene que estar todo el organismo implicado.

Las Asambleas Populares

Volvamos entonces a lo que ocurrió los días 19 y 20 de diciembre.

Tenemos los asaltos a los supermercados.

Vos estuviste en el picnic que hizo el partido el fin de semana anterior?

Nora Albornoz: Yo estuve. Cuando vos planteaste lo de la rebelión popular?

Jorge Altamira: Lo de la rebelión popular, 5 días antes.

Entonces, en ese acto dije, "miren, por lo que está pasando en estos días, esta semana vamos a tener una rebelión popular, con lo cual, ahora, el partido tiene que cambiar, porque esta semana tenemos una rebelión. Y vamos a cambiar de la siguiente manera: vamos a organizar asambleas populares en todos los barrios".

Entonces, ahora, el trabajo tiene que ser asambleas populares para darle una salida, un desenvolvimiento a la rebelión popular [1](#).

Es decir que todo eso ya podía ser elaborado conceptualmente.

Entonces, se producen los asaltos a supermercados, etc.

Nunca nadie interpretó porqué De la Rúa estableció el estado de sitio. Ahora viene la subjetividad burguesa, que deja de ser subjetividad, es decir, se transforma en un elemento de la objetividad. Porque, razonando, ya no como un factor positivo de la situación, sino con los prejuicios de antaño, De la Rúa declara el estado de sitio contra los saqueadores, para explotar la defensa de la propiedad de la clase media contra los trabajadores. Hace lo que se hace clásicamente.

Michel Sauval: Como hicieron en el 89.

Jorge Altamira: Cuando me metieron en cana a mí y a la dirección del PO.

Pero volviendo al 10 y 20 de diciembre, y esto es el hecho singular de la jornada, la clase media sale a la calle y el estado de sitio se lo meten en el culo. Es decir, es tanto el trabajo político que hizo el piquetero, de mil maneras y por mil canales, sobre la clase media, que esta, en un momento crucial, dijo "No, a mi me quieren cagar los banqueros, no los que asaltan supermercados", y hace una acción decisiva.

Fijate lo que es la evolución: es la mayor unidad popular de toda la historia argentina. Y no creo que la consiga ningún otro país del mundo nunca. Ni nosotros mismos tampoco.

Mirá lo que logra una situación, porque ¿cómo una clase social entera interpreta que un estado de sitio contra saqueadores es en realidad contra ella? Y sale, y se produce el cacerolazo, el movimiento del 19, que sigue un poco el 20 al mediodía.

Y ahí, ordenan la represión. Y cuando ordenan la represión, la clase media se repliega. Y vienen los piqueteros del Gran Buenos Aires, a pelearle a la policía por la clase media.

Cuadra por cuadra, manzana por manzana, los motoqueros que acababan de formar un sindicato, etc.

Ahora, lógicamente, uno dice "uuuuy, que raro, él la vio y yo no la ví".

Pero no es ese el problema. No es, por ejemplo, lo que me pasa a mi cuando veo un cuadro, una pintura, que no veo nada, y basta uno con un poquito de cultura y empieza a ver todo, y es porque tengo una particular falta de formación pictórica, por llamarlo así.

Acá, el problema de la interpretación no es con una sensibilidad particular sino que tiene que ver con un método, donde la historia, las clases, lo que es el sujeto histórico, etc., se van entrelazando.

Nosotros hemos desarrollado todo esto, no por probar ninguna teoría sobre la subjetividad, sino que esto fluía de nuestros artículos, naturalmente, como un elemento inevitable del proceso de la explicación histórica de lo que ocurría.

Michel Sauval: Y en función de eso es que decís que las asambleas van a resurgir?

Jorge Altamira: Las asambleas van a resurgir porque lo que importa en esta clase de procesos es quien las parió, y no tanto lo que pasa con ellas después. Y las parió una rebelión popular. Es decir que son un producto de un determinado fenómeno histórico.

Como ese fenómeno histórico se tiene que volver a dar, porque los problemas del país no se han resuelto, en la segunda vuelta, el movimiento popular va a ser descomunal, porque ahora ya sabemos como se juega. Ya sabemos: vamos a la esquina, pegamos dos cacerolazos, viene todo el mundo, y empezamos a discutir. Ya sabemos.

Entonces fijate que interesante, cuando ya nadie las ve mas, porque están disminuidas – yo las veo bastante activas, pero porque estoy muy contacto, pero no se me escapa que para la opinión pública, las asambleas populares no se ven – entonces, en un momento en que se ven mucho menos, yo estoy seguro que van a tener un nuevo vigor.

Otra pregunta, también: ¿porque siguen? ¿Que pasa, hay gente que no tiene otra cosa que hacer y las mantiene vivas?

Siguen porque sienten que responden a una necesidad. Y cuando venga otro impulso popular, se van a ver mas ampliamente, y con otras características, etc. Por ejemplo, tienen que ser menos discursivas y más factor de lucha. Al principio se produce la borrachera del debate. Después la gente se pone seria y se da cuenta que tiene que llegar a acuerdos para concretar cosas.

Norma Ferrari: Vos decías que la influencia del movimiento piquetero había como parido cierta cuestión en las asambleas, pero también asociabas la respuesta al estado de sitio, a la influencia del movimiento piquetero. Entonces te quería preguntar ¿cómo te parece que influye, en la conciencia colectiva las vivencias del estado de sitio que teníamos en relación a la dictadura?

Jorge Altamira: La gente no reaccionó contra el estado de sitio por el movimiento piquetero.

Norma Ferrari: Me pareció que dijiste eso, que había sido tal la influencia del movimiento piquetero.

Jorge Altamira: No. El movimiento piquetero ejerce una cantidad de influencias, pero esta reacción, el cacerolazo, es una creación de la clase media. El punto es que la clase media, luego del proceso que ha vivido, cuando declaran el estado de sitio y la invitan a tomar partido en defensa de la propiedad, toma partido contra los que la quieren ganar en la defensa de la propiedad. Ese es un cambio radical, que tiene que ver con toda la experiencia que ha vivido la clase media y también con el hecho de que se ha hecho piquetera en el curso de la lucha de todo el año: los secundarios que cortaban las calles, los tamberos cortando las rutas, etc.

Entonces, la reacción contra el estado de sitio marca toda una evolución política de la clase media, y una tendencia a asumir un punto de vista que no es propio de ella, que consiste en, no defender la propiedad sino atacarla - en este caso, la de los banqueros, que es lo que se defendía con el estado de sitio.

Ahora bien, cuando me dicen que es por el recuerdo, y todo lo demás, naturalmente, juega un papel – el estado de sitio, la dictadura – pero eso refuerza mi idea sobre la preparación del país para una revolución. Porque una auténtica preparación no es la del último año. Una auténtica preparación es cuando toda la historia te empuja en esa dirección.

Por ejemplo, la Argentina tiene una larga tradición de rebelión popular.

Después te voy a hacer un comentario sobre esto, porque esto lo comenté en Salónica - no se por qué se lo dije ahí, a los griegos, en Salónica, cuando tendría que haberlo explicado con mas claridad acá.

Pero, de cualquier manera, los que fueron a pelearle a la policía no fueron los que vivieron bajo la dictadura, sino los que no lo vivieron.

Porque dialécticamente, hay un fenómeno curioso, para que veamos como se forma un sujeto político.

La vivencia del horror no te capacita para luchar contra él horror.

Norma Ferrari: Por supuesto que no, te puede asustar más.

Jorge Altamira: Pero los que saben de tu horror, pero no sufrieron todo eso, de alguna manera piensan "a mi no me lo van a hacer". Y esa capacidad de reaccionar en parte la tienen porque tienen una distancia del acontecimiento.

Vas a ver que toda la generación que logró sobrevivir a la dictadura, y que ha era militante, le ha dado una formación medio cobarde, medio prudente, a sus hijos. "Tené cuidado".

En cambio las generaciones mas jóvenes dicen "a mi no me van a hacer lo mismo".

Después de Hitler, en Europa, todos los jóvenes piensan "si estábamos nosotros, Hitler no subía".

La gente que luchó ahora no es la gente que estuvo bajo la dictadura.

Por otro lado, el mecanismo de oposición a la dictadura funciona de los dos lados. La burguesía le tiene miedo y horror a la dictadura. No quiere volver, porque la burguesía vivió el fracaso de ese régimen: una guerra internacional y la perspectiva de perder al ejército.

Y por eso el recurso a la democracia

Michel Sauval: Pero esto no tiene un funcionamiento más general? Me da la impresión de que, coincidentemente, en todos los países se ha abandonado el recurso a la dictadura.

Jorge Altamira: No. En Turquía, en Pakistán, en varios países hay dictaduras.

No hay ningún país en el mundo con el nivel de democracia que hay en Argentina. Acá cuatro tipos te cortan la Avenida de Mayo y no funciona más el centro. Y la policía tiene que andar desviando el transporte dos cuadras antes. Eso no está permitido en otros lugares.

Por eso insisten en todos los diarios: "paren esto". Y en los cálculos que ellos han hecho piensan "podemos sobrevivir a eso. Los tenemos jugando a este juego". Eso le permite a De Genaro hacer esto, a Moyano lo otro, a Carrió hacer sus planteos institucionales, etc.

Si se corta todo esto nadie va a convencer al pueblo de que pueda haber otra alternativa que no sea organizarse, cerrar filas, conspirar e ir al ataque.

Norma Ferrari: No, no entiendo.

Jorge Altamira: Cuando vos le cerras las vías a la movilización popular, la gente la quiere imponer a toda costa, entonces se organiza, hay reuniones, se conspira – "vamos a hacer una movilización, vos vení por acá, yo voy por aquí", etc.- y aprenden todas las reglas, que es exactamente lo que Zamora aconseja no hacer. Zamora aconseja deliberar, conversar, es decir, su posición refleja esta disponibilidad que tiene la burguesía para dejar vos hables.

¿En que país del mundo se vio que 4, 10, 20 o 50 personas, empiezan a romper los bancos y entonces ponen vallas metálicas?

Norma Ferrari: Tampoco se ha visto en otros países que te afanen la gaita los bancos

Jorge Altamira: Estas totalmente equivocada. Brasil, Corea del Sur, toda la crisis financiera fue afano fenomenal.

Norma Ferrari: Pero no sé si con estas características.

Jorge Altamira: Bueno, macanudo, pero... a ver si me explico ...

Norma Ferrari: Una cosa son quilombos financieros, y esto me parece que fue otra

Jorge Altamira: En todos los países del mundo, la gente ahorra en su moneda. Entonces de golpe hay una bruta devaluación y perdieron. Como estábamos acostumbrados nosotros: pones gaita en un banco, y si te agarra la devaluación, y bueno.... esa plata vale menos. Le pasó a los brasileños.

Acá se suponía que la tenían en dólares. Y ellos te la "pesificaron". Entonces les dieron una disposición especial.

Pero de cualquier modo, la gente que va y ataca los bancos, no es numerosa. Lo que pasa es que el gobierno sabe toda la fuerza que hay detrás. Si cierra los caminos, sabe que viene algo peor. Entonces deja todo esto. En ese sentido, hay un cierto proceso de tipo democrático que lo comparten todas las clases.

La ilusión en política

La burguesía también ha hecho su propio desarrollo. Pero que haya hecho su desarrollo no quiere decir que ese desarrollo sea adecuado.

Por ejemplo, el tesoro norteamericano, actúa como actúa porque no existe la URSS, la Unión Soviética. Es decir, no habría peligro de comunismo. Piensan: ¿Que pueden hacer? ¿Romper un vidrio? Pero no puede pasar nada en la Argentina.

Michel Sauval: Ellos piensan así?

Jorge Altamira: Claro. No hay mas Montoneros, no está la URSS, no están los servicios de la KGB, no va a surgir otra Cuba!!!

Y bueno, sin ese tipo de equívocos, ninguna revolución podría triunfar. Si todo el mundo supiera lo que se va a venir, las cosas no vendrían.

Entonces, este declara el estado de sitio creyendo que la clase media va a reaccionar como en otra oportunidad, pero reacciona al revés. Este cree que porque no está la URSS no va a haber una revolución, pero cuando estaba la URSS no había una revolución, y a lo mejor ahora que no está la URSS, quizás sí haya una revolución.

Como Estado, ellos tienen una visión de la sociedad, geopolítica. Es decir, lo que importa es si atrás hay algún Estado. Si no hay ningún Estado atrás, ningún movimiento popular tiene importancia. No va a pasar nada. Porque si no hay otro Estado atrás, no hay ninguna fuerza material que pueda aprovecharlo.

Eso existe.

La ilusión política es común a todas las clases sociales. Es absolutamente común, y es muy frecuente. Cuando Perón volvió, la burguesía lo apoyó fervientemente, y fue una ilusión. Lo apoyó, convencida de que iniciaba otro periodo. Y se equivocó.

El problema de la ilusión en política es extraordinario.

Y la ilusión la tienen también los partidos más revolucionarios.

Con lo cual la tesis de que el partido es la conciencia es un no sentido.

Michel Sauval: ¿Cómo es eso?

Jorge Altamira: En el sentido de que nadie puede ser la conciencia. La conciencia no está depositada en ningún lugar. Un partido revolucionario es el que se esfuerza por representar los intereses históricos de la clase obrera. Es decir, lo que están haciendo, conscientemente, es tratar de defender sus intereses históricos. Ahora, de ahí a que lo consiga es otra cosa.

¿Que quiere decir? ¿Que cuando Marx llegó a las conclusiones básicas, después dejó de aprender?

Después siguió aprendiendo. Y si aprendió cosas nuevas quiere decir que antes no las sabía. Entonces antes no era la conciencia total.

Sino, terminas haciendo de la conciencia una cosa, que alguien tiene y los demás no.

Eso no tiene ningún sentido. La conciencia es una relación social.

Y los partidos revolucionarios tienen sus ilusiones.

Michel Sauval: Por creer que son la conciencia?

Jorge Altamira: No. Algunos pueden creer que son la conciencia.

Pero tienen sus ilusiones independientemente de que creen eso o no. Tienen las ilusiones de que las fuerzas históricas que han desatado alcanzan

Michel Sauval: Eso pasó en cierta medida en las Asambleas Populares, donde muchos creyeron que como habían volteado un presidente, todo lo demás iba a ser fácil.

Jorge Altamira: Es un ejemplo.

Lenin y Trotsky creían que podían introducir el comunismo en forma inmediata, durante la guerra civil.

La ilusión no es nada más que la exageración de una tendencia.

Y por otro lado, cuando vos luchas, la ilusión es una herramienta revolucionaria. Equivocarte es bueno. Si siempre tenes la razón, cagaste.

Cuando vos luchas, vos apostas todo a una carta, y eso te tensa. Tensas todas tus fuerzas detrás de eso. Luego, te diste cuenta que con eso no alcanzaba, que había una ilusión. Pero, ¿cómo ibas a descubrirlo si no es luchando?

El error está en todos los aciertos. Está ahí adentro, y no se puede descubrir más que peleando.

Por ejemplo, sistemáticamente me he negado a una frase muy común: "¿cuál es la autocrítica que Ud. se haría?".

Lo primero que señalo es que la autocrítica es un concepto de la inquisición y de los procesos de Moscú, donde los condenados tenían que confesar los errores que cometieron. Y naturalmente es una idea stalinista y clerical porque la autocrítica separa la verdad del error. Está la verdad por un lado y el error por el otro. El que cometió un error se autocrítica.

Pero toda verdad es un error. Es decir que el primero que se tendría que criticar es ...

Michel Sauval: el que acierta (risas)

Jorge Altamira: Claro (risas)

Por eso nosotros lo tenemos incorporado naturalmente. No tenemos etapa de autocrítica. Para nosotros, cuanto más grande es nuestra victoria, mayor es la crítica.

¿Por qué? Porque la obtención de una victoria es la creación de una situación que ya no es la que creó la victoria, por lo tanto, aquello que era verdad para conseguir esa victoria, ahora es falso. Para la próxima victoria ahora tiene que haber otra verdad. Entonces la crítica, en el sentido de reconocer que una nueva situación exige otros planteos, y por lo tanto, que los viejos planteos tenían una validez condicionada, transitoria, pero que ya deja de ser válida, es el ejercicio cotidiano revolucionario y transformador.

Es decir, para un partido que se critica los aciertos, imagínense los errores.

La crítica en el pensamiento metafísico está vinculada al error y no es el ejercicio cotidiano.

Por ejemplo, el día ese que en el picnic dije que había que lanzar las asambleas populares, quiere decir que cosas que había que hacer antes ya no había que hacerlas más. Seguir haciéndolas era un error, porque ha habido un cambio y tenemos que criticar lo que hacíamos hasta ahora.

Sin ese ejercicio permanente uno nunca puede hacer algo. Y cuando a veces la gente dice "¿y uds., cómo se dieron cuenta que iba a pasar tal cosa?". Independientemente de las razones concretas que hubiéramos podido tener, la condición básica es la actitud crítica, que siempre está pensando qué nuevas tareas, qué nuevos problemas plantea, el cambio que se ha producido.

A mí me parece que la mejor frase es la de Marx: "la solución de un problema, es un problema".

Y es una formulación netamente matemática. Es una ecuación donde cambian las cosas. La solución de una ecuación es otra ecuación, con otra combinación.

La solución de un problema es un problema.

Entonces, ¿qué hay que hacer? Buscarle la solución, es decir, un nuevo problema.

Y este es el elemento más peligroso para toda la situación internacional: el desarrollo de esta inmensa subjetividad popular en Argentina.

Michel Sauval: En qué sentido?

Jorge Altamira: Porque afuera se dan cuenta. Los que mas se dan cuenta, afuera, es que ... "se puede", que uno puede sacarse la mierda de encima, que realmente hay un papel para jugar, etc.

Eso es lo que les llama la atención.

Yo lo vi en dos lugares. En Grecia y en Italia, toda la cuestión fue si Argentina si o Argentina no.

Norma Ferrari: Si o no, qué?

Jorge Altamira: Si la perspectiva mundial es lo que está pasando en Argentina, o si Argentina es una excepción de una perspectiva mundial que pasa por otro lado.

En Italia se discutió entre miles de personas, en Congreso de Refundazione Comunista, y a la media noche de la última sesión, casi se destruye el congreso por este punto, porque cuando ya estaba todo resuelto, con las autoridades electas, hubo que votar tres mociones sobre Argentina.

Norma Ferrari: Se pudrió todo (risas)

Jorge Altamira: Fue extraordinariamente importante, porque se traducían los puntos de vista sobre las perspectivas de cada uno en lo que habían puesto sobre Argentina.

Después, en Grecia, hay varias organizaciones de izquierda. Y la particularidad de Grecia es que la mayoría de ellas son "argentinistas". Lo cual las coloca enfrentadas al resto de las organizaciones de izquierda de Europa

Michel Sauval: Porqué? Las otras....

Jorge Altamira: Son posmodernas, vivir y dejar vivir, y creen que Argentina.... y bueno, uno ya sabe, los argentinos son imbancables (risas)

Siempre es un país que te hincha los huevos, y basta conocer a un argentino para darse cuenta (risas).

Entonces, esto las ha unificado (a las organizaciones de izquierda de Grecia). Entonces hice una moción para que toda la izquierda griega se unifique en un partido, a partir de esto.

Entonces, vuelven las imágenes heroicas de la clase obrera, y eso subleva.

Yo di una charla a campesinos griegos, a 20 km de la frontera con Bulgaria, y estaban levantadísimos.

No te digo que con eso vamos a cambiar el mundo. Lo que digo es que lo que impacta es el elemento subjetivo.

Michel Sauval: En la movilización que hubo en Barcelona pintaban Argentina sobre los bancos.

Jorge Altamira: Ahora sacan cacerolas en todos lados.

Después, por ejemplo, la movilización de discapacitados, en Israel, con banderas de Argentina.

¿La revolución conduce a lo peor?

Michel Sauval: Voy a volver a insistir con una pregunta previa: el resultado de todo esto, de todos modos, es que siempre estamos peor.

Jorge Altamira: Y entonces? Que es lo que te preocupa de estar peor?

Norma Ferrari: Cuándo se termina!! (risas)

Michel Sauval: Hay un planteo, que hacen algunos psicoanalistas, que la revolución no implica un planteo superador y que siempre termina conduciendo a lo peor.

Jorge Altamira: Y porque sería eso?

Michel Sauval: La revolución conduciría a un amo más tiránico. Por ejemplo, ¿que es lo que resulta de la lucha contra la injusticia en Palestina? Resulta Sharon y más guerra. Que es lo que resulta de la rebelión en Colombia? Uribe, los yanquis, etc.

Jorge Altamira: Nadie puede explicar el enorme avance que ha tenido el mundo al cabo de una cantidad de años si no fuera por la revolución de octubre. A los psicoanalistas que te dicen eso, que todo es para peor, habría que decirles que ellos son psicoanalistas gracias a que Lenin tomó el poder en Rusia en el 17 (risas)

Michel Sauval: ¿Cómo sería eso? (risas)

Jorge Altamira: Es muy sencillo. Vos habla con cualquier obrero europeo - y mi papá me lo decía de chiquito – "¿sabes porque tenemos todo esto? Porque le tienen miedo a Rusia". "¿Sabes porque tenemos 8 horas? Porque le tienen miedo a Rusia".

Sin la revolución de octubre el mundo hubiera sido un campo de concentración, el mundo hubiera sido Auschwitz. Porque, finalmente, el primer grito fue la guerra mundial. La revolución rusa es una reacción a la mayor masacre conocida hasta esa época por parte de la humanidad.

No es que la revolución de octubre provocó la masacre, y que la revuelta de los palestinos provocó la masacre de Sharon, o que estos se levantaron y provocaron la masacre del otro.

Después podemos discutir cada una de ellas, pero si agarras por el origen, primero vino la guerra mundial y después vino la revolución rusa.

Michel Sauval: Pero la revolución rusa dio lugar al estalinismo.

Jorge Altamira: Pero aún con el estalinismo se pegó un salto descomunal, porque el temor al estalinismo fue lo que provocó la avanzada de la legislación social en todo el mundo. Cuando digo temor al estalinismo, quiero decir, el temor a una nueva revolución, aún en esas condiciones.

Detrás de esas teorías hay varias cosas.

Una es la siguiente: se identifica la revolución con el atraso y al orden existente con el progreso. Entonces, el orden existente es el que te instaló una computadora en tu casa, y el que se rebela contra eso solo quiere una salchicha en la mesa. Entonces, la revolución sería el atraso, y lo que habría que lograr es que estos que te pusieron la computadora no sean tan bestias y, ya que pueden poner una computadora, le tiren una salchicha al otro y hagamos un mundo mas justo. Porque el de la salchicha, que te vendría a romper la computadora, sería la expresión del atraso frente a lo moderno.

Esta visión se puede justificar con citas de Marx referidas a las rebeliones asiáticas en el siglo XVIII y XIX, cuando entraron las primeras manifestaciones del imperialismo comercial. Entonces el imperialismo entraba y disolvía todas las relaciones sociales arcaicas, y los que se rebelaban contra el imperialismo lo hacían en defensa de una sociedad arcaica.

En cambio, lo moderno se rebela contra el capitalismo por la superación de la sociedad actual.

¿Qué sociedad arcaica puede defender un obrero? ¿La de los pequeños productores? ¿La de quien?

El obrero está totalmente inmerso en esta modernidad de mercado. Si se rebela, lo hace planteando – y además lo dice subjetivamente – planteando una organización social superior.

Lo que es cierto es que las rebeliones que fracasan, que son derrotadas, provocan un cierto retroceso. Pero a la larga no. A la larga, es el temor a nuevas revueltas o revoluciones lo que hace que, una vez restablecido el orden, la burguesía empieza a largar concesiones.

En este sentido hay una cita que es verdaderamente impactante, que después la vi corroborada por otros autores, del que fue ministro de obras de Hitler, Albert Speed, en un libro que se llama "*Insight the third Reich*" – creo que está traducido al castellano, con un nombre que no es exactamente así – que son las memorias de Speed. Él dice que el hecho traumático, para todo el grupo de Hitler, fueron los soviets alemanes después de la guerra. Y estaban tan traumatizados con eso, que cuando estalló la guerra, no movilizaron a las mujeres a las fábricas – a pesar de que los hombres iban al frente – por temor a desencadenar esa posibilidad, y prefirieron utilizar mano de obra esclava de los territorios conquistados.

Churchill, que pertenecía a un imperialismo más estable, movilizó a las mujeres a las fábricas. Es decir que, con todo lo totalitario que era Hitler, no se animó a hacer algo que Churchill sí se animó a hacer en un país democrático.

Por el temor a una revolución social!!!

Es decir que mantenía las conquistas sociales que los alemanes habían adquirido.

Hay una frase de Lenin: "las reformas son un subproducto de las revoluciones". Es decir, supone que la revolución fue derrotada. ¿Que quedó de ella? Que en la onda siguiente se obtuvieron reformas.

Pero quien no pasó por una revolución derrotada no ha obtenido reformas.

Ahora, esto hay que matizarlo porque también depende de las épocas.

Para entender esto hay que tomar el concepto de la totalidad. Es decir, no se puede entender el sujeto, el objeto, y lo otro, sin ver en que fase del desarrollo histórico está el capitalismo. Y entonces, en qué situación coloca al conjunto de la humanidad.

Y lo que acá es fundamental es el nivel de descomposición y disolución que ha alcanzado el capitalismo. Esto es lo que ha forzado a un desarrollo tan acelerado de la conciencia y la organización.

Y al capitalismo se le plantea un desafío de tipo estratégico ahora, porque de esta situación no sale ni con plan económico ni con nada. Tiene que proceder a una reorganización completa.

Por ejemplo, cualquier informe del Banco Mundial, o del FMI, sobre Europa, te lo dice: hay que reorganizar Europa, que para ellos es flexibilizar todo, el trabajo part-time, la educación a distancia, la fragmentación mas completa de la fuerza de trabajo.

Y para las masas es la reunificación integral del sujeto, que no sea solamente una mercancía.

Entonces esto coloca desafíos y plantea problemas a los que uno tiene que responder.

Un partido político que los tiene estudiados, que corresponde a una experiencia histórica de varias generaciones, se adelanta con los temas. Pero luego, las distintas clases tienen que plantearse el problema, y el proletariado mas que ninguna. Y así se va dando todo este desarrollo.

Porque hay que reconocer que la elaboración literaria, político literaria, de nuestro periódico y nuestra revista, han acompañado con una pequeña diferencia de adelanto, rigurosamente, todo este proceso. Y esto obedece a una comprensión del nivel de la crisis actual.

Guillermo Pietra: porque han acompañado?

Jorge Altamira: Acompañado, quiero decir mas bien a porqué nosotros pudimos prever una cantidad de fenómenos. ¿Cómo se estructura eso? Eso se estructura con una buena caracterización del cuadro histórico. Una buena caracterización del cuadro histórico, y una caracterización de lo que son las tendencias de los explotados del país, te permiten ver.

Las dos almas de la clase obrera argentina

Retomo lo que te comentaba que había dicho en Salónica.

Yo les dije a los estudiantes de la universidad que estaban ahí, que la clase obrera argentina tenía dos almas – que por otro lado, también, eran dos almas de la burguesía – que el trabajador argentino tenía un alma bonapartista y un alma revolucionaria.

Y no solo que tenía dos almas sino que una engendraba la otra.

Porque el obrero argentino, ¿que es? Es el candombero de Rosas, es el sindicalista de Irigoyen y es el descamisado de Perón ¿Si?

Pero también es el anarquista de finales de siglo, es el comunista de la década del 30, y es el dirigente del Cordobazo.

Tiene un alma que lo lleva a apoyar firmemente los gobiernos de protección social y demagogia popular. Cuando se agota eso aparece el anarco, abiertamente. Lo integra Irigoyen.

Cae el peronismo aparece el Cordobazo.

Y ahora, junto con la desintegración del peronismo vienen los piqueteros.

Yo tuve la imagen vívida de esto el último primero de mayo. Estaba parado entre la gente y veía que las caras eran peronistas. Pero estos no eran peronistas. Y entonces me di cuenta que eran los anarcos, que esa era la tipología del obrero anarquista argentino de principios de siglo: quieren romper todo, ir adelante con todo.

Es la tradición histórica de una clase. Hay una tradición histórica formada por las condiciones del país, y es un elemento muy importante a la hora de juzgar cómo va a abordar una crisis.

Es como cuando tenes un amigo, y hay un incidente en un lugar, y decís "uuuyyy, acá se armó, este va a armar un quilombo". ¿Porqué advertís eso? Porque lo conocés, advertís su tendencia histórica.

Ahora que se desintegra todo el peronismo, muy claramente, hay que desarrollar este ángulo revolucionario de los obreros, que históricamente lo han tenido.

Yo me doy cuenta que esta forma de ver las cosas tiene que resultar extraña.

Primero porque rompe todo el enfoque habitual.

El entrenamiento que tengo sobre esto, es total. Son 45 años de militancia verificados metro por metro, centímetro por centímetro. No hay ninguna improvisación.

Además, podés leer sobre esto antes de que se hubieran producido estos acontecimientos. Es decir, no es que "ahora"...

Norma Ferrari: Vos decías que esa duplicación de almas también se da en la burguesía?

Michel Sauval: Y claro, porque pasa lo siguiente. Una burguesía se va a tirar con concesiones si sospecha, o tiene alguna evidencia, de que puede dominar a los trabajadores. Y entonces la tradición Rosista, Irigoyeniana y Peronista crea, en la burguesía, líderes, que en estas circunstancias dicen: "acá necesitamos un caudillo", creyendo que van a repetir la historia, y que van a volver a controlar una situación con los mismos métodos con que en el pasado algunos lograron hacerlo.

Pero, naturalmente, cada experiencia responde a condiciones históricas particulares, esas condiciones no se repiten, y entonces, comporta un riesgo.

Pero ves, hay sectores, que proponen esto. Duhalde también, y se le cortó rápido. Esa tendencia existe. Y son tendencias que luchan entre sí.

(interrupción por empanadas)

Partido, programa y organización

Si quieres una conclusión, todo esto tiene que desarrollarse en el siguiente sentido.

En primer lugar, un fuerte partido de la clase obrera.

Michel Sauval: Al respecto, quería retomar una discusión que ha habido en las Asambleas populares, sobre si es necesario un partido, o no, en la medida en que los partidos son pensados como aparatos.

Jorge Altamira: Un partido es un programa. Los partidos nacen de los programas

Michel Sauval: Me parece que esa es una noción que no se entiende.

Norma Ferrari: No se entiende y no se produce muy seguido.

Jorge Altamira: Yo respeto la experiencia de las asambleas populares, y cada uno tiene que pasar por su experiencia, por sus construcciones, y haremos todos los esfuerzos. Pero que un partido es un programa lo ven muy bien los piqueteros. Nosotros hemos pasado a ser la tendencia del Bloque Piquetero, la mas importante, a nivel nacional, la segunda pisándole los talones a la CCC, en un lapso de 180 días.

Norma Ferrari: Me pareció que decías lo de un partido como un programa como una generalización de lo que es un partido.

Jorge Altamira: Un partido es un programa, y esto vale hasta para los radicales y los peronistas que, justamente, se encuentran como se encuentran, porque sus programas ya no sirven más.

Es decir, el rol histórico que cumplieron, se terminó. Entonces sobreviven como un aparato prebendario. Cuando digo que un partido es un programa quiere decir que todos los partidos están expresando un programa. O, dicho de otra manera, todos han expresado un programa, aunque eso se ha acabado para algunos de ellos.

Michel Sauval: ¿Porqué decís que con los piqueteros está mas claro eso?

Jorge Altamira: Hay dos razones.

En primer lugar, esta tendencia a rechazar a un partido o a organizarse, en la clase media, no es de ahora, es de toda la vida. Podes encontrar un artículo de Lenin sobre esto, donde explica que el que vive de un trabajo independiente tiene una idea del valor de la organización que es diferente del que vive de un trabajo asociado.

Un obrero por si mismo no es nadie, ni en la producción, ni en la expresión social y política.

Un ingeniero, un médico, etc., en cambio, negocia permanentemente por su cuenta.

Entonces, la organización está mucho mas desarrollada en la clase obrera. Los piqueteros actúan organizadamente. Y nunca hay un problema de que esto o que lo otro, respecto de los partidos. Al revés, hay un reclamo de mas organización.

En segundo lugar, los obreros valoran a un partido por las respuestas que es capaz de dar, y así se va formando la conciencia de que ese partido es necesario: por las respuestas que da.

Norma Ferrari: Estas articulando organización y programa?

Jorge Altamira: Claro. Digo que un partido es un programa en el sentido que es el punto de partida de todo su desarrollo. Pero ese programa, para llevarlo adelante necesita de una organización.

Esta es la forma en que, literalmente, surgieron los partidos.

El primer partido real, en la historia, que son los jacobinos, no existía fuera de la Asamblea Nacional francesa. Empezaron a homogeneizar puntos de vista en los debates en la Asamblea. Luego empezaron a reunirse por separado para organizar mejor su intervención en la Asamblea. Luego, como había elecciones, empezaron a tener delegados en el interior.

Pero el punto de partida fue el programa que habían elaborado en la Asamblea Nacional.

De cualquier modo, esta tendencia [se refiere al rechazo a los partidos en las asambleas populares], es una tendencia compleja. Uno no puede rechazarla en bloque.

Por ejemplo, la tendencia a no aceptar la autoridad, hay que estimularla. Y entonces te dicen "bueno, tampoco acepto la tuya". Y está bien, porque yo no quiero basarme en la influencia por una cuestión de autoridad. Entonces, eso, no solo tenes que aceptarlo sino promoverlo.

Como ves, están involucradas muchas tendencias. Eso de que "contra los partidos" va contra la izquierda, es una fantasía.

Además, hay una manipulación en la interpretación, que es muy interesante.

Fíjense lo siguiente. Tienen a un grupo de individuos que durante todo el año 2001 trabaja en función de producir una rebelión popular. Después tienen otro grupo de individuos que NO trabaja para producir una rebelión popular. Los que trabajan para producir la rebelión popular conocen algún crecimiento.

Finalmente, se produce la rebelión popular, en la que interviene una masa de gente muy superior a lo que hubiera crecido cualquier partido. Y participan también los que no hicieron nada para preparar la rebelión popular.

Es curioso, pero la gente se identifica con los que no hicieron nada para preparar la rebelión popular.

Sería ilógico.

¿Porque ocurre eso? Porque esa gente no vive su intervención en ese proceso como algo que se preparó. Todavía tiene que comprender el proceso en el que participó. Entonces, tiende a tomar como líder a aquél que no participó en la preparación de la rebelión, el que estuvo con ellos aunque no preparó la rebelión, el que no creía en nada, como ellos, y que por eso dejó de militar.

Este tipo de contradicciones emergen constantemente.

Pero como el movimiento, para poder progresar, va a tener que decantar esto, va a tener que sacar conclusiones mas profundas, la influencia de estos elementos va a ser limitada en el tiempo. Si es que se puede hablar de influencia. Probablemente no tienen ninguna. Porque para tener influencia vos tenés que estar en contra de la opinión prevaleciente. Entonces, si la lograste cambiar fuiste influyente. Ahora, si te acomodas a la opinión de la gente, ¿cuál es tu influencia?. Al contrario, estás siendo influido por los demás. Para influir hay que tener una relación contradictoria con la opinión pública.

El que tiene una relación de adecuación perfecta, el que acompaña los prejuicios, no está influyendo nada. Puede sacar un rédito personal, pero no transforma nada.

Hay otra cosa mas que quiero observar sobre este problema de la subjetividad, pero ya a un nivel mas concreto.

La historia tiene – eso que decía Marx – diferentes ritmos. En 20 años no pasa nada y en un día pasa lo que debería haber pasado en 20 años.

Eso tiene mucho que ver con el problema de la subjetividad, en el sentido de que uno siempre acompaña con retraso a los acontecimientos. Entonces una larga evolución de la sociedad solo causa un impacto cuando ha llegado a su madurez y ha entrado en crisis.

Entonces tenes un sujeto que, por ejemplo, no se ha movido en 20 años, y ahora, de golpe, tenes al mismo sujeto, moviéndose a 400 kilómetros por hora. En ese sentido, el sujeto compensa un atraso con una aceleración. Lo que fue aceptando pasivamente durante un montón de tiempo, de golpe se cae.

Es decir, la naturaleza conservadora de la psiquis humana, que se adapta, se acomoda, se reitera, choca con la misma piedra, de golpe sufre estos cambios.

Y en estos periodos se producen este tipo de cambios. Entonces, el rutinario dice "¿qué es esto? ¿Se volvieron locos? Esto pasa y todo vuelve a lo de siempre". (risas)

Pero, nuevamente, no ve la totalidad, y que lo que ha entrado en descomposición es el medio histórico de vida.

El lenguaje y las relaciones sociales

Michel Sauval: Una vez se desarrolló en la revista "En defensa del Marxismo" un debate sobre las relaciones entre psicoanálisis y marxismo, a partir de un artículo de Fougeyrollas. Hay un tema que quisiera retomar: el de la concepción del lenguaje.

Stalin escribió un artículo sobre el lenguaje, titulado "Lingüística y marxismo", donde plantea que el lenguaje es simplemente un órgano de expresión, sustentando, entonces, la tesis de que las ideas preexisten a la expresión. El lenguaje solo sería una herramienta para expresar una idea que lo preexiste.

La experiencia de los psicoanalistas es que el lenguaje antecede a la "expresión", y por eso mismo, es una constante fuente de malentendidos.

Jorge Altamira: O sea que los psicoanalistas piensan que la idea es posterior?

Michel Sauval: Tal cual. Se habla sin tener forzosamente ideas "claras". Las ideas son el resultado de la práctica del hablar. De ahí que uno pueda sorprenderse diciendo otras cosas que las que creía haber dicho.

En ese sentido, como piensas las dificultades que este obstáculo plantea para la transmisión de las ideas revolucionarias.

Jorge Altamira: Que las ideas las forma el lenguaje, me parece muy estrecho.

Las ideas se forman con una actividad práctica más completa. La gente no solo habla. Y en el mas absoluto de los silencios se elaboran cualquier cantidad de ideas.

Norma Ferrari: No es lo mismo lenguaje que habla.

Jorge Altamira: Pero entonces hay un problema. Por ejemplo, fabricar un producto, ¿es un lenguaje? ¿Quien ve eso? ¿Toda relación social se reduce al lenguaje?

Si uno dice que el lenguaje es toda la relación social....

Michel Sauval: Ese es el punto. Creo que con esa formulación podemos resumir el planteo en el que terminan muchos psicoanalistas.

Jorge Altamira: Entonces simplemente se han trasladado los términos. Han decidido llamar a la relación social, "lenguaje". Pero le han quitado su significación histórica.

Pasa lo siguiente. Vos tomas a un individuo aislado y el lenguaje como relación social. Entonces, ocurre, por ejemplo, que en toda la televisión argentina se acostumbra carajear, todos hablan como el culo, ahora. Cabe la pregunta sobre qué relación social está expresada ahí.

Ahora, con una persona en particular es diferente. Si uno se relaciona con un psicoanalista, ya la relación con el psicoanalista te está condicionando, sos un paciente frente a alguien, y entonces, estás diciendo cosas que, como relación total valen.

El lenguaje expresa una relación social. Hay artículos de Trotsky que lo ilustran, de porqué la aristocracia rusa tutea a los campesinos, y estos la trata de "Usted", etc. O también los cambios de lenguaje como falsa superación de antinomias sociales.

El lenguaje expresa las cosas y también las oculta. Por lo tanto, no puede ser interpretado sino a la luz de las relaciones sociales. Ahora, ¿querer interpretar las relaciones sociales a través del lenguaje...?

El lenguaje, después, interactúa, porque forma sujetos, forma esto. Pero no puede ser el sustituto de las relaciones sociales, de la práctica cotidiana de toda la humanidad. No del individuo ese, solo, sino de toda la humanidad.

Y en lo que tiene que ver con el lenguaje para dirigirse a las masas, y sí, hay que tomar muy vívidamente su experiencia. Pero acá también influye lo que es un programa revolucionario.

Por ejemplo, el morenismo, y Nahuel Moreno en particular, pretendían hacer un lenguaje popular, y cada vez que querías dar una explicación de algo, lo convertían en términos futboleros. Entonces, por ejemplo, cuando querían explicar el régimen bonapartista francés, hablaban del réferi en un partido Boca – River, porque es el árbitro. Y eso empobrecía enormemente la comprensión de los problemas. Entonces el lenguaje, pretendidamente popular, resultaba en un empobrecimiento. Terrible

En ese sentido yo siempre he tomado una enorme paradoja, que para mí es muy ilustrativa, y que valoriza el tema de la diferencia. Yo planteo lo siguiente: la revolución mas grande de la historia la hicieron los obreros en un país campesino, la hicieron los intelectuales en un país de analfabetos, la hicieron los internacionalistas en un país de nacionalidades, y la hicieron los ateos en un país religioso. Es un escándalo. No pegaron una. Los bolcheviques eran un partido de ateos, intelectuales y obreros, en un país religioso, de campesinos y analfabetos, de armenios y veinte nacionalidades más.

Entonces, el gran mérito de ese partido fue traducir al lenguaje de la lucha y de las aspiraciones de la sociedad, el programa. Tocar el resorte que importa, en función del objetivo revolucionario, porque sino se transforma en una cosa en si misma.

Porque cuando carajean en la televisión, tenés el lenguaje como si mismo: no importa lo que quieras expresar, lo que decís, todo el mundo lo conoce, y no transmitís ninguna clase de idea.

Por ejemplo, Plejanov se oponía a sacar un periódico "popular". Decía que si un periódico era popular no iba a ser marxista.

Los debates de esta gente, sobre estos temas, eran muy finos. Al oponerse a un periódico "popular" no quería decir que fuera antipopular. Lo que decía era que el lenguaje popular evita los problemas de la ciencia. Y acá, lo que hay que transmitir a los obreros, son los problemas de la ciencia, para que hagan la revolución. Entonces, tenemos que ser lo mas claro, para transmitir el pensamiento científico.

Una vez tuvimos un debate por radio donde estaban dos periodistas, Nestor Vicente y yo. Fue memorable por varios motivos, para empezar porque Nestor Vicente y yo no coincidíamos en nada, y sin embargo en ningún momento habíamos hablado de programas precisamente políticos.

Entonces, en un momento, un periodista pregunta: "¿porqué a los marxistas no los entiende nadie?".

Y Nestor Vicente empieza "ese es uno de los problemas que tenemos, con nuestro lenguaje estereotipado y difícil", y se arrancó el alma. Cuando me toca el turno le planteo: no se de donde sacó eso. Nosotros hemos impuesto nuestro lenguaje al pueblo, y por lo tanto nos entienden todos. Por ejemplo, le voy a dar una expresión: burocracia. Es una expresión difícil. Imagínense, implica entender que es el dominio de los que ejercen las funciones administrativas. Esta no es una expresión popular. Sin embargo, en la Argentina por todos lados uno escucha "se va a acabar la burocracia sindical". Miren que victoria ideológica y del lenguaje.

Otro ejemplo más: pregunten a cualquiera en la calle a ver si sabe lo que es el imperialismo. El imperialismo es una categoría marxista que designa una etapa del capital financiero. Pero cualquiera sabe lo que es el imperialismo.

Y así, le fui señalando palabra tras palabra, para terminar: "lo nuestro es una victoria aplastante, con perdón de Vicente". Y entonces me retrucaron: "y porque no tiene la mayoría?"

Porque otros movimientos, que por razones x son favorecidos en influencia, se apropian de nuestro lenguaje. Por ejemplo, el peronismo, le hitlerismo, todos los populismos usaban el lenguaje marxista.

Después tuve un incidente sobre esto con Lanata, porque en un programa de Lanata, donde yo estaba con otros entrevistados de la izquierda, él hace un comentario sobre el Frepaso y el Chacho Alvarez, y termina diciendo "yo sé que Altamira en esto va a decir que no", como que yo iba a decir una cosa despectiva sobre el Frepaso. Y tuve el buen tino, no se por qué, de callarme la boca.

Entonces, mas adelante, Lanata pregunta porque la gente rechaza los partidos de izquierda. Comienza Echegaray "porque la dictadura, la propaganda del imperialismo, la propaganda de la televisión", etc., etc. Y así, se lamentaban todos los de izquierda. "Y Ud.?" me dice Lanata. Yo le respondí: "de donde saca que la gente rechaza los partidos de izquierda? ¿Ud. conoce en la Argentina algún presidente que haya asumido sin un discurso de izquierda? Dígame uno. Frondizi: iba a nacionalizar el petróleo, imponer la enseñanza laica, etc. Alfonsín: que iba a terminar la dictadura, que no iba a pagar la deuda externa, etc. Menem: Salarizado, etc. En este país, si Ud. quiere ganar una elección tiene que hablar como la izquierda. ¿De donde saca Ud. que el pueblo rechaza a la izquierda?. Después gobiernan para la derecha, y por eso después los pueblos los voltean. Este es un pueblo izquierdista. Para subir hay que usar un discurso de izquierda. Ahora Ud. entiende porqué tenemos la posición que tenemos sobre el Frepaso: porque subió con un discurso de izquierda y los cagó a todos". Haberme guardado eso – aunque no sabía que me iban a preguntar esto - no haber respondido, dejarlo pasar, me permitió elegir el momento.

Está completamente asumido que acá subis por izquierda y gobernás por derecha.

Y después te va como el culo (risas)

La catástrofe

Porque, andá preguntarle ahora a Repsol. Están quebrados. Están aterrorizados. En centros capitalistas hay una incertidumbre descomunal.

El problema es el siguiente: lo que singulariza a esta época del capitalismo, es la catástrofe. Es decir, vos tenés que hacer política en periodo de catástrofe.

Hasta la revolución rusa, el socialismo se había construido sobre la base de que era un periodo de progreso: el socialismo era la culminación de un periodo de progreso. Y vino la guerra. Pero como durante

las guerras no se hace la revolución: hay que retomar el progreso y después hacemos la revolución – por eso los cargaban diciendo que la internacional socialista era una internacional para tiempos de paz.

El problema de la catástrofe es que, no solo se desorganiza la sociedad capitalista sino que se desorganiza la clase encargada de tirar abajo la sociedad capitalista.

El pensamiento tradicional socialista y reformista era fuertemente lógico: una clase que crece en fuerza asume la tarea de la revolución.

Ahora, ¿cómo es que una clase que se degrada va a tomar la tarea de la revolución?

Michel Sauval: Como van a hacer los piqueteros para ser gobierno

Jorge Altamira: Es decir, los piqueteros. Con lo cual, el problema de la cuestión de la clase obrera adquiere una dimensión que Kautzky – un socialista de aquella época - ni sospechaba. Porque para Kautzky, la clase obrera era un sujeto histórico, pero casi sin separarlo de la categoría social.

Norma Ferrari: No entiendo

Jorge Altamira: La categoría social es el obrero creciendo en fuerza. Y entonces, de golpe, cumple su tarea histórica. Acá, el obrero, en cierto modo, se desintegra socialmente, como consecuencia de la catástrofe, y se reconstituye sobre la base de la lucha.

Michel Sauval: Es decir, no está forzosamente en la fábrica....

Jorge Altamira: El obrero de la fábrica que no está en la fábrica sigue siendo la misma clase social porque hay todo un metabolismo histórico, social, etc., que hace que el desocupado busca trabajo en la fábrica, al que está en la fábrica lo echan, etc. La experiencia de la explotación y el desempleo es una. Y se reconstituye sobre una base militante.

Entonces, el marxismo no es un puro sociologismo: hace de la práctica humana, la clave de todo.

De una práctica históricamente condicionada, pero de una práctica, y no simplemente "porque estoy en una fábrica entiendo que soy un explotado, etc. , etc." El obrero que está en una fábrica puede no entender absolutamente nada y terminar siendo servicial al capitalismo.

Se trata del obrero que tiene una práctica de lucha.

Esto de la catástrofe, lo vi en una película. Me llamó fuertemente la atención una escena de una película que se llama "Rosa Luxemburgo", en que celebran el advenimiento del año 1900.

Me impactó: estaban todos felices!!! Y todos confiando en la victoria del socialismo.

Me impactó. Y después me di cuenta porqué me impactó.

Porque la gente que vivía en un periodo de progreso era optimista. Los capitalistas eran optimistas, los obreros eran optimistas, los socialistas eran optimistas, los liberales eran optimistas. Todos eran optimistas. Unos iban a perder, otros iban a ganar, pero todos eran optimistas.

Ahora, en un periodo de catástrofe, todo el mundo es pesimista. Como dijo Pinti: los que tienen guita, porque seguro que se la roban, y los que no la tienen, porque no la tienen.

Los socialistas de antes no habían incorporado el periodo de la catástrofe como una fase relativamente inevitable del pasaje del capitalismo a la revolución. Y esto es un fenómeno colosal.

Por eso es llamativo – cosa que me di cuenta con el tiempo – que uno de los libritos, folletitos de Lenin, más importante sobre la revolución, se llama "La catástrofe que nos amenaza, y como combatirla".

Ese punto es importante. Y para un dirigente político marxista es todo un problema.

Norma Ferrari: El de la catástrofe?

Nora Albornoz: El pesimismo.

Jorge Altamira: Como experiencia individual, lucha por superar un periodo de catástrofe. Es una cuestión mas compleja

Michel Sauval: Porque más compleja?

Jorge Altamira: Porque la tensión es exasperante. La gente no tiene para comer. En una entrevista en la televisión griega, que duró como 40 minutos, me preguntaban como era la vida cotidiana. Entonces, describí un clima de zozobra, de pobreza. Pero, comenté, luego la gente sale a la calle y hay un clima de convicción, es decir, cómo la tristeza y la alegría se engendran recíprocamente. Porque la periodista enfocaba las cosas para el lado de lo mal que debemos estar.

Mi respuesta fue "muy mal, pero quien nos quita la alegría de la lucha: todos los días hay manifestaciones, todos los días hay cortes. Y quien nos puede privar de esa alegría? Nadie".

Porque yo también quería, a los que me veían, decirles que estábamos sacudiendo todo acá.

Michel Sauval: La misma organización de la lucha es la salida a la catástrofe. La olla del piquete permite salir de la atomización de la villa.

Jorge Altamira: Pero no creo que la gente se sienta mejor ahí que sola en su casa, si no fuera porque el piquete está animado por un objetivo político.

Una cosa que me impactó, en una investigación en televisión sobre secuestro de niños en la zona de constitución, que vi un poco rutinariamente, hasta que en una escena, hay un pibe de 12 años al que interrogan para saber como es, y el pibe les dice: "acá se dejan de joder con nosotros porque sino les metemos un piquete y la van a pagar caro". Y era un pibe.

A la luz de todo lo que dije, Uds. dirán, "ya lo sabia". Pero las cosas, no por saberlas se dejan de aprender. Cuando vi ese pibe de 12 años con esa convicción sobre el piquete, me dije: "a mi nadie me va a venir ahora con cuentos chinos sobre que lo que estamos explicando nosotros como partido". Porque si se ha metido de esta manera, en pibes de 12 años, la conciencia de esta forma de lucha y lo que significa como identificación, es porque es el sujeto.

Hay un debate - sobre el cual no puedo hablar mas, por ahora - dentro del movimiento piquetero – llevo inclusive los documentos aquí, porque están escritos – donde me llamó la atención una frase: "la batalla de ideas ya la ganamos hace tiempo". Es decir, que la hora, en el momento actual, no es proseguir con una batalla de ideas, sino encarar acciones prácticas para hacerlas triunfar.

Porque una cosa es decir "bueno, muchas palabras, vamos a los hechos", y otra cosa es decir "la batalla de ideas ya la hemos ganado". Es decir que ellos entienden que hay una dominación ideológica de corrientes, y que eso, en el movimiento piquetero, ya está de este lado. Inclusive en el pueblo. Y que hay que ir a actuar con más energía.

Manifestaciones de este tipo las percibo a montones, y siempre como reproches contra mi.

Michel Sauval: porque?

Jorge Altamira: Porque cuando voy a dar charlas, me dicen que no hacemos bastante.

Cuando la idea es que somos los mas extremistas, y que nos pasamos de la raya.

Pero, a mí, la gente me para en la calle y me reprocha que no hacemos bastante. Ya tendríamos que haber tomado el poder, haber hecho cosas mas definitivas, etc.

Y gente de cualquier clase social.

Una vez fui a hacer un trámite en la provincia, en un organismo, y se me acercó la directora y me mando a la puta que lo parió, diciéndome que ella siempre votó al PO, que está con el PO, etc., " pero – me dijo – Ud. no están a la altura".

Y yo tengo la misma impresión.

Guillermo Pietra: Llegamos a la autocrítica (risas)
Porque piensa lo mismo?

Jorge Altamira: Porque pienso que está todo para el cachetazo.

Por ejemplo, en la legislatura, están aterrorizados conmigo. Quiere decir que está para más. Es un síntoma de que está para más. Mas energía, llevar mas consecuentemente adelante las cosas.

Hay una presión, todo partido tiene una presión, el mundo entero que te dice que internacionalmente no hay condiciones, que esto, que lo otro. Naturalmente todo partido tiene presiones, prejuicios, ideas anteriores. Esto es muy vivo.

Pero, también hay gente que quiere más. La gente del pueblo quiere parar la olla, y está dispuesta a apoyar las acciones más enérgicas. Y si esas acciones enérgicas no se desarrollan, esa gente puede terminar votando como el culo, después, en una elección. Es la regresión que se opera en una clase social cuando no se le ha dado una salida. Es un fenómeno dialéctico.

Los nuevos desafíos

Bueno, creo que he hablado por demás. Léanlo, y estos temas, los podemos discutir de nuevo, y se condensa, y puede salir una cosa razonable.

Porque, el defecto que le veo a esta conversación, pensando en si eso se publica, es que no se planteó, en ningún momento de la conversación, los problemas y los límites del actual desarrollo revolucionario. A fuerza de explicar ese desarrollo, todo es " surgió esto, y los piqueteros, y vamos para adelante, etc."

Pero, esto, ¿no está condicionado? ¿No hay fuerzas que lo puedan pervertir? Todo eso ha quedado excluido de la conversación. En cierto modo, es como una discusión vieja, porque hemos hablado de cómo llegamos a esto.

Quizás sea necesario para redefinir, porque si hay quienes piensan que llegamos espontáneamente, etc., no nos vamos a entender. Para poder discutir los problemas hay que definir algunas cosas.

Pero falta el tema más apasionante: ¿que obstáculos y problemas hay que superar de aquí en más? ¿qué desafíos nuevos vienen ahora? ¿qué va a pasar?

Michel Sauval: Bueno, quizás no nos animamos a preguntarlo.

Jorge Altamira: Ahora que quedó planteado así, a lo mejor, en otro momento, podemos avanzar.

Michel Sauval: Vamos a hacer la revolución?

Yo soy de los que salimos mal heridos de la etapa anterior. Me preocupó por mi hija, y esas cosas.

Jorge Altamira: Entonces coincidís con esa caracterización que hice.

Michel Sauval: En parte si (risas)

Jorge Altamira: El tema consiste en lo siguiente: la actitud madura es sacar las conclusiones, a fondo, de lo que va pasando, y seguir esas conclusiones. Es decir, evitar preestablecer que sí quiero tomar el poder, o que no quiero tomar el poder - especialmente en un periodo de transición.

Mas bien sacar todas las conclusiones que se impongan. Y seguirlas.

Guillermo Pietra: Hay una cosa que no termino de entender. Cuando vos hablas de sujeto hablas de sujetos, el sujeto histórico. ¿Que pasa con los uno a uno de los sujetos, en la medida en que se ven tomados por ese sujeto histórico?

Jorge Altamira: Que su relación social cambia, en el sentido de las transformaciones a las cuales aspira. La relación entre la gente empieza a constituir un modelo de lo que sería una relación social poscapitalista. Porque evidentemente se trazan objetivos y relaciones totalmente diferentes. Michel decía de ir al corte de ruta, y que se siente mas alegre.

Michel Sauval: Como una forma de cohesión social.

Jorge Altamira: No. Es un cambio anímico. Es el cambio de las relaciones sociales cotidianas. La gente abandona el localismo, la estrechez de problemas singulares, se mete en todos los problemas del país, ocupa la plaza de mayo, se ve en la televisión, son una referencia política, adquieren una conciencia de transformación impresionante. Y eso condiciona su vida cotidiana.

La función de los ideales

Guillermo Pietra: Pero eso no es hasta que abran el "corralito" ?

Jorge Altamira: Puede ser, pero quiero comentar dos cosas.

Primero, cuando hablo siempre tengo presente más que nada a los piqueteros porque con los otros sectores tengo poca relación, aunque el partido la tenga. Pero a mí siempre me invade la imagen de los piqueteros con los que tengo mucha mas relación, en todo el país.

Por otro lado, hay un problema que es el siguiente: ¿que significa que si me devuelven la guita, me conformo? Hay acontecimientos que son irreversibles. Es decir, una persona en un cuadro social determinado, hizo un tremendo esfuerzo y ahorró. Y esa organización social le confiscó sus ahorros. Entonces, es toda una visión del mundo la que se cayó. Eso no se arregla con que te devuelvo esto o te devuelvo lo otro.

Yo he hecho siempre la defensa de la lucha por el mal llamado interés mezquino. Porque una de las características de la rebelión argentina, una de las características positivas, es su carencia de ideales.

Esta carencia de ideales fue denunciada por todos los académicos, para mostrar que no hay una revolución. Sin entender que los ideales en una revolución, siempre han jugado el papel de escamotear los intereses concretos. Por ejemplo, la burguesía quería dominar el mercado europeo e hizo una revolución en Francia con las consignas de fraternidad, igualdad y libertad. Y todo el mundo entregó su vida por la libertad, la fraternidad y la igualdad, mientras hacía funcionar la caja.

Acá no. Acá queremos la cabeza de los bancos. Entonces, ¿qué ocurre?

Las revoluciones pasadas eran revoluciones minoritarias. Se hacían en el interés de minorías, aunque participara la mayoría. Y en ese sentido tenían que escamotear cosas.

Las revoluciones mayoritarias, ¿a quien le querrían esconder sus objetivos concretos? A nadie.

Podrían esconder sus intenciones ante la burguesía. Por ejemplo, tenemos "un puro objetivo religioso de redención", etc. Acá esto se expresa cada vez que cantan el himno: no es que queremos algo mas, somos argentinos. Cada vez que se canta el himno, eso es una señal de que nos van a romper el culo, porque estamos pidiendo tregua. Cuando gritamos "Argentina, Argentina", estamos pidiendo tregua.

Estamos diciendo, por ejemplo "no me vas a reprimir!!! ¿Cómo un argentino va a reprimir a otro argentino?". Ahí cagaste.

Marx decía que las revoluciones proletarias no disfrazan sus objetivos con ideales pasados sino que, a medida que se desarrollan, elaboran ideales que están en el futuro. Es decir que los ideales los tiene que crear.

De manera que esto del corralito e ir a asaltar los bancos, es un hecho recontra revolucionario. Y sin embargo se lo reduce a que el tipo quiere que le devuelvan la guita del corralito.

Para mí es mas revolucionario el que lucha contra el corralito que muchos de los que van a las asambleas populares. No lo digo como criterio. Lo digo observándolo. Porque, a lo mejor, el de la asamblea popular está cargado de ideas, es decir, de prejuicios, es decir, ideas que se formaron antes. En cambio, el que va a golpear los bancos....

Michel Sauval...no tiene idea de lo que hace!!! (risas)

Jorge Altamira: Acá hay una inversión. Acá hay que escuchar la voz de lo que nace y no de los discursos que ya hace 15 años que uno escucha sobre la redistribución, y los niños que están pobres, etc., etc., y no hacen un carajo. El otro dice "devuélvanme lo mío", y se enfrenta a los bancos.

Ese es un elemento muy importante.

Nosotros, en el partido, tratamos de tener en cuenta, a fondo, la totalidad de los intereses que se han insurgido. Y yo trato de guiarme por el interés más mezquino para que no se me escape de vista nadie, del proceso. Es decir, no lo quiero desmasificar en ningún lugar.

Michel Sauval: De hecho fueron los pocos cientos de ahorristas que rodearon el congreso los que forzaron la renuncia de Remes Lenicov

Jorge Altamira: Obvio. El tema del corralito es muy importante.

Mientras la plata esté enterrada ahí, no hay recomposición del sistema de mercado y de precios. Significa que es un problema estructural.

Además hay que tener presente una cosa: con el ingreso masivo de la gente al sistema de los bancos, el capitalismo hizo la tentativa de integrar a fondo a la clase media al sistema capitalista. Entonces la gente tenía la plata en los bancos, usaba tarjetas de crédito, y compraba acciones y título de la deuda. Es decir, obtenía migajas del sistema. El sistema, de golpe, muestra sus limitaciones, y destruye a la gente.

Entonces es un hecho revolucionario, porque antes ni siquiera iba a los bancos. A la vieja clase media, una crisis financiera no la tocaba. Esta vez la tocó porque el capitalismo hizo una tentativa de incorporarla, contra los obreros. Eso es un proceso histórico: ver como se llegó a una situación.

Por ejemplo, tengo un artículo de un tipo que demuestra muy bien porque la convertibilidad tenía que fracasar, y entonces queda explícito que no hubiéramos estado en este desastre si no hubiéramos adoptado la convertibilidad. Pero nosotros fuimos a la convertibilidad porque los sistemas anteriores fueron un desastre. Entonces si los sistemas anteriores fueron un desastre y nos llevaron a la hiperinflación, y para salir de esto nos metieron en la convertibilidad, que también nos lleva a la hiperinflación, lo que está mal es el capitalismo.

Pero si cada uno se pone a explicar por qué falló el último sistema, entonces escribe un gran artículo que deja en pie todo el edificio.

Michel Sauval: Bueno, pero, entonces, vamos a hacer la revolución, o no? (risas)

Guillermo Pietra: Que hable Delfos (risas)

Jorge Altamira: No creo que sea eso. Hay que ir adelante y a fondo. En cualquier enfoque político está claro que Brasil ya ha comenzado a entrar en esta vorágine, lo mismo Uruguay y Bolivia. En muy poco tiempo mas van a ver como el proceso argentino tiene un contenido internacional, que es lo que siempre hemos venido diciendo.

No es un problema de contagio. Es que el sistema social es el mismo en todos lados. No es que los contagiamos. Supongamos que él se agarra una enfermedad que no es contagiosa, y yo también. Es porque los dos somos seres humanos y susceptibles de tener esa enfermedad.

Guillermo Pietra: Los médicos dirían los mismos factores ambientológicos.

Jorge Altamira: Es la misma economía mundial.

Michel Sauval: Muchas gracias

Notas

1 La tapa del número 734 de Prensa Obrera, que salió a la calle el jueves 20 de diciembre, tiene dos títulos (con sus respectivos textos), que son: "*El pueblo dice fuera De la Rúa – Cavallo*" (el periódico se imprime en la noche del miércoles 19 al jueves 20, y el gobierno de De la Rúa cae el jueves 20 de diciembre), e "*Impulsemos Asambleas Populares*". Ver la nota en <http://www.po.org.ar/po/po734/impulsem.htm>

Reportaje a León Rozitchner

Realizado por Norma Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval

León Rozitchner es conocido en Argentina como un intelectual advertido y participante en el contexto social y cultural, fundamentalmente de filosófico, y también psicoanalítico. A principio de este año fue postulado como candidato a Rector de la Universidad de Buenos Aires por casi todo el espectro de las personalidades de la cultura de orientación progresista, en una movida que no pretendió tanto ganar esa elección como contrastar otra modalidad de la intelectualidad y la razón ante al envilecimiento al que ha sido conducida la Universidad dirigida por los negociados y los partidos del poder.

El encuentro fue muy ameno, en su estudio con vista a los parques de Palermo. Desde una referencia constante y fuerte a Freud y un rechazo igualmente fuerte y profundo al catolicismo, León Rozitchner nos fue desarrollando ideas que incumben al psicoanálisis, la filosofía, la política y la literatura y que también dan un marco para pensar la situación social y política actual, tanto en Argentina, como a nivel internacional.



En las conversaciones iniciales de presentación, surge la referencia a Lacan y los lacanianos.

León Rozitchner: Hay que tener presente en qué momento histórico el "lacanismo" comienza a imponerse entre nosotros. Lo hace a comienzos de los 70. Un ejemplo puede aclararnos su intransigencia. Recuerdo que en el 73 se hizo una muestra de fotografías en ocasión del centenario del nacimiento de Freud, en la Facultad de Medicina, que preparó Oscar Masotta a pedido del agregado cultural de la embajada alemana. Oscar era quien manejaba las cosas en ese momento. Habíamos sido bastante amigos, yo lo apreciaba mucho, aunque hacia un tiempo largo que no nos veíamos.

Y entonces me llama el agregado cultural de la embajada alemana, a quien yo no conocía, y me pregunta por qué no figuraba en ese evento dedicado a Freud. Me dijo que había leído mi libro, aparecido hacía poco tiempo, en el 72: "Freud y los límites del individualismo burgués". Y le contesto que no participaba simplemente porque no me habían invitado. Quedó en que volvería a llamarme.

Luego, días más tarde, me llama una segunda vez, y me dice: "le propongo que Ud. inaugure el simposio", y me pide un título para mi intervención inicial. Me extrañó, pero acepté. Le propuse "Un Freud excluido: el problema de las masas".

Debió parecerles una provocación: frente a la singularidad del sujeto que el lacanismo acentuaba, yo les proponía poner el énfasis en las determinaciones sociales y colectivas en la constitución histórica del sujeto, problemas que también forman parte del psicoanálisis. Y era una época muy pesada como para ignorar la sociedad y la política. El día fijado fui a la Facultad de Medicina y en el aula magna tuve que hablar ante un público masivo, pero muy hostil. ¿Qué hace este tipo aquí?, pensarían sabiendo que yo no era lacaniano. Era como si hubiera estado usurpando un lugar, cuando no había pedido hacerlo. También me extrañó que Oscar no estuviera presente. Y luego de mi intervención se escucharon voces un poco fuertes, como por ejemplo que alguien del público me preguntara: ¿"no habrá sido su exposición [sobre Freud] una eyaculación precoz?". A lo que respondí: "mirá, mi relación amorosa con Freud dura hace ya muchos años, y acabar mi libro sobre él me llevó otros seis. Te seguro que no tiene nada de precoz. En todo caso, si te salpicó, perdóname". (risas)

En ese tiempo había un enfrentamiento marcado por la posición política frente a la dictadura militar. Y ese es otro problema con Lacan, me parece. La realidad histórica, el pan nuestro de cada día, caía fuera de los

límites de la teoría. Crítica contra el lacanismo que tomó vigencia desde esa época, que corresponde a su expansión en nuestro país. Merleau-Ponty mismo también señaló en la teoría de Lacan este deslinde de la materialidad del sujeto, considerado sólo como sujeto del discurso. Es decir, lo trató de idealista.

A mí lo que me inquieta en Lacan es algo que, por otra parte, Michel de Certeau, religioso que estimaba mucho su pensamiento, también ha señalado: su cristianismo. Creo que la teoría de Lacan es profundamente cristiana.

Michel Sauval: ¿Podríamos hablar un poco de eso? Porque Ud. ha trabajado el tema del cristianismo en su libro "La cosa y la cruz".

León Rozitchner: Yo me metí en Lacan muchas veces y desde hace mucho tiempo. Su pensamiento me atrajo mucho, aunque nunca terminé de entenderlo del todo. Entro por impulsos, pero siempre salgo consternado, insatisfecho. Aparte, y no es poco, tiene una soberbia insoportable y un desprecio explícito por el lector, a quien humilla. ¿Eso no forma parte de su discurso y de su verdad? ¿Cómo los analistas, tan sutiles, deslindan este soberano desprecio de la verdad que dicen encontrar en él? En los años cincuenta, estudiante en París, leí de Pontalis su libro sobre el inconsciente donde exponía las ideas de Lacan. Ahí me atrajo su teoría. Pocos años después, siendo profesor de Ética en la Facultad de Humanidades de Rosario - te estoy hablando más allá del 55 y algo- introduje referencias a Lacan cuando casi nadie aquí lo conocía. Me interesó el problema de lo inconsciente leyendo ese pequeño libro de Pontalis, que por entonces era uno de sus discípulos.

Una de las formulaciones que más inquietud me produce, como momento definitorio de toda su teoría estructural, gira alrededor de la cuestión del Edipo. Me parece que este tema es central en el psicoanálisis, porque es como la célula teórica elemental y de su concepción depende todo el resto. Toda su teoría está condicionada, creo, por este punto nodal, núcleo central de todo el resto.

Su concepción del complejo de Edipo difiere radicalmente de la Freud. Podríamos decir que mientras el Edipo Freudiano es un Edipo judío, el Edipo Lacaniano es un Edipo cristiano. Ambos configuran diferentes modalidades históricas productoras de sujetos. En el fondo allí se asientan las técnicas más sutiles de la dominación social. Es, por ejemplo, la que el cristianismo impone, como forma teológica del Edipo, en la figura de la Santísima Trinidad - el Padre, el Hijo, pero la tríada se cierra no con la mujer-Madre sino con el Espíritu Santo.

A diferencia de lo que describe Freud, siempre me extrañó la exclusión explícita que hace Lacan de la violencia como fundamento de la ley en la constitución del aparato psíquico: la estructura es pura impronta simbólica que excluye, junto con lo imaginario, también a la pasión infantil que hace frente a la amenaza.

Freud se pregunta sobre el origen de la violencia que se ejerce sobre el sujeto para someterlo a la ley, es decir sobre el origen la primera carga de agresividad que lo organiza como sujeto social. Entonces responde taxativamente, dando un nuevo giro en su teoría: esa carga de agresividad, descubre, proviene del sujeto mismo. Es con su propia carga agresiva, con la cual hubiera debido enfrentar la imposición de ese plus de represión que llega desde afuera, con la que el sujeto se agrede a sí mismo. Proviene de aquella agresividad infantil que ejerció imaginariamente contra el padre y que ha retornado contra sí mismo. Y ahí está claro el problema que siempre le inquietó a Freud: quiere comprender cómo el sujeto desvía por culpa la violencia que debiera dirigir contra los obstáculos del mundo exterior, ahora contra sí mismo. Esto implica un intento por develar hasta qué profundidad el Poder aprovecha una solución infantil, el ilusorio camino más corto, y cuales son los mecanismos que la cultura represiva utiliza para su propio provecho. Es decir, el lugar donde se insertan las técnicas de dominio social. También San Pablo criticaba la imposición externa de la ley judía para reivindicar la pura espontaneidad interna de la pulsión moral, pero la explicación de Freud refuta la solución cristiana del amor y nos muestra que es precisamente por amor al padre que se impone obscuramente una ley más inconsciente y, por lo tanto, más invisible, porque se consubstancializa con el impulso mismo.

Mientras que Lacan, cuando retoma este mismo tema en sus primeros trabajos sobre la agresividad, se opone explícitamente no sólo a la explicación de Freud sino que desecha su pregunta misma. Afirma que no tenemos por qué preguntarnos de dónde proviene esa primera carga de agresividad, sino que basta con pensar la deiscencia fundamental primaria entre la Armonía y la Discordia. Esta respuesta casi metafísica no respondería entonces a ninguna condición histórica, y que por lo tanto, no formaría parte tampoco de

este enfrentamiento violento que Freud descubre en la constitución del aparato psíquico. Allí donde Freud pone como condición de la subjetividad un duelo dramático y violento ante la amenaza del padre, Lacan lo substituye por una forma pacífica de pacto social-demócrata con la ley paterna. Pero para Freud ni en el Estado, ni en la economía ni en la religión hay ley sin violencia.

Esta es, creo, una diferencia fundamental con Lacan.

Para Freud, el nivel imaginario del enfrentamiento está siempre presente. No hay separación de hecho entre lo simbólico y lo imaginario. Dice, por ejemplo, que en el Edipo se estructura un acontecimiento, pero el acontecimiento es inseparable de la estructura. Vos no podés concebirlo como una fórmula puramente estructural, sino que tenés que comprenderlo a partir de un acontecimiento que ofrece su material a la estructura y, en todo caso, la estructura termina modelando al acontecimiento. Retener sólo la estructura es una abstracción teórica. La estructura despierta violencia contra su imposición, pese a que al final triunfe de manera equívoca, no sin dejar un resto. Y este momento de la resistencia contra el opresor entra a formar parte de ella y a modelar su modo de vigencia.

Cuando Freud habla del Edipo, dice que hay una situación de enfrentamiento con el padre, que luego los lacanianos desechan porque lo consideran, desde la estructura, sólo como un aditamento imaginario, por lo tanto accidental, como sí, realmente, la imposición de la estructura apareciera considerando al sujeto como un mero soporte pasivo, determinación externa que no produce en él ninguna resistencia.

Freud dice que no, que hay una lucha trágica. ¿Creen que tan fácilmente el niño abandona a la madre, por más que lo amenacen? El niño, amenazado por el padre con la castración, no se limita a aceptar esto y, por el contrario, se resiste. ¿Y qué hace? Actualizando, o retrotrayéndose, o "regresando" al nivel oral, nos dice textualmente Freud, puede incluir al padre dentro de sí y hacerle al padre lo que el padre quería hacerle a él. En ese sentido aparece ahí el asesinato del padre. El padre muerto, para Freud, es ese primer padre muerto en el Edipo, asesinado por el hijo como respuesta a la agresión paterna. Y después, ¿qué es lo que aparece según Freud? Que, porque también lo amaba debe, por culpa, darle vida al padre muerto en su propio cuerpo. Todo ese enfrentamiento habla del problema de la agresión, que es fundamental, y que Lacan ha desechado en la constitución de la subjetividad. Y si Freud dice que es un acontecimiento estructural, quiere decir que lo estructural no puede, como forma, dejar de suscitar, para imponerse, un acontecimiento dramático.

Es inquietante esto porque me parece que hay algo muy importante ahí para todos nosotros, que es el problema de la violencia y de la agresión. Sobre todo en el mundo en que vivimos y en el que vivió Freud. Para Freud no hay ley sin violencia, como dijimos, y parecería que para Lacan, en el complejo parental llamado Edipo, no habría violencia sino sólo imposición estructural de la ley. Lo que sucede entre el padre y el hijo es un acuerdo puramente pacífico, una transacción donde aparece la pura ley inscrita en el tránsito superador de lo imaginario a lo simbólico. La castración abre a lo simbólico, no hay drama. Y esto, me parece fundamental.

El complejo de Edipo constituye un acontecimiento básico sobre el cual se apoya y se reorganiza el fundamento del sujeto. Y de allí su importancia social: es el rito iniciador del primer tránsito, la primera transformación donde se asentará el esquematismo fundamental desde el cual el sentido de toda su vida, y su inserción en la cultura, se desplegará. Por eso los mitos y las religiones asientan allí su poder: cuentan con la permanencia aún indecisa de la fase arcaica de la subjetividad.

Las religiones laboran sobre estos ritos primarios de pasaje, de tránsito a la cultura, y es evidente que lo que Freud describe con el complejo es un rito primero, anterior a los ritos de iniciación tradicionales, esos de la adolescencia, que serían segundos. Edipo es el rito originario, el fundamental, sobre fondo del cual, ignorado, se desarrollan luego todos los mitos ideológicos y científicos. Tanto el judaísmo como el cristianismo proyectan luego, en la cultura, soluciones diferentes de este enfrentamiento, acordes con el sometimiento: los judíos a la ley externa, consciente, los cristianos a una ley interna, inconsciente.

La religión judía viene desde un dios paternal externo: la ley viene impuesta desde afuera. Esta sumisión a la ley es lo que rechaza Hegel - es terrible, en ese sentido, sobre todo en sus primeros trabajos, su desprecio por los judíos - para reivindicar la figura cristiana en la constitución del espíritu subjetivo: el amor interior que se opone al sometimiento a la ley y unifica al sujeto.

En el judaísmo el dios es externo y por lo tanto nadie puede ocupar el lugar de dios y hablar en su nombre. Pero tiene su aspecto positivo, pensamos. Si la ley aparece siempre de manera externa y consciente, el hombre tiene la posibilidad de enfrentarla y asumir las consecuencias de ese enfrentamiento. Y, por lo tanto, el lugar de lo materno, en el esquematismo edípico freudiano, aunque reprimido, permanece. Siempre pueden volver a despertarse las diosas maternas femeninas para oponerse a la ley patriarcal.

Cuando pasamos al cristianismo, en cambio, la corporeidad de la madre es substituida por la imagen de la madre virgen, impoluta, que no conoció hombre, madre asexuada, doliente y fría en su maternalismo piadoso y triste, sin padre inseminador. El cristianismo trata de establecer un corte radical entre lo materno infantil arcaico y lo imaginario materno que la religión le proporciona con esa figura modelo de la virgen. Y eso va unido al hecho de que el padre engendrador desaparece para dejar su lugar al Dios-Padre.

En el cristianismo el padre real no corta ni pincha. Ese Dios que podría hacerlo es, desde la teología, un Dios abstracto del cual sólo el Hijo da testimonio. Pero para demostrar que es hijo de Dios, y está situado en lo eterno, puede ir al muere purgando todos nuestros pecados. Y por uno nos salvamos todos. Freud dice que hay un progreso religioso en este tránsito del Padre judío al Hijo cristiano: por fin el hijo asumiría la culpa histórica de haber asesinado al padre. Frente a esta asunción al fin alcanzada la religión judía se convierte en un fósil y Freud vería aquí aparecer la ratificación de su propio mito teórico sobre el asesinato primordial. Pero no lo dice muy en serio, porque también señala un retorno a la idolatría pagana en el catolicismo. Hay que leer sus dos introducciones a "El hombre Moisés y la religión monoteísta" para saber qué pensaba del cristianismo católico durante el nazismo.

Para el judaísmo y para Freud, en cambio, aún en la religión, el padre está presente siempre, transformado en divinidad. Su estela terrenal está soberanamente ampliada en la figura de Yehová. Es una concepción antropomórfica la que allí se revela. Yehová se paseaba tomando fresco, por la tarde, en el Eden. Yehová tenía amantes, aunque fueran dos ciudades, ya que las condena en términos amorosos. Jehova reconoce que lo han hecho cornudo: sus dos ciudades amantes le han sido infieles y se han convertido en prostitutas. Entonces siempre hay una figura que gira alrededor de lo femenino. Y la mujer está siempre presente, como algo temido pero al mismo tiempo muy deseado. La sombra femenina ha caído sobre la religión patriarcal. La figura que se les adosa a los pueblos o a las sectas judías que se manifiestan en contra de la ley de Yehová, es la de la prostituta, la degradación a la que fueron reducidas las diosas madres judías, las Diosas del Cielo, por ejemplo, que fueron vencidas en el comienzo mismo de la narración del Génesis. Pero la mujer extiende sus alas concupiscentes sobre toda la Biblia.

La construcción freudiana mantiene a la madre como un lugar sensible, sensual, que, evidentemente, se separa del hijo por imposición del padre. Pero es una imposición que no tiene solo un carácter simbólico porque tiene como fundamento este enfrentamiento al cual nos referimos antes. El niño no acepta abandonar a la madre, y despegarse de ella tal como el padre se lo pide. Y la madre tampoco: siempre mantendrá ese pacto amoroso, sin necesidad de ley, con el hijo. Será siempre un corte doloroso que la violencia paterna impone, pero la madre acogedora - a diferencia de la Virgen María - sigue ocupando su lugar.

En última instancia, hay una madre que permanece, después, como fundamento inconsciente pero vivo del enfrentamiento. Sólo más tarde aparece la conciencia, organizada por la ley para pensar dentro de los límites que ella autoriza, y por eso Freud dice que esa conciencia es también conciencia moral. La conciencia no tiene conciencia de su propio fundamento, ese que la constituyó como tal. Y en el lacanismo, esto no está presente. La madre es la devoradora, es el cocodrilo y hay que ponerle una rueda de piedra en la boca para impedir que cierre las mandíbulas y se lo trague. Y eso está presente en todos los lacanianos: el disvalor de lo materno, y lo aterrador de lo materno: la necesidad de la castración que lo separa al hijo. Los lacanianos no describen algo dramático y temido con la castración: imploran por su advenimiento para salvarse de la locura. Castradme, por favor. Pero el vacío es un lleno que queda inscripto en el cuerpo.

Mientras que en el judaísmo, la madre, evidentemente es temida, pero también es querida. Hay un tránsito de una modalidad de relación con la madre a la mujer. Y de ahí el poder que tienen también las madres y las mujeres en el campo de la cultura judía: la mujer tenía derecho al divorcio, a separar su herencia, y otras cosas más divertidas.

En "La mishna" - que es una recolección de la tradición oral sobre la cultura judía, que circulaba de generación en generación, y donde aparecen descritas las costumbres judías - hay una muy particular, que es la relación que el hombre tiene con la mujer y que obliga al hombre a satisfacer sexualmente a la mujer en función de la actividad en la cual él gasta sus días. Por ejemplo, un hombre que trabaja en el campo, o que suda mucho porque sus energías se agotan en la faena, puede tener relaciones sexuales una vez por semana. En cambio, el sastre, que está cosiendo tranquilo en su casa, ese está obligado a tener 2 o 3 relaciones por semana. Tenemos que pensar que esta obligación cuasi legal, obviamente, no viene del hombre. Es una imposición que viene de la mujer. En estos relatos son las mujeres quienes han impuesto al hombre estas cariñosas satisfacciones. Hay el judaísmo hay un reconocimiento del goce femenino, porque la madre no fue desplazada por la figura de la santa virgen.

O también los cantos del Rey Salomón. Te calientan leer las descripciones sensuales que algunos profetas hacen de las prostitutas, como seductoras que inducen a enfrentar la ley divina (risas)

Y cuando pasás de la Biblia judía al Nuevo Testamento - como se le llama - ya no queda nada de eso. Es una forma gris, fría, dura, adusta, la mujer ya no existe como hembra deseante, tiende a ser negada en su existencia encarnada y sensual. Es decir, negada como mujer.

Y creo que los supuestos primarios del cristianismo están presentes en la configuración teórica del Edipo en Lacan, sobre todo en la descualificación del poder amoroso y positivo de la mujer, de la madre, y por lo tanto la desvitalización de nuestro propio cuerpo. Freud describe la castración, que no es sólo simbólica, y la describe como la primer forma del terror sobre el niño. Porque si nosotros, en tanto hombres, no volvemos a reactualizar el poder fundante materno, el acogimiento materno, si no tenemos su figura, su lugar cálido de acogimiento desde el cual simbolizamos luego, es evidente que te quedas sin cuerpo para dar sentido a los significantes, o te quedas con un cuerpo puramente dominado.

Por eso pienso que lo del materialismo, que reivindica por ejemplo el marxismo, tiene que ver con la recuperación de la mater, que está en el fundamento de la vida. Y lo otro es un espiritualismo - paterialismo - que privilegia lo simbólico del lenguaje que modela sin resistencia a un cuerpo que la excluye.

La concepción que tiene Lacan del Edipo es el pivote fundamental en torno al cual se comprende su teoría, me parece. Toda la articulación de la subjetividad y la relación con el mundo exterior está presente allí.

Además, él perteneció largo tiempo a un ámbito religioso muy estrecho. El hermano era sacerdote, y él mismo formó parte de esa comunidad como laico. Pienso que todo esto deja huellas muy profundas.

Me parece que su concepción metafísica de lo simbólico, su teoría del significante, está sacada de San Agustín, de "De magíster".

Michel Sauval: En esta relación que Ud. plantea con el cuerpo, la relación con la mater sería mas vivificante que sufriente?

León Rozitchner: De acuerdo, pero depende del sometimiento de la madre y del hijo a la ley patriarcal.

Michel Sauval: ¿De dónde vendría entonces el aspecto sufriente o mortífero de la satisfacción pulsional?

León Rozitchner: De la madre. Pero también lo opuesto, el goce, viene desde ella. Si hay vida hay predominio de lo gozoso sobre lo sufriente. ¿Por qué asignarle a la madre sólo lo sufriente y mortífero? Si la madre no pudiese darle o traspasarle al hijo el ímpetu vital de su acogimiento amoroso - acordate del Si y del No de Spitz - el niño rechazaría el pecho materno y se dejaría morir. El niño que vive determinado por la potencia paterna es alguien que tiene que recuperar a la madre para poder centralizar ahí todo lo que tenga que ver con la materialidad del mundo exterior y de los otros cuerpos.

Ahora, la operación cultural anti mater es formidable en el patriarcado. Hegel, cuando te traza esto, habla de la simbiosis originaria - es decir, traza todo este desarrollo de la genealogía infantil - y reconoce que la madre es el "genio" del hijo. La impronta materna que esta simbiosis le impone es una determinación que

debe ser superada para alcanzar luego la verdad del concepto. Para pasar al predominio de la razón hay que excluir lo materno. También Hegel era cristiano.

Pero, ¿qué pasa?. Cuando aparece todo este contenido de las primeras formas de la subjetividad infantil - ensueños, fantasías, alucinaciones- ellas son derivadas por Hegel hacia la enfermedad, y también a la religión. La conciencia se depura del cuerpo y de la sangre de la madre para dar nacimiento al concepto. Y todo lo relativo a la mater desaparece, porque el fundamento de la racionalidad del espíritu requiere como fundamento un inconsciente puro, resultado de la depuración del propio campo de la subjetividad de todo esto, que de alguna manera conspiraría contra el desarrollo de la razón. Porque la razón aspira a superar, distanciar, sacrificar todo lo sensible. Lo mismo pasa con Heidegger: su filosofía no tiene sexo, es metafísica.

La superación, la Aufhebung hegeliana, el tránsito de un estado al otro, del entendimiento que se mantiene aún en el elemento de lo sensible hasta alcanzar la pura racionalidad abstracta del concepto, no quiere decir que se conserve la plenitud del cuerpo. El cuerpo aparece recuperado en el concepto como contenido racional. Forma racional y contenido racional: sólo así se alcanzará a la Idea. Pero es un concepto puro, producto "verdadero" de la pura razón: es puro pensamiento, cuyo elemento es el lenguaje metafísico de la lengua paterna. Por eso Hegel para fundar el desarrollo de la racionalidad parte de un inconsciente puro.

Yo creo que estas cosas son muy importantes para poder enfrentar no sólo lo que pasa en el consultorio sino lo que está pasando en el mundo.

Michel Sauval: ¿En qué sentido?

León Rozitchner: En el sentido en que estamos en el mundo occidental y cristiano, y que, volviendo sobre mi libro que mencionaste - "La cosa y la cruz" - lo que yo mantengo como hipótesis es que el capitalismo y el desarrollo ampliado del capital financiero final, al cual hemos llegado, el hecho de que todas las cualidades humanas se hayan convertido en mercancías - absolutamente todas - eso es el resultado de esa descualificación increíble del cuerpo - que está en el origen del cristianismo - y que ha permitido que toda esta materialidad del cuerpo sea cuantificada. La riqueza aparece como mera acumulación simbólica, abstracta, y en su extremo límite puramente cuantificada y matematizada

Occidente es cristiano y todo el desarrollo del capitalismo se dio sobre el fondo de este desprecio de lo sensual y lo sensible (y por lo tanto de lo materno-femenino).

Es evidente que Marx mismo sostiene que el cristianismo en su vertiente protestante ha sido la religión que está en el fundamento de todo este desarrollo capitalista. Y pese a las diferencias que existan con él, es lo que de un modo más específico considera también Max Weber en su libro sobre la Etica protestante y el desarrollo del capitalismo.

Pero creo que hay que ir mucho más atrás todavía. Hay que encontrar el fundamento histórico religioso, productor de cultura, que tiene que ver con la descualificación del cuerpo, con el desprecio hacia las cualidades sensibles y sexuadas que aparece con el cristianismo.

El hecho de que la virgen María, como modelo de veneración, aparezca gestando sin sexualidad y sin placer, es el atentado más insidioso, la aberración y la afrenta más terrible que puedas imaginar contra la vida. Y forma parte del imaginario cristiano.

(interrupción del timbre)

León Rozitchner: Bueno, los estoy llenando de palabras

Guillermo Pietra: A eso hemos venido (risas)

Michel Sauval: ¿Ud. incluiría todos los avances en los estudios genéticos, la clonación, etc., dentro de la tendencia a la cuantificación de lo corpóreo, del cálculo sobre lo corpóreo?

León Rozitchner: Sí. Y que tiene sus aspectos positivos y negativos. Positivos, en tanto que permite conocer la corporeidad humana....

Michel Sauval: Pero hay una tendencia a calcularlo todo

León Rozitchner: Exactamente. Es el dominio radical del cuerpo y el dominio radical de la naturaleza, y al mismo tiempo, el desinterés por la destrucción a la cual el conocimiento científico se presta. Tenemos que tener presente que la ciencia en occidente, tal como se desarrolló, es producto, también, del hecho de que el cristianismo haya reprimido la libertad y la existencia libre del sujeto en la creación del conocimiento.

Galileo, ¿qué decía, en última instancia, para justificar que la Tierra giraba alrededor del Sol?

Decía: no nos metemos para nada con las verdades de la religión, las verdades de la religión siguen siendo verdades absolutas, lo que queremos nosotros es simplemente desarrollar un cálculo exacto: científico. La determinación religiosa, que se asienta en la intimidad de la fe como verdad absoluta, no puede ser puesta en duda.

Aquí aparece una escisión fundamental. El sujeto que elabora la ciencia tiene que establecer que, en sí mismo, hay un recóndito lugar donde habita una verdad que no puede ser ni rozada por el saber. Y por lo tanto, toda consideración respecto del conocimiento es una racionalidad que dejó de lado, deslindó, el sentido más elemental e histórico de la propia existencia subjetiva.

Esto ha pasado con las ciencias físicas y naturales, que son que más claramente lo mostraron en el comienzo de la elaboración científica, y también con la biología - donde todavía hay debates sobre Darwin y el origen simiesco del hombre. Y con las ciencias sociales pasa lo mismo; las verdades dominantes no son susceptibles de ser puestas en duda. Hay formas nuevas de la inquisición científica. Son conquistas que se han ido haciendo siempre sobre el fondo de abandonar, y dejar de lado, la experiencia subjetiva como el lugar irreductible donde se elabora la verdad. El sujeto, dijimos en otro lugar, es núcleo de verdad histórica. Naturalmente, un sujeto que haya activado profundamente su propia determinación social.

Norma Ferrari: Esta es una puntuación que justamente Lacan hace: cómo la ciencia forcluye al sujeto.

León Rozitchner: Y entonces, ¿por qué en el lacanismo, ese sujeto pensante queda tan anulado en su potencialidad de pensamiento, dominado por un Amo que se da el lujo de criticar al amo?

El énfasis gozoso con el cual los lacanianos se complacen en afirmar e implorar la castración - "¡Castradme, por favor!" - como algo que te saca de la locura en la cual temés caer, a mí me sabe a mierda - disculpen la expresión.

Porque, ¿es cierto acaso que la castración es sólo una metáfora, una expresión literaria? ¿Pero qué lacaniano no siente las resonancias profundas de esta cruel amenaza aterradoramente, y por el contrario la convoca? De todas maneras, cuando escuchás las invocaciones a la castración, el modo reverente que tienen con esa palabra y el deslinde de las resonancias imaginarias y afectivas que ella produce, la aceptación monocorde del discurso psicoanalítico en la Argentina, pese a la teoría que la valida, algo allí resuena como tenebroso. Esto en Freud no existe.

Reconocer, como hace Freud, que el niño agredido por el padre responde a su agresión, puro proceso primario, agrediendo a quien lo agrede, y que por culpa queda sometido, es completamente diferente a la imposición estructural que graba pasivamente en el niño la impronta del sometimiento a la ley, sin resistencia. Eso es lo mismo que el cristianismo persigue: excluir en el niño siquiera la memoria inconsciente de la lucha contra la violencia del dominador.

Sí, ya se, se me dirá que en el Lacan de la Ética este problema histórico del poder y la sociedad es enfrentado. Pero yo quisiera encontrarlo en el fundamento mismo de la formación del sujeto.

Michel Sauval: ¿Cómo relacionaría esta tendencia del capitalismo a la cuantificación - junto con la descualificación del cuerpo - con el carácter cada vez más infantil de los adultos, o con lo que se suele llamar la pérdida de autoridad paterna?

Porque paradójicamente, hasta podría decir que en la modernidad estamos mucho más subordinados a las mujeres que en otras épocas. Esto, dentro de los límites de lo que puede valer cualquier generalización.

León Rozitchner: Primeramente, esta infantilización a la que te referís está presente ya en la Biblia cristiana, donde la puerilidad es un valor, donde habría que desear que los hombres se hagan niños.

Hay que ver porqué.

La religión cristiana implica una nueva vuelta de tuerca como técnica de dominación en la subjetividad, y por lo tanto de los hombres. Así como también es una técnica de dominación el judaísmo, alrededor de la figura de Jehová. Organizaron ambos al mundo alrededor de una figura masculina.

El problema del patriarcado es fundamental, y creo que Freud es patriarcalista, pero lo suyo es una descripción de lo existente, no siempre justificado como teoría. Por algo a su hipótesis del parricidio originario la presenta como " mito científico": debe situarlo en el origen porque lo encontró presente en los casos actuales que analiza y donde descubre la importancia paterna y masculina, Y pienso que en Lacan este patriarcalismo es de signo distinto. La " función paterna" es un mito estructural científico que deja de lado la experiencia histórica que supuso la lucha entre las diosas femeninas del matriarcado y los dioses masculinos del patriarcado donde fueron vencidas. Freud lo tiene presente.

Y esto tiene que ver con la comprensión que cada uno tiene del padre. Para Freud, el padre no es un pobre tipo sino alguien temido, venerado y a veces enfrentado; en cambio para Lacan sí, el padre actual es un padre vencido. Ambos padres configuran una concepción de Dios-Padre distinta: la judía y la cristiana. Y eso se filtra en la teoría. Si la estructura es suficiente, la importancia del padre real disminuye, tanto como disminuye la importancia de José, padre negado de Cristo. Esto no sucede en la Biblia judía.

El Dios padre, en el judaísmo, sigue teniendo algo que ver con la figuración sensible, y no excluye a la madre radicalmente, aunque la limite hasta el extremo de lo infigurable. Lo que la religión judía prohíbe es la relación sexual con ella, y la castración no es sólo simbólica, es la de un corte que aureolará para siempre al pene, dejará su cabeza sensible al descubierto y mostrará en el futuro a todas las mujeres qué poder lo invistió y lo marcó en su uso y pertenencia. A la ruptura dolorosa y tardía del himen en la mujer - marca del hombre - le corresponde la circuncisión dolorosa y precoz del varón - marca de los hombres en nombre de Dios. Excluyen a las mujeres y, entre ellos, proceden al corte del prepucio, e introducen al niño en el campo de los hombres, pero donde, al mismo tiempo, los hombres en nombre de Dios le imponen la marca imborrable de la Ley en el orillo. Las madres lo gestan y lo paren, los padres al cortarles ese ollejo le ponen el sello indeleble de este nuevo nacimiento. Lo hacen más bien para mostrarles que el hijo varón les pertenece, y lo marcan como diciendo - castración figurada sin metáfora, lo más próximo a la verdadera, sólo bastaría deslizar un poco más el escalpelo- que con su órgano viril a la madre no se toca. Lo sabrá más adelante, lo aprenderá poco a poco. Como el niño tiene sólo ocho días de nacido no sabe nada: este rito de iniciación no es para el niño sino para la madre, sometida, que mira de lejos sin decir nada.

En cambio, con el cristianismo, la castración pasa del pene real al corazón figurado: parecería menos dolorosa, menos sensual, más espiritualizada. Es lo que decía San Pablo. San Pablo decía que hay que circuncidarse el corazón, no el pene, y por eso rechazaba la circuncisión judía. Este desplazamiento del pene al corazón predica una circuncisión mucho más profunda y cruel, porque la castración del corazón, ahora sí simbólica, limita el lugar donde reside lo materno-femenino, lo sensible y afectivo en el hombre, el lugar de la pasión amorosa que anima desde el cuerpo los valores de la vida, su persistencia sensible y cobijante en el cuerpo del hijo. Cristo aparece mostrando su corazón abierto coronado de espinas y de llamas. Este patriarcalismo cristiano es mucho más profundo, en su negación de lo femenino, que en el judaísmo. Por eso el horror católico hacia la fornicación y el desprecio por el goce femenino.

Algo de esto me parece que está presente en las diferencias entre Freud y Lacan que antes señalaba respecto del Edipo.

Entonces, veamos un poco como funciona la forma cristiana en la construcción del sujeto.

Por una parte, si tengo que circuncidarme de la madre, persistirán en mí bajo su impronta arcaica, de todos modos, las cualidades maternas, sin las cuales yo no sería, y que quedaron como una impronta primera, elemental, en mi cuerpo - aunque no tenga conciencia.

Y si desde afuera, más todavía, suplantando su imagen cálida y cobijante luego de esa prolongada residencia en su vientre, en sus brazos y en sus pechos, me dicen que la madre es virgen, yo me tengo que distanciar de la madre sensible, porque el acogimiento corporal que yo viví con la mía, tiene que experimentar una distancia para encontrar una madre asexuada, que no tuvo relaciones con mi padre.

El padre real, en el cristianismo, está excluido completamente. El pobre José está mencionado dos veces nada más, en todo el Nuevo Testamento: es el pobre hombre desvalorizado del que Lacan habla cuando habla del padre. Pero ese es el padre cristiano. Ahí aparece, entonces, otro dios, que es el Dios-Padre que a diferencia del Dios judío, no tiene nombre. Un Padre nuevo, convertido en divinidad, pero abstracto, como corresponde a la negación de su realidad sensible, tan abstracto como la función en una estructura. Esta divinidad se dice que es la que tienen en común los cristianos con los judíos. Yo digo que no, que ambas son diferentes. ¿Porqué?

¿Cómo se construye esto?

En el cristianismo la figura divina patriarcal se construye a partir de la frustración materna en relación con el propio hombre con el que "fornica", con el cual tiene "comercio sexual" sólo para tener hijos. Toda madre concibe al hijo con dos hombres: en lo inconsciente con el propio padre, y en la realidad inmediata con el marido. En lo inconsciente - y esto lo dice también Freud - la mujer-madre tiene una relación con otro señor, que es el señor de sus fantasías primeras, que no fueron sometidas a la ley del incesto tan crudamente como el padre sometió a las del hijo. Y esta relación de la niña-mujer con el padre crea una relación más lábil y ambigua con la ley del incesto, que vale para el niño, porque el padre no la reconoce en las fantasías que se hace con la hija, o en aquellas que la hija se hace con él. En lo inconsciente no hay ninguna ley absoluta.

De manera tal que esta relación gozosa primera con el padre es la que hace que la mujer, devenida madre, engendre al hijo cristianamente, aunque inconsciente, con la figura de su propio padre. Y que ese Padre es el que ella le enseña al hijo a adorar como si fuera Dios mismo. El padre real queda aniquilado: un pobre tipo.

Entonces, si la operación es ésta, si el cristianismo aparece utilizando este esquema de amor inconsciente en su provecho, este Dios-Padre divino no hace sino expresar en su ser abstracto las cualidades maternas y sensibles de la madre renegada. El contenido masculino del Dios-Padre abstracto se construye con las cualidades sensibles y amorosas de la madre reprimida, pero expresadas sin su contenido encarnado. Dios es omnipresente, omnisapiente, todo los omnis que quieran, pero estos conceptos no tiene ninguna cualidad sensible: Dios es un equivalente general abstracto. Es el Dios abstracto cristiano, a diferencia de su Hijo que lo encarna y que, desdeñando sus propias cualidades corpóreas y sexuales, le enseña la eternidad que el sacrificio del cuerpo le promete. Y ese Dios nuevo no puede ser llenado por nada imaginario. Al equivalente abstracto de la economía, polo al que se refieren todos los valores, le corresponde un Dios también abstracto que le sirve de soporte divino. Dios y el Capital se aman.

Entonces, activando las formas más arcaicas del sujeto, construís con el capitalismo y con el cristianismo un aparato formidable de dominación social.

Michel Sauval: ¿En qué sentido es "dominación"?

León Rozitchner: Dios le transmite a Moisés los mandamientos escritos con su mano en la piedra: su ley viene como una imposición externa. Si alguien estaba en desacuerdo con la dominación que en su nombre otros hombres ejercían para mantener los principios que Jehová había establecido, entonces el hombre osaba rebelarse. Rebelarse implicaba un entrecruzamiento y un enfrentamiento subjetivo entre lo que la ley obliga y lo que yo siento. Este enfrentamiento con la ley de Jehová es presentado en algunos profetas como resultado de la seducción que las prostitutas ejercían sobre el hombre descreído, ya lo hemos dicho. Las diosas maternas resurgen contra las leyes patriarcales en los rebeldes. Y, de alguna manera, en ese enfrentamiento, o soy culpable y me rindo a la ley, o me rebelo contra la Ley que se me impone y la niego.

Si me pliego a la ley, evidentemente quedo en paz con Dios: me rindo. Pero ese debate entre lo interno y lo externo contra la ley está suprimido en el cristianismo. Se supone que Dios ocupa el lugar más profundo y más arcaico en la subjetividad del creyente: el lugar en el cual fue transfigurado lo materno en paterno. Su ley está marcada en el corazón. Cuando el cristianismo llega y dice que hemos pecado por haber deseado la mujer del prójimo la represión está ubicada en el lugar mismo donde surge el deseo. En tu propia interioridad ya aparece la prohibición de poder imaginar lo deseado. Porque el sólo imaginar desde tus ganas ya es cometer el pecado. El hecho imaginario se lo hace equivalente al hecho real.

Esto me parece fundamental como técnica social.

Michel Sauval: ¿En donde ubica Ud. ...

León Rozitchner: No, Ud. no, tratame de vos..... (risas)

Guillermo Pietra: El trata de Ud. hasta a la esposa (risas)

Michel Sauval: Es una actitud cariñosa, digamos (risas)

León Rozitchner: Bueno, la acepto, pero no me trates como a tu esposa (risas)

Michel Sauval: Bueno, ¿donde ubicarías esta tendencia del proceso de dominación cada vez mayor que vivimos? Es decir, ¿porque se producirían estos procesos de represión más profunda?

León Rozitchner: Veamos como desaparece el padre protector. En esto hay una clara diferencia entre el Dios cristiano y el Dios judío. Jehová, para el caso, es la prolongación del padre poderoso de la infancia, no es un dios abstracto el judío sino que conserva todavía un carácter antropomórfico.

Al pasar a la forma lacaniana del Edipo, el padre deja de ser ese sostén poderoso y admirado que era antes. Lo que haya sido en la infancia con nosotros, ese contenido particular no interesa para la estructura: es sólo imaginario. Independientemente de sus cualidades sensibles se convierte en una "función" abstracta, Y con ese padre abstracto no hay drama, sólo hay pacto simbólico: me da su nombre y apellido.

Entonces, si en momento de crisis histórica, desaparecen los hombres-padres y su función se desvanece, si desaparece también la familia como lugar de refugio y seguridad, si desaparece el sostén de la economía y sus leyes "científicas" se revelan injustas, si desaparece la política como lugar de protección y campo de elaboración del conflicto social y su lugar lo ocupa el terror, como pasó con los emperadores romanos y los centuriones de Tito, o como pasó con el genocidio entre nosotros, y si hasta Dios se revela impotente, ¿dónde vas a buscar refugio? Es lo que pasó con Cristo: vas a inventar un Dios diferente, que no sea externo, elaborando con tus propias fantasías arcaicas un nuevo refugio más hondo y sólo interno. Entonces resurge lo más arcaico, intocado, que fue la primera morada: la impronta cobijante de la madre. Así aparece como Hijo divino, protegido, del nuevo Dios-Padre cristiano. Pero en realidad lo va a buscar allí donde estaba consubstancializado y protegido por la Madre.

Veamos lo que pasó en Argentina. Cuando el terror apareció, nadie salvaba a nadie: la desprotección fue absoluta. La Iglesia, la economía, las fuerzas armadas, la policía y el Estado expandieron el terror sobre todos. El mundo exterior se había convertido en una tierra inhóspita. No había hogar ni padre ni ley que protegiera de la amenaza. Estamos solos y desnudos ante el abismo.

Y ¿qué produce esto? Bueno, lo que ellos mismos trataban de buscar. A través del terror produjeron el distanciamiento y la separación de la gente: cada uno procuró salvarse a si mismo.

Había que habilitar esa dimensión soterrada para encontrar, actualizando una experiencia arcaica, a la madre protectora primera, como lo fue necesariamente en el origen de la vida con cada uno de nosotros, esa madre indeleble con la cual alguna vez vivimos confundidos. Pero este retorno, en última instancia, te lleva a infantilizarte, para encontrar, por último, una forma de resguardo cálido, que está presente en la memoria de tu propio cuerpo. Es el retorno al reino de las diosas madres, pero en el patriarcalismo los atributos maternos deben convertirse en masculinos. Y con esos contenidos cualitativos se crea un nuevo Dios masculino abstracto. Todo lo demás queda afuera. Dios-Padre encubre a la Diosa-Madre.

Creo que esta infantilización a la que haces referencia tiene que ver con este hecho. El umbral de relación con la realidad a nivel afectivo, el contacto sensible y la puesta en juego corporal, ha ido disminuyendo cada vez más. Nuestras cualidades humanas se han empobrecido.

Ya el hecho de pensar, luego de haber quedado aterrorizado, el mero hecho de pensar solitario, implica, inmediatamente, la aparición de la angustia ante el riesgo de muerte que provoca el pensamiento coherente.

Evidentemente, todo esto ocurre a nivel inconsciente.

Norma Ferrari: Hay algo de esto que podemos dar cuenta en nuestro propio país.

León Rozitchner: Yo parto de cosas que pueden verificarse en lo que voy viviendo.

Norma Ferrari: Vos decís que uno intenta explicarse este tipo de cuestiones, la progresiva denigración de nuestro país en términos impunidad, o de miseria, etc., pero parece decir, ahí mismo, que con esto no basta.

León Rozitchner: Este sigue siendo un siglo de terror. En el siglo que acaba de pasar ha sido aniquilada más gente que en todos los siglos y las guerras anteriores. Además, la población civil fue abarcada en esta destrucción masiva. Un país cristiano por excelencia, que está regado de iglesias en cada manzana, los Estados Unidos, es el que tira la bomba atómica, simplemente como un efecto de demostración: demostrar que es el dueño inmisericorde de la muerte. Porque podría haber demostrado su poder en un campo vacío: era suficiente. Pero no: tuvo que hacerlo sobre dos ciudades llenas de personas ya vencidas. Ya no más polvo enamorado el de estos cuerpos, sino polvo radioactivo. Fue un crimen absoluto, semejante a los de los nazis, que los condena para siempre.

Y ahora lo tenemos nuevamente al Bush cristiano. Tenemos un retorno a ciertas formas sociales conservadoras acentuadas, que se acompañan de situaciones de terror en el mundo. Aniquilan pueblos, destruyen naciones, crean hambre y pestes, y es la puesta en evidencia de las articulaciones antes escondidas, si querés, que son mostradas desnudas al mundo, sin encubrimiento, desnudamente occidentales y cristianas, porque la gente está aterrada y el terror omnipotente e impune debe imponerse abiertamente.

Porque este combate contra el "terror" es para acentuar el propio terror anterior, que parece que no fue suficiente para acallar la rebeldía.

Fíjate en nuestro país. ¿Porqué pudo imponerse el neoliberalismo? Porque previamente los sujetos fueron aterrorizados, durante el proceso genocida militar.

Decimos: "hemos ganado la democracia". No hemos ganado nada. La democracia nos fue concedida porque ya estábamos tan limitados en el ejercicio de nuestra libertad, de nuestro poder y de nuestras ganas, que evidentemente, no era necesario seguir con la represión directa para ejercerlo. Bastaba con la huella decantada en el cuerpo.

Y recién ahora, después de 20 años, la gente osa salir a la calle a enfrentar el estado de sitio. Recién los cuerpos comienzan a animarse, cuando el genocidio se ha extendido hasta abarcar a millones de argentinos.

En Paraguay también hubo una pueblada de campesinos y de gente contra las privatizaciones, y tuvieron que dar marcha atrás. Hay una revuelta en toda Latinoamérica. Lo que está pasando en Colombia, o en Venezuela, o en Bolivia. O lo que pasa en Brasil, donde Lula tiene una preeminencia que no tenía en otro momento.

Todo eso es producto, me parece, de aquella otra determinación primera que abrió al mercado como el único campo de sociabilidad que quedaba disponible para la gente. Allí los sujetos aislados aparecían, viniendo del terror que los separaba, como sujetos aislados y disponibles para el intercambio sólo de mercancías: la compra y la venta de bienes cuantificados. Es decir, la inclusión perfecta en el mercado.

Norma Ferrari: ¿Y qué te parece que hace diferencia en estos últimos tiempos?

León Rozitchner: Es la vuelta a recuperar un cuerpo colectivo que el terror había dispersado.

A ver si nos entendemos.

El terror que nos impusieron, hizo que nos separáramos y nos distanciáramos, desconfiados. Ahora, con este cuerpo individual, aterrorizado, al que quedé reducido, yo no puedo, sólo, enfrentar el poder que he interiorizado. Lo puedo hacer a través de la recreación de un poder colectivo, donde los cuerpos, simultáneamente van sintiendo que la energía del uno pasa al otro, que mi cuerpo se inviste con el poder de los otros, y rompe así la soledad solipsista en la que estaba antes. Para esto no alcanza el psicoanálisis.

Creo que eso es lo que está pasando ahora, pero siempre bajo la amenaza del terror nuevamente.

Ahora viene de vuelta Jaunarena, Brinzoni, el antisemitismo, y los crímenes policiales, y la miseria misma incrementada hasta límites antes desconocidos. ¿No te parece que lo que pasa ahora en el país, en plena "democracia", es también un genocidio, o mayor, del que se realizó con la represión directa de los militares asesinos? Seremos millones los sobrevivientes embrutecidos e ineptos para integrarnos de en una vida social creadora. Han asesinado no sólo nuestro presente sino que han aniquilado nuestro futuro.

¿Y quien dice algo?

Te agarras la cabeza: ¿cómo un país puede someterse a lo que nos hemos sometido nosotros?

Norma Ferrari: ¿Con el juicio a los militares no alcanzaría?

León Rozitchner: No, porque son precisamente los responsables que no fueron enjuiciados, los que han dado término al genocidio que los militares comenzaron: los políticos, los curas, los financistas, los empresarios, el periodismo, y la buena gente que no se metía en nada. Pero tendríamos que ir mas atrás, al peronismo, para explicarnos este destino del cual la mayoría silenciosa no es inocente. Tengo un libro sobre Perón, por si quieren saberlo.

Michel Sauval: Ese no lo teníamos registrado.

León Rozitchner: Son dos tomos. Y mirá qué título: "Perón, entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política". Es un libro también dedicado no sólo a los peronistas sino también a los psicoanalistas sobre el problema de la subjetividad y la política. Nunca, nunca, nunca, tuvo una sola crítica ese libro, a pesar de que vendió ya dos ediciones. Ni los peronistas, ni los psicoanalistas tomaron nunca el tema.

Siguiendo los textos de Freud, fui analizando a Perón como si lo tuviera no en el diván sino en el marco histórico en el que fue preparado. No en un análisis individual, sino que trato de comprender y explicarme qué había pasado con tantos compañeros muertos que hemos tenido. Tratar de comprender cuál fue el delirio, la fantasía, que apareció para poder producir este enfrentamiento ilusorio tan desigual y tan heroico. Y cuál fue el modelo humano de líder que lo hizo posible.

Entonces, para poder analizar qué pasa con la gente, hay que pensar previamente cómo cada hombre del pueblo fue organizado en su subjetividad - y eso es lo que analizo en el libro - a través de la satisfacción de muchas de sus necesidades. La satisfacción que dio el peronismo no fue conquistada por la gente. Vino en una época de excedente de riqueza, luego de la guerra, cuando se creía que había triunfado el comunismo, y donde había una tradición de lucha - en Argentina había dos CGT, la de los comunistas y la de los anarquistas.

Perón, ¿qué decía? Les daba bienes y servicios para satisfacerse, lo cual no es poca cosa, pero a cambio les pedía sumisión. Intercambio desigual, como siempre: daba cosas, no propias, para que lo amaran. Cuando a un tipo, porque satisface por medio de la riqueza colectiva, como si fuese el producto y la

propiedad de un hombre, hay que cantarle: "Perón, Perón, mi general, que grande sos, mi general, cuanto valés", está cagado para siempre.

En el libro voy siguiendo todo ese proceso. Por eso, la primera parte está dedicada a Freud y a Clausewitz. Freud, porque ahí se pega el tránsito de lo subjetivo a lo colectivo. No puedes explicar, en Freud, lo individual, sin incluir el campo de las masas espontáneas, es decir de las instituciones colectivas artificiales que se les impone a la gente. Y, por el otro lado, Clausewitz, que es un estratega de la guerra, pero que a la inversa de lo que nos describe Freud, muestra el tránsito de lo colectivo a lo individual. Él no puede plantear la esencia de la guerra sin recurrir a lo subjetivo. La esencia de la guerra se la define y se la entiende desde el duelo entre dos combatientes, casi como la dialéctica del amo y del esclavo que describe Hegel. Es extraño, porque encontré que las categorías que desarrolla Freud coinciden, exactamente, con las que desarrolla Clausewitz cuando va describiendo los atributos que tiene el proceso de la guerra pensado con la cabeza de un soldado, para el caso el jefe de guerra. Las categorías más arcaicas, fuera del tiempo, determinan el tipo ilusorio de la guerra.

Quizás estoy loco yo, no sé, pero todo va apoyándose, constantemente en el texto. Yo voy siguiendo el texto paso a paso para mostrar cómo se relacionan esas cosas. Mientras lo leía a Clausewitz no podía creer en las analogías que ponían en juego.

Hay un concepto fundamental en Clausewitz, que tiene que ver con la relación entre la política y la guerra: cuando él dice que la guerra es la continuidad de la política, uno puede darle vuelta y decir que la política es la continuidad de la guerra.

Para Clausewitz, el campo de la política y la guerra tiene dos extremos. Uno es la guerra, y el otro es la política. Lo que busca la guerra es el dominio de la voluntad del otro, no necesariamente su aniquilamiento. No es matar al otro sino alcanzar la tregua. Por eso la política y la economía persiguen los mismos objetivos por medios diferentes.

Guerra es también lo que está pasando ahora en el país, porque también se ha logrado dominar la voluntad del otro en una magnitud que nos abarca a todos.

Clausewitz, que sabe eso, sabe que la política aparentemente pacífica descansa sobre el terror anterior, ahora encubierto, del cual proviene. Y la guerra es el extremo límite de esta situación.

Entonces, allí donde la gente se resiste, y donde no está dispuesta a aceptar la dominación, ahí, el poder, ¿qué hace? Ejerce la violencia, la guerra y la destrucción, para dirimir el conflicto. Clausewitz, en realidad, habla sobre todo de relación entre Estados, no habla de la guerra civil, pero se lo puede hacer extensivo. Entonces, en ese caso, desaparece la legalidad para dejar lugar a la pura fuerza: la ley de la violencia.

Y en el otro extremo, cuando la gente no se resiste, entonces puede aparecer el campo de la política como si fuera puramente política, nuestra democracia actual si querés, donde se produce la apariencia de que la ley nos regula y de que el terror anterior, que la preparó, no existe.

En realidad, la política esconde a la guerra, de la cual proviene, porque ésta, previamente, por medio del terror produjo sujetos que ya no resisten: los sujetos políticos.

Y en el otro extremo, cuando aparece la guerra, parecería que se trata de pura guerra, sin política ni ley, salvo la de la pura fuerza: aparentemente la política ha desaparecido cuando la guerra aparece. Y eso no es cierto: sólo recurre a otros medios para lograr los mismos objetivos.

Es lo que permite este tránsito, que vivimos todos, cuando termina el periodo militar genocida y entramos en la democracia, como si la democracia fuera una forma política que no tiene nada que ver con el aniquilamiento anterior que la preparó. En realidad es un campo de tregua: de hombres rendidos, casi sin resistencia.

No seamos inocentes. Son dos alternancias, para decirlo así, de un mismo proceso que construye un continuo de formas sucesivas. Esto me parece fundamental. De allí que Clausewitz dijera que la política es un verdadero camaleón, el reino de la apariencia.

Por eso, cuando veo que Lacan excluye el problema de la violencia de la producción de la subjetividad, digo: está dejando fuera lo fundamental de un proceso como éste, y de un proceso histórico de dominio sobre los sujetos del cual su estructuralismo lingüístico no puede dar cuenta.

Michel Sauval: Yo quisiera insistir con la pregunta sobre cómo ubicar la tendencia histórica a esta dominación de la subjetividad. Por ejemplo, ¿esto está programado por algunos, o es el resultado de un lógica histórica?

León Rozitchner: El determinismo histórico existe como un extremo de la vida social, y es lo que daría cuenta de tu pregunta. La lógica histórica tiene un alto grado de generalidad, de abstracción y de indeterminismo. Y aún así sólo llega hasta el presente, pero no mucho más. Marca las líneas generales de un desarrollo posible, pero no permite hacer previsiones verdaderas respecto del futuro. Puede dar cuenta de cómo lo que ya es llegó a ser, pero no de lo que será. La lógica histórica, por más dialéctica que sea, no puede abarcar con su pensamiento la plenitud creadora de lo real. Puede plantear los caracteres y el movimiento sin el cual no hubiera habido historia, pero es tal su grado de generalidad que difícilmente agote el grano menudo de la vida social.

Marx describió la lógica histórica en *El Capital*, ese es su aporte científico, pero no escribió *El Socialismo*. Ese libro científico no hubiera podido escribirlo: si bien podía prever el desarrollo de la tecnología capitalista llevada a su extremo límite, no pudo prever la bomba atómica que puede terminar con la civilización. Ese desenlace todavía está en juego, porque en el otro extremo, contrapuesto, existe la libertad para transformar la realidad. El estructuralismo, aún el psicoanalítico, acentúa el momento de la determinación abstracta y pretende dar cuenta de todo el contenido y de todo el movimiento de la realidad concreta: pese a que se ocupe del sujeto no hay mucho lugar en él para lo nuevo y la creatividad, para la libertad digo. Eso no puede ser abordado si no es desde la situación presente. Pero el presente está también determinando los límites actuales para pensar el determinismo que nos legó la interpretación pasada. Y los presupuestos de los cuales se parten son el lado oscuro de quien piensa, porque la conciencia no tiene conciencia del propio fundamento histórico que la produjo como conciencia. Yo puedo reconocer esto y decir: los hombres hablan el lenguaje del amo. Pero con ello no llegué a discernir hasta qué punto el amo, un amo muy profundamente escondido, sigue hablando en mí. Eso es lo que me interesa discernir en los presupuestos del pensamiento de Lacan. Lacan a su manera es también un Amo que trata de determinar toda creatividad futura como si fuera estrictamente científica y, por lo tanto, verdadera. Y por eso hablo de su cristianismo y de su patriarcalismo que, creo, sigue dictando el esquematismo básico de su pensamiento. Puedo señalar la necesidad lógica de la castración para inaugurar un universo simbólico, pero ¿estoy seguro de que realmente es lo que determinó mi acceso al pensamiento? ¿Estamos seguros de que Lacan realmente sufrió la castración simbólica que le permitió pensar la verdad de lo que piensa?

Pero volvamos a la necesidad de comprender la diacronía de lo histórico: plantear la necesidad de pensar el tránsito de la naturaleza a la cultura que se sigue produciendo en cada uno de nosotros, pero para ello debemos pensar el primer tránsito que la inauguró: el que hizo posible que exista el nuestro.

Freud, igual que Marx, trata de hacer algo con eso.

En "El Malestar en la cultura", cuando él habla del Edipo histórico, tiene que dar cuenta, a partir del presente, de ese pasado que debió haberlo originado. Tiene que leer en los sujetos actuales ese tránsito que aparentemente no dejó rastros. Porque el tránsito originario de la naturaleza a la cultura no ha dejado rastros ni podía dejarlos. Lo que ha dejado rastros son las primeras formas decantadas luego de un proceso ignorado que las produjo, situación originaria que es necesario postular como habiendo existido para que lo actual sea. Cuando dejan rastros, lo fundamental ya ha sucedido y no podemos conocerlo. Por eso sólo caben hipótesis sobre ese tránsito o creación nueva.

Decir cosas, como las que dice Marx, de que el hombre vivía inicialmente en los árboles, que se constituye como grupo que paulatinamente se asienta, eso no dejó rastros ni en los árboles ni en ninguna otra cosa. Los rastros primeros presuponen siempre un antes desconocido sin el cual éste no hubiera sido: el tránsito se agota en realizarse. Y si Marx postula aquellas cuatro condiciones sin las cuales no habría habido historia, y que se siguen repitiendo para que la haya, no solamente menciona a la satisfacción de nuevas necesidades, o la cooperación, sino que también pone entre ellas a la producción de nuevos hombres. Quiere decir que abre para el pensamiento "materialista" un sentido que la producción económica no agota con la

producción de cosas, como lo quiere el economicismo, sino que la producción de nuevos sujetos también forma parte necesaria de la producción humana. Y la una no puede ser comprendida sin la otra. ¿Cómo conforma y organiza la estructura del sujeto el capitalismo occidental y cristiano? Freud, ¿cómo se plantea esta pregunta?

Partiendo siempre del presente debe pensar aquello sin lo cual éste no existiría. Debe suponer una situación originaria que partiendo de la naturaleza se transformó en cultura. Igual que en Marx, para Freud también hay un tránsito de naturaleza a cultura, sin el cual no se podría dar cuenta de este presente. A ese origen, que debe presuponerse desde el presente, lo reconstruye como un supuesto que debe dar cuenta de aquello que cierto marxismo economicista ignora: la creación histórica y social de la subjetividad humana. Para Freud, el origen de lo subjetivo y lo individual se encuentra en lo colectivo. En el origen, postula, existía la horda primitiva, en la que sobresalía un individuo, que era el padre dominador. Y sobresalía por la fuerza, porque todavía no había ley. Cuando los hermanos pueden recuperar el poder colectivo, respecto de la dispersión que tenían uno a uno con el padre, entonces las cosas serán de otra manera. Pero en la horda primitiva, había una psicología "natural", donde la relación de poder por la fuerza ataba a cada hijo a la voluntad del padre. El padre era el lugar al cual cada hijo estaba referido y, por lo tanto, su forma subjetiva tenía que ver con este poder. Y porque cada uno estaba sometido al padre, ellos formaban una horda, colectivo natural, sometida al poder de su fuerza. Es decir, lo colectivo se constituye aún antes de la cultura, en la naturaleza, también alrededor de este mismo esquema que la cultura vuelve actualizar en las masas artificiales.

Luego, siguiendo este mito científico donde hay que postular algo que no dejó rastros en la historia: los hermanos recuperan este poder colectivo como nueva fuerza y matan al padre. Y a partir de allí se construye una nueva colectividad y una nueva subjetividad. Porque al matar al padre y al renegar de este asesinato, arrepentidos del crimen no simbólico sino verdaderamente realizado, convierten al padre en el lugar de la ley que, de alguna manera, sigue obligando. Entonces ahí aparecen, en relación a la ley, los sujetos, uno a uno, referidos a la ley. Es la primera constitución de la subjetividad histórica. Y porque han interiorizado la ley, se constituyen en un colectivo cultural. A este desarrollo Freud lo llama "mito", pero científico. La ciencia social necesita proyectar su teoría desde una formulación que no es científica, pero sin la cual no podría dar cuenta de los fenómenos sociales terminales.

Y desde aquí surge todo el problema que va a tratar en el texto sobre las masas.

Mito científico, dice. Porque si él analiza, estudió y comprendió, en las estructuras actuales de la subjetividad, la persistente presencia de este núcleo de dependencia con el padre en las diversas culturas patriarcales. Entonces, para poder suponer algo que justifique este término, tiene que suponerlo a partir de inventar, de crear un mito que de cuenta de un origen que la ciencia no puede llenar.

Por eso le da el nombre de mito científico, con esas características de entre ciencia e imaginario. La ciencia, en lo que se refiere al origen, sólo puede crear mitos. Pero tiene un lugar fundamental en la comprensión del presente. Es igual que en Marx: cuando querés dar cuenta del comienzo, tenés que partir de comprender porqué las relaciones sociales de producción han separado al hombre de la naturaleza. Es decir, tenés que comenzar por sentar como un hecho que no necesita explicación: la unión del hombre con la naturaleza. Lo que hay que explicar es, desde este término que estamos viviendo, cómo fue separado a través de la expropiación de la tierra, del cuerpo, de los instrumentos de producción, etc. Hubo una desarticulación histórica, una expropiación histórica que permitió esto.

Y con Freud pasa lo mismo.

Ahora, ¿porqué Freud habla del cristianismo? ¿Porqué en el Moisés, antes de desarrollar su tema sobre el origen del Dios judío, incluye en sus dos prólogos su referencia al cristianismo en su forma católica actual?

¿Porqué en Tótem y Tabú traza esta genealogía que viene de las primeras improntas que permiten distinguir las cualidades del otro a partir de la relación de identificación, y desde las cuales se constituye el poder?

Son todos intentos de Freud por comprender cómo se generó esta realidad actual, su secreto más inasible.

Norma Ferrari: Vos decías también que la diferencia en estos últimos tiempos está en la construcción de un cuerpo colectivo

León Rozitchner: Son siempre momentos donde los hombres se han reunido, colectivamente, fracasaran o no, para enfrentar el poder. Y es lo que ha pasado siempre, sea en la revolución francesa, o con los levantamientos campesinos en la época de Lutero, etc.

Todo eso fueron grandes movimientos colectivos que, por otra parte, son azarosos, es decir, pueden triunfar o no. Por eso, ahora tampoco sabemos que va a resultar de esto que nosotros estamos viviendo ahora.

Podría ser lo peor también.

Norma Ferrari: Qué sería lo peor?

León Rozitchner: Lo peor a esta altura del desarrollo del poder científico y de la tecnología destructiva de este capitalismo imperial, sería la destrucción del mundo y el exterminio masivo de las poblaciones, por el hambre, las enfermedades o las bombas. Porque, fijate, es tal el ímpetu destructivo del capitalismo actualmente - y hablamos sobre todo del norteamericano - que no deja persistir nada: todo lo que pueda ser transformado es fagocitado. Y para producir ¿qué? Solamente el incremento cuantitativo de un capital que se acumula infinitamente. Es decir, han incluido, en el infinito religioso, su complemento mundano: un infinito cuantitativo que le es acorde. ¿Para qué? Para eludir la muerte real de esos tipos acobardados que tendrían que someter el cuerpo a la angustia y a las vicisitudes de la vida. Se dan al infinito de la acumulación abstracta

¿Vos viste la catadura humana de los tipos que están metidos en esto? Tienen caras extrañas: la que dibuja la codicia infinita a la que han vendido sus almas.

Están todos locos, no piensan en nada que ver con la vida sino sólo con la muerte y el provecho del otro. Ahora, esta cosa destructiva, loca, que arrasa todo sin compasión - porque no hay compasión ninguna para nadie en este mundo donde predomina la religión del amor - sólo puede ser sostenida por una mirada que se desgajó completamente de todas las cualidades humanas vivas, y donde la tecnología está utilizada - tecnología que por si misma implica un proceso de matematización de la realidad - a producir una pura acumulación abstracta e infinita del dinero a costa de succionar la vida de los otros. Si su remedios nos curan no es porque quieran salvarnos: es para que incrementemos sus dividendos, mientras por otro lado crean ellos mismos sistemas feroces de exterminio.

Es terrible.

Guillermo Pietra: El judaísmo, ¿no parte también de un mito sin madre, con el Paraíso?

León Rozitchner: Te lo cuento tal como me parece a mí. Primeramente, en el Génesis bíblico hay dos vertientes: la yavista - que es la Jehová - y la de Elojhim - que es otra forma de concebir a dios.

En principio el mito bíblico aparece diciendo que dios creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza. Es decir, son iguales a él, y tiene tanta dignidad la mujer como el hombre en ese comienzo.

Pero después, con Jehová, aparece otra forma de creación, que corresponde a otro período de dominación patriarcal. ¿Y cómo es esta nueva creación?

Jehová crea a todos los animales y al hombre. Y en un momento determinado comprende que el hombre está solo, que algo le falta. Y se propone llenar este vacío.

Norma Ferrari: Dice que no es bueno que el hombre esté solo.

León Rozitchner: Entonces algo le falta. Y como no hay ninguna mujer para parir a otra mujer, porque es la figura masculina de Dios la que asume esa función, entonces Adán se abre de costillas, y mientras

duerme y sueña Dios hace que de su cuerpo soñador, arrancándole una de ellas, seguro la que cubre el corazón, nazca así la Varona. Entonces, cuando aparece la mujer, el hombre despierta y exclama: "esta vez si es huesos de mis huesos y carne de mi carne". Lo cual quiere decir que entonces antes hubo otras mujeres, si no no hubiera podido compararla a esta nueva, que sale de su propio corazón mientras sueña, con ninguna otra. Esta exclamación deslumbrada ante su presencia presupone que hubo otras con las cuales puede compararla, y que se trata entonces de una muy precisa al fin reencontrada. Por eso ese "esta vez sí", que inocentemente aparece, corresponde a aquella mujer rellena con su propia carne. Y lo dice porque al ver su imagen reconoce, porque sale de sus sueños, que es "sangre de mi sangre y huesos de mis huesos". Así esplende la Varona, que salió de los sueños del Varón. Todavía no la llama Eva.

Y uno piensa: qué extraña narración.

Y aparece luego que, estando desnudos y por infringir la prohibición, son expulsados del Paraíso. Pasamos del principio de placer paradisíaco al principio de la realidad terrenal. Y a partir de ahí es cuando la mujer parirá con dolor y el hombre deberá trabajar para ella.

Y fijate que al término, sólo al final, Adán vuelve a bautizarla y dice, reconociendo que él no ha sido su creador sino que, por el contrario, fue él quien nació de ella: "y le dio el nombre de Eva porque es la madre de todo lo viviente". Es decir, la mujer con la que soñó en el Paraíso era una Diosa madre, como al comienzo son todas las madres.

En el Paraíso, ¿con quien sueña un hombre sino con la mujer más entrañable?

Esa mujer que es sangre de nuestra sangre y huesos de nuestros huesos, no puede ser otra que la madre. Es la única que puede llenar totalmente el vacío en nuestro corazón. Por eso sólo en el sueño regresivo volvemos al primer amor.

Entonces, evidentemente, ni en el Paraíso se coge con la vieja. Por esos ambos, el Varón y la Varona, caen desde la fantasía ilusoria del sueño a la realidad despierta.

Y ahí aparece lo que luego, de alguna manera, permite el desarrollo de toda la Biblia. El mito de Adán y Eva hay que explicarlo sobre el fondo de esto mismo: del Edipo judío cuya clave encontramos aquí.

Fíjense: Adán y Eva luego, excluidos del Paraíso, viven una relación de amor contradictoria. Haber creído, en plena pasión amorosa, que la mujer amada era carne de su carne y huesos de sus huesos, como la de sus sueños, se verifica como una ilusión. Cuando Eva tiene a Abel como hijo, dice "a este hijo lo he concebido con la ayuda de Jehová", por lo tanto no con ayuda de Adán: la primera traición. Y así aparece un hijo preferido del padre y un hijo preferido de la madre. Y el padre desprecia a Caín, al hijo primogénito preferido de la madre, ese que ella concibió con ayuda de Dios. Porque fue ese hijo primogénito el que le descubrió el secreto del amor femenino que da término a la fantasía amorosa masculina: que la mujer que él ama prolonga como fantasía la realidad amorosa vivida con la madre. De pronto descubre, con el nacimiento del primogénito, que sólo el hijo, y no él, padre enamorado, es carne de la carne y huesos de los huesos de la mujer amada. No hay vuelta que darle. En la pasión amorosa se descubre la inesencialidad del hombre para la mujer, y la preeminencia del hijo.

Se comprende esto en lo que sigue. Uno de los hijos, ese que tuvo con la ayuda de Dios, Caín, se dedica a la agricultura, mientras que el otro, Abel, se dedica a caza y al cuidado de ganado, actividad más masculina que la otra.

Entonces, ese enfrentamiento entre los padres, de alguna manera está elucidado entre los hijos, pasa a los hijos. Cuando Caín le lleva las primicias a su padre, Adán se las desprecia. En cambio no lo hace cuando Abel le lleva las suyas. Y en última instancia, es como si lo incitara a Caín, por los celos, a tener que realizar ese acto de matar al hermano, ante la vejación que el odio que siente contra el su padre. ¿Cómo querer a un hijo que destruyó la ilusión del amor absoluto que sentía por Eva?

Entonces, creo que ahí ha captado algo importante el narrador judío. No olviden la tradición de la muerte del primogénito: los primogénitos tenían que ser sacrificados. El hecho de que Abraham no sacrifique a Isaac es, de alguna manera, la prohibición divina de dar muerte al primogénito. Porque ¿qué padre podría

no querer matar al primer hijo, es decir a aquél que por primera vez nos descubre, viniendo de nuestra pasión amorosa ilusoria, que el único que es carne de su carne y huesos de sus huesos para la mujer es el hijo?. A ningún padre les hace gracia descubrir el lugar que ocupa el hijo en el amor de la madre. Entonces, ¿cual es la fantasía del amor? La fantasía del amor apasionado - que tenemos todos los hombres - prolonga en la mujer amada el rastro de la madre. Por eso el primer amor, como dice Freud, debe ser sustituido por uno segundo, que será el menos ilusorio. ¿Que lugar habilitamos para sentir a una mujer si no es el lugar decantado por lo femenino materno que está presente en nosotros?

Si no, no habría relación.

Si en las mujeres no hubiera algo masculino, algo paterno, que abra el espacio de la relación con los hombres...

Norma Ferrari: ... no habría deseo hacia los hombres.

León Rozitchner: Es lo que pasa con los homosexuales.

Todas las figuras de la homosexualidad implican, creo, la reafirmación primera de lo femenino. Tanto las mujeres que se distancian de los hombres, como en la relación entre hombres donde la mujer queda excluida, la determinación de la relación homosexual, pasa por la exclusión del valor masculino. Las mujeres, porque excluyen a los hombres de su relación de amor; los hombres, porque incluyen entre sí la presencia femenina que animan con sus cuerpos masculinos en la relación sexual.

Pienso, incluso, que esta cultura es productora de homosexualidad. La producción de homosexualidad es una producción histórica en épocas donde los padres ya no pueden proteger a los hijos.

Michel Sauval: Acumulo tres preguntas.

La primera es respecto del carácter productor de homosexualidad de esta cultura.

León Rozitchner: Por esto que te hablaba del refugio en lo materno. El lugar de la madre como continente, como el último extremo del acogimiento que queda en este mundo de persecución, de terror y de miedo. Se actualiza lo femenino materno en los hombres. Hay un retorno actuado muy profundo de una experiencia primera y fundamental de lo reprimido, y una relegación de lo masculino en el hombre mismo que se vive, con su cuerpo de hombre, metamorfoseado en femenino. Es una huida y una protesta contra el patriarcalismo asesino.

Michel Sauval: ¿La homosexualidad sería una manera de defensa a la expropiación que implicaría el proceso de cuantificación capitalista?

León Rozitchner: Es un retorno a lo materno femenino cobijante cuando ya nadie puede defendernos. Y lo mismo con las mujeres: excluyen al hombre y vuelven a refugiarse en lo materno. No hay placer con los hombres que han perdido su hombría. Y este es el momento en que los hombres-padres no cortan ni pinchan, como ya dijimos. Lacan puede convertirlos a los padres entonces en pasivos, en unos pobres tipos.

Y este incremento en el cristianismo de occidente es coincidente con esta desaparición de los lugares masculinos de la contención, los lugares estatales, políticos o religiosos de la contención. Todas las estructuras del poder, ejercida sólo por los hombres, prolongan en el mundo adulto no sólo la amenaza de castración, sino la del desaparecido.

Michel Sauval: Retomando entonces otra de las preguntas que se me acumularon, ¿cuáles serían las opciones para el futuro?, ¿qué es lo que podría llevar a un cambio?

León Rozitchner: ¿Querés que te baje línea? (risas)

Michel Sauval: Si quiere plantearlo así, podría ser. La pregunta apunta a cual sería el sujeto de la transformación.

León Rozitchner: Es la dificultad que se tiene de pensar esto, sobre todo en el campo político, donde predomina siempre una masificación donde los hombres han perdido toda autonomía para pensar o imaginar algo diferente. Hay una estrategia que permite formar hombres a imagen y semejanza del Capital, ni siquiera a la imagen de Dios como dice la Biblia. La mayoría de los individuos tienen la misma forma, es decir, el mismo contenido generalizado, la muchedumbre y las multitudes que producen los medios de televisión, donde todos son individuos producidos en serie. No ya a imagen de Dios, sino del Capital financiero.

Esta producción en serie de sujetos hechos a la medida del sistema de dominio constituye el fundamento subjetivo del poder. Desde la escuela, desde la familia, en todos los niveles de la organización social que quieras, y las técnicas conscientemente preparadas del "divertimiento" en la televisión, que es el extremo límite del cierre imaginario de una realidad no comprendida o no entendida. Lo cual no quiere decir que no sea simbólica, o no tenga racionalidad.

Tiene una racionalidad, con la cual la gente piensa, limitadamente, esto, pero al mismo tiempo cercenada, e imposibilitada de totalizar coherentemente la situación.

Entonces, tu pregunta, yo la seguiría contestando de esta manera.

Lo que yo vi, tempranamente, que le faltaba a la política - no a la de derecha, sino a la de izquierda - es la necesidad de transformar al sujeto para devolverle su potencia creadora. La izquierda no tiene sujeto, por decirlo de alguna manera. Se acentúa el momento colectivo, el momento de la adhesión a ciertos ideales, la movilización y la creación de conciencia, etc., pero la elaboración de lo subjetivo, este núcleo cerrado y organizado férreamente por el cristianismo que permanece ejerciendo sus efectos también fuera de la conciencia, eso quedó completamente excluido. Ellos no ponen en juego la comprensión de su propio acceso a la realidad histórica: de donde vienen, como han llegado a ser lo que son, etc. Ese núcleo, que se revela primero en el Edipo, no se transforma en la experiencia analítica sino en la praxis colectiva.

Esto es justamente lo que aporta de fundamental Freud, contra todo lo anterior. Convertir, criticar la racionalidad horizontal con la cual nos movemos, para introducir, necesariamente, la historicidad vertical del sujeto que llega a poder pensar y a conmover el fundamento mismo de esa racionalidad opresora.

Es decir, que a la historia de la humanidad, aún la que el marxismo narra, para que sea una racionalidad verdadera, tenés que incluirle, necesariamente, el tránsito que tuvo que desarrollar el sujeto para alcanzar a incluirse en esta racionalidad que lo somete.

Norma Ferrari: Una modalidad de estructura y acontecimiento.

León Rozitchner: La conciencia no tiene conciencia del fundamento que la produjo como conciencia, también lo dije antes. Y si no tiene conciencia del proceso que la produjo como conciencia, no está pensando la verdad ni del mundo ni de sí misma. No alcanza a movilizar su propio fundamento, que está constituido por un acontecimiento imaginario y afectivo. No puede pensar la verdad porque excluye de sí el propio tránsito del acceso a lo que es considerado "verdad". No puede comprender la limitación que tuvo que imponerse para poder ser quien es y para poder pensar sólo lo tolerado.

Creo que esto es fundamental.

Incluso Hegel, que lo pensó todo, en tanto filósofo introduce este acceso a la historicidad cuando considera la formación del Espíritu Subjetivo, pero al mismo tiempo lo desvirtúa porque lo corta en dos: su pensamiento no puede superar la impronta cristiana que lo conformó. Era Hegel, pero todavía no había nacido Freud. La filosofía de Hegel ya tenía muy poco sexo. Y la filosofía de Heidegger no tiene sexo. Como Freud decía de la libido, que era masculina, con más razón se lo podría decir de la metafísica, que también ella es masculina. Es decir, patriarcal. La determinación sexual parecería no existir en la racionalidad, y se termina creyendo que el pensamiento no tiene sexo. Nuestro pensamiento racional es homosexual: pensamos lo mismo dentro de lo mismo y de lo semejante.

Michel Sauval: Esa es una característica general de la filosofía. ¿O hay alguna filosofía que incluya a lo sexual?

León Rozitchner: Yo diría más bien que ese carácter está presente en la metafísica como inclusión-exclusión. Algunos filósofos han penetrado profundamente en ese problema. Pensemos por ejemplo en Deleuze, en Spinoza, en Merleau-Ponty, en Simmel. El ser, tanto como Dios, es masculino. La filosofía que ha pensado esto se inicia formalmente en Grecia. Forma parte de la etapa terminal de la cultura griega, siglo IV, después de la transición que se elabora en la tragedia, que ocupa todo un siglo y después desaparece para dar origen a un pensamiento racional, coherente y sin contradicciones. Pero la reflexión era cosa de hombres: tenía presente lo femenino y lo masculino bajo la forma de la dominación. El espíritu residía y se transmitía entre los hombres.

Está en Aristóteles, en Platón, etc. En el Banquete, Platón hace hablar a una mujer, Diotima, pero ella sólo es sabia en cosas del amor. Y luego, a través de Plotino, aparece toda la concepción griega retomada por el cristianismo y transformada completamente, al introducir la figura de Jesucristo.

Entonces la racionalidad filosófica, que ya era patriarcal, se convierte en metafísica. Y esa metafísica es, por la exclusión de lo femenino, pensamiento sin cuerpo ni sexo, pura idealidad abstracta.

Hasta que no logremos que las mujeres estén incluidas en la elaboración de la verdad y no excluidas de la creación simbólica... (Norma estalla en risas)

¿Que pasa?

Norma Ferrari: Me acordé de una cosa.

Guillermo Pietra: Hace poco le hicimos un reportaje a Altamira. Y una de las cosas que él subrayaba, como nuevo, en los procesos subjetivos actuales es la participación de la mujer.

León Rozitchner: Pero de eso hay que sacar conclusiones mucho más amplias, porque no basta con incluir simplemente a la mujer dentro del proceso político: un porcentaje de bancas para ellas. Pueden ser, siendo como son, prolongaciones de lo más despreciable de los hombres. Porque aún así incluida, la mujer sigue también determinada por la ley paterna de nuestra cultura.

Yo creo que eso no basta. De la misma manera que tampoco el feminismo basta si no llega a profundizar, o no llega a un lugar realizador de la subjetividad que va más allá de que una mujer pueda manejar un tanque de guerra o ser policía, como hacen los hombres, o ese tipo de cosas.

Son otro tipo de reivindicaciones.

Pienso que esto tiene que ver, también, con otra cosa. Se reconoce solamente una modalidad de hacer aparecer lo simbólico en el hombre a través de la palabra del padre. Es como si el padre, únicamente, hablara o creara este campo simbólico donde reciben su forma las significaciones. Yo creo que la madre también habla y tiene su propio discurso que ha quedado excluido de la vida social. Es el discurso renegado y no reconocido como tal por la cultura patriarcal.

La madre le habla al niño y se constituye en fundamento del discurso dominante porque ella también está dominada, al menos en el caso de las madres normales. Pero en el caso de los psicóticos, veamos lo que dice, por ejemplo, Piera Aulagnier, cuando habla de las madres productoras de hijos psicóticos, dice: por una parte, son madres muy sometidas al poder despótico del padre, y además creen férreamente en estos dispositivos de dominación masculina. Pero, por otra parte, en lo inconsciente son rebeldes, y convierten en objeto de rebeldía, al hijo o a la hija. Son como los ateos; niegan a Dios, pero primero han tenido que aceptar su existencia para negarla luego. Entonces, hacen aparecer esa rebeldía - que las mujeres normales no muestran - en el único campo que les queda libre en el enfrentamiento inconsciente de los enlaces primarios, siguiendo el camino más corto: en el interior de su propia subjetividad. Para no hacerlo tendrían que poder formar parte de un colectivo de mujeres que habilite ese lugar nuevo en la historia.

Entonces, la producción de psicóticos también tiene que ver con la determinación cultural donde predomina el poder masculino significado por el miembro viril, con una reivindicación loca del poder femenino que les fue sustraído a las mujeres-madres. Y por eso Lagache dice que así como estas madres, que se rebelan contra el poder del falo pero en lo inconsciente se identifican con él, producen mujeres o personas psicóticas, también se producen hombres admirables que son los que han llevado adelante las grandes obras. Es decir que el empuje materno rebelde contra el patriarcalismo está, como extremos, en el fundamento de la subjetividad histórica, tanto de la producción de locura como en la producción de genialidad.

Michel Sauval: ¿Cómo se expresaría este discurso materno reprimido?

León Rozitchner: Cuando la madre arrulla a un chico, con los primeros gorgojeos, es comunicación, es el lugar donde se instauran y desde el cual se prolongan luego las primeras palabras. Son sonidos que cobran un sentido, una significación: el cuerpo modula las palabras. La gratificación está también sostenida por el cuerpo hecho sonido. Cuando el chico chupa teta de la madre, no solo saca leche, saca madre, se mete la madre adentro.

Cuando, en el nuevo testamento, Jesús les habla en "lenguas", es una forma infantil de relacionarse con los hombres, para descubrir el nivel donde los judíos entienden una sola cosa. Este gorgojeo del hablar en lenguas también tiene que ver con ese primer lenguaje postergado que Cristo quiere volver a suscitar para que sientan y escuchen como niños.

La madre es la única que entiende las palabras y el lenguaje de su hijo. Después se impone la lengua organizada desde el punto de vista patriarcal y la madre, ella misma sometida, prolonga ese mismo predominio en su discurso.

Lo que señalo es cómo ha sido desplazada la madre del fundamento del dar sentido, de dar razón.

Michel Sauval: ¿Cómo se recuperaría eso en la sociedad?

León Rozitchner: No sé. Si este proceso de dominación duró tantos siglos, no sé cómo se logra. Solo sé que es la gran tarea si no queremos morir en el camino. Esta destrucción de la vida y de la naturaleza no es obra de mujeres: ellas mal que bien son productoras de vida. Los hombres nos hemos alejado y distanciado de ellas. ¿La castración no tendrá algo que ver con esto, no es un signo ideológico acentuado por tipos acongojados que piden, para incluirse en ellas, que los despojen de la diferencia?

La disyuntiva, en este momento, es la destrucción o la rebeldía.

Vamos hacia la destrucción del mundo. No tienen empacho en destruir todo, aniquilar poblaciones enteras para succionar ¿qué? ¿Succionan riquezas concretas? No, sencillamente para acumular capital en un banco: riqueza simbólica. Es completamente loco.

Michel Sauval: ¿Por donde debería pasar la rebeldía? Porque esta forma de democracia ha demostrado una enorme capacidad de reciclaje de cualquier forma de rebeldía.

Norma Ferrari: El sistema absorbe todo.

Michel Sauval: Hasta la imagen del Che Guevara se ha vuelto una mercancía muy redituable.

León Rozitchner: Es posible, porque la imagen del Che Guevara tampoco era una figura de identificación adecuada para la gente. No hay que olvidar que todos nuestros héroes, en la izquierda, son héroes muertos. En ese sentido, lo puedes ostentar en la superficie, pero no adentro. No es una figura habilitante de fuerza y de ganas, porque ha fracasado y está muerto. Es una figura de veneración, de reconocimiento de su heroísmo, de sus ideas, pero no de identificación para los que buscan ahora otras formas que no lleven al fracaso.

La revolución, la transformación, tiene que ser tan profunda, tiene que abrir un espacio para que el hombre pueda recuperar lo que tiene de femenino, de sensibilidad, y la mujer pueda recuperar lo que tiene de masculino, de fuerza y de interés por las cosas públicas. Generar una relación que encuentre su fundamento en algo mucho más primario que el nivel en el que se lo coloca ahora, que es el pensamiento consciente que ignora el origen de su propio poder.

Por eso, no puedo darte la clave de cómo se sale.

Pienso que pasa por ir abriendo un compromiso más fundamental en la subjetividad, que solamente es posible en la medida en que haya una conciliación de la mujer con el hombre, y sobre todo del hombre con la mujer, la mujer madre; que la madre sea tan dadora de sentido, y aparezca tan implicada en la elaboración de pensamiento y de significaciones tanto como lo es el hombre.

Lo que pasa es que estamos contando con una estructura simbólica que de alguna manera tiene al hombre como fundamento. Por eso me da tanta bronca ver como los lacanianos se complacen en la castración sin la cual, dicen aterrados y complacidos al mismo tiempo, nos volveríamos todos locos.

Yo no sé si fui castrado, en el sentido que dicen los lacanianos. Tantas loas a la castración suenan muy extrañas y ofenden.

Fijense que el emblema fundamental de la castración, en nuestra cultura, es Cristo.

¿Vos pensás que Lacan, siendo joven, y viviendo en un medio católico, con madre católica, padre católico, hermano católico, y habiendo él adherido a una orden en la que estaba recluido su hermano, y por lo tanto habiendo adquirido de temprano la relación con los símbolos y las imágenes de Cristo crucificado, vos crees que él no tiene metido como figura de identificación, a Cristo, dentro de él?

Si tuvieras que comprenderlo en serio a Lacan y a su teoría, para ser consecuente tendrías que ir a buscar ese sitio también, el de sus primeras marcas. ¿Quién era la madre de Lacan? ¿Quién su padre? ¿Por qué su hermano hace votos de castidad? ¿Por qué tan seducidos por la madre Iglesia?

(silencio)

Michel Sauval: Esto de la crucifixión lo planteas como el lugar donde se produce una expropiación.

León Rozitchner: No, como el lugar donde el destino necesario es ser muerto, para poder pagar las culpas. Y donde, en última instancia, si colocas una imagen distinta, más allá de esto, una imagen izquierdista, como la teología de la liberación, y decís que Cristo fue un rebelde, de todos modos, esa rebeldía fue pagada con la muerte. Y es la muerte la que lo redimió.

Es decir, si a Cristo le pones una capucha, sería un desaparecido del genocidio argentino. ¿Cómo te vas a identificar con ese personaje que te conduce a la muerte para repetir su destino?

Lo que me horroriza es pensar que un marido y su señora esposa pueden fornicar - eso es lo que hacen con la figura de Cristo crucificado y doliente en la pared. Es terrible eso. Me imagino el tipo, mientras está sobre la mujer, levanta la vista y ve el Cristo que lo mira. Es un goce que tiene su pizca macabra.

Michel Sauval: Bueno, pero lo católico no impide coger. También podríamos preguntarnos que pensaban los curas yanquis mientras se cogían a los pibes.

León Rozitchner: Otra vez. Cuando uno coge escoge. La Iglesia es la madre iglesia, es el sustituto.

Y si pensás en los militares en la Argentina, ¿a quien tenían como patrona? A la virgen de Luján.

Y compará, entonces, a la virgen de Lujan con las Madres de Plaza de Mayo, que no son vírgenes, que son productoras de hijos rebeldes, que han asumido la rebeldía y se han jugado la vida. Y por otro lado los

valientes asesinos que para existir tienen que ser cobijados por una virgen, estos "machos" que tienen que estar llenos de armas para poder destruir un enemigo inerme.

Entrar a formar parte de las fuerzas armadas implica ya una cobardía fundamental: no puedes vivir solo, sino que tenés que estar contenido o cobijado por un colectivo que tiene todas las armas en las manos para dar la muerte.

Norma Ferrari: Vos sos docente en la Universidad de las Madres.

León Rozitchner: Desde hace un tiempo que ya no.

Norma Ferrari: ¿Por qué?

León Rozitchner: No sé si vale la pena decir esto. La respeto a Hebe, y lo que hace. Pero como hubo una pequeña diferencia - que, por otra parte, está presente en un artículo que publiqué en Pagina 12, un artículo que se titula "Con todo respeto", justamente - tiene que ver con el recuerdo de los desaparecidos - que son los hijos de ella. También fueron desaparecidos compañeros y compañeras muy amados por mí. Es cierto, no eran mis hijos. Pero en lo que yo disenta con Hebe es en creer que la misma forma de lucha de sus hijos es la que se debe desarrollar también ahora. Pero siento por ella una profunda admiración, afecto y respeto.

Norma Ferrari: Esa fue la diferencia?

León Rozitchner: Si

Norma Ferrari: Preguntaba esto porque buena parte de la gente que compartía espacios contigo en la Universidad de las Madres apoyó tu candidatura para el Rectorado de la UBA

León Rozitchner: No, de la Universidad de las Madres no. Algunos sí, pero no todos.

Mi candidatura a la UBA fue apoyada por gente que no forma parte de la Universidad de las Madres.

Michel Sauval: Pero hay una convocatoria de los docentes de la Universidad de las Madres. Yo encontré una página 1 en un sitio que se llama "Página Digital", donde los docentes de la Universidad de las Madres, en tanto tales, emiten un documento de apoyo a tu candidatura.

León Rozitchner: Nunca recibí el apoyo de las Madres

Norma Ferrari: No, el del cuerpo de docentes de la Universidad de las Madres

León Rozitchner: Puede ser. Pero así y todo nunca me lo comunicaron. Debe haberse perdido algún mensaje.

Alguno de ellos sé que me apoyaron, porque figuran entre los firmantes.

Michel Sauval: Después le enviamos la url de esa página.

León Rozitchner: Me gustaría leerlo. Sería un desagradecido si no se los agradeciera. Si es así, me complace que lo hayan hecho.

Los intelectuales más relevantes de la cultura Argentina fueron los que apoyaron esta candidatura mía que, en última instancia, no es más que la saliencia de todos de ellos. Así como yo ocupé ese lugar, cualquiera de ellos lo hubiera podido ocupar como yo mismo.

De alguna manera sabíamos que no íbamos a ganar nada, pero sí que íbamos a abrir un espacio político distinto en la Universidad durante los enfrentamientos de las elecciones. Y lo planteé cuando hubo la

Asamblea Universitaria el día anterior a las elecciones, donde hablamos los candidatos, y dije absolutamente todo lo que pienso, frente a toda la burocracia universitaria que estaba allí presente. Me saqué un gran gusto.

Norma Ferrari: ¿Esa movida persiste?

León Rozitchner: Esa movida persiste. Persiste, ya no alrededor de una candidatura, sino alrededor de un proyecto, que es el proyecto que todos suscribieron.

Norma Ferrari: Porque no nos hablas un poco de ese proyecto

León Rozitchner: Mirá, lo fundamental es que la Universidad, frente a todo lo que está pasando, la Universidad se calló, no dijo una sola palabra. Y por lo tanto es cómplice de los problemas políticos desde el comienzo, y cómplice de todos los males que estamos viviendo en la Argentina.

Forma parte de todo el contubernio radical - peronista desde el principio: a vos, radicales, te damos el Rectorado, y nosotros, los peronistas, agarramos esto otro.

La Universidad, por otro lado, introdujo una separación entre las ciencias que impedía que cada una de ellas fundamentara un conocimiento que pusiera en juego lo subjetivo de los que investigan y, por lo tanto, que el sentido de lo concreto - usando las palabras de Marx - pudiera aparecer.

Por ejemplo, en Psicología se ve un psicoanálisis sin sociedad, y en Sociología una sociedad sin sujeto. Y a su vez, en ninguna de las dos se ve algo de economía.

Es decir, el saber funciona estratificado. Nunca tiende a sintetizarse nuevamente como conocimiento en la unidad de uno, o de todos. Y por lo tanto crea un saber fragmentado donde la unidad y la responsabilidad del sujeto no es requerida para dar sentido a lo que se enseña o investiga.

Se trataba también de esta reivindicación fundamental.

Michel Sauval: Esa estructuración del conocimiento responde a este proceso de cuantificación que mencionabas antes.

León Rozitchner: El hecho mismo de que hayan recibido préstamos del Banco Mundial para instaurar un sistema, no de subsidios, sino de estímulos a los profesores, al que llaman "incentivos". Por venir de donde viene no está mal: piensan incentivar a los investigadores dándoles un poquito más. Nos obligaban, a los que queríamos acceder a ellos para compensar un mezquino sueldo, a tener que hacer largas presentaciones y formularios y muchas presentaciones de trabajos escritos, y que, por lo tanto, llevaba a la gente a tener que producir "papers", para poder ganar ese complemento. Es decir, introduce una racionalidad en el conocimiento a través del dinero. Y esto lo hacían con préstamos que el Banco Mundial le prestaba al Estado: ni siquiera nos regalaban nada. Además la distribución la hacía el Ministerio de Educación: imponía un sentido político y destruía la aparente autonomía universitaria. Y ni siquiera se tiene el derecho de saber quienes son los evaluadores, porque el jurado evaluador era nombrado por el ministerio de educación.

Es decir, a partir de cierto aporte económico, aparentemente inocente, iban organizando la conducta de cada investigador y los enfrentaba, con su privilegio, a los demás. No había una reivindicación colectiva de un aumento de salario. Cada uno trataba de complementar el suyo por su lado,

Una cosa que instauró Shuberoff, y que aceptó sin criticar toda la inteligencia argentina.

Guillermo Pietra: ¿Y ves algún cambio con la nueva administración?

León Rozitchner: No veo ningún cambio. Ni espero grandes cosas. Quizás mas honestidad en el manejo de fondos. Pero, esto de lo que estamos hablando....

Michel Sauval: Este vivir en la producción de "papers" es algo común a las Universidades de todos los países del mundo.

León Rozitchner: Además la publicación está juzgada por el referato de las revistas en las que tendrías que publicar para que tu trabajo sea considerado como teniendo valor teórico o científico. Esos jurados son los que hacen de censores de ideas, bajo la apariencia de buscar la excelencia. Fea palabra la excelencia.

Porque si el campo de física, de la biología o de la química también está atravesada por la ideología, en el campo de las ciencias sociales y humanas la valoración es pura ideología.

Entonces, ¿qué revista de referato va a aceptar que se publiquen artículos que ponen en juego la ideología de los jurados?

En toda mi vida nunca publiqué en una revista con referato, así como tampoco nunca me presenté a ningún concurso.

Si no permanecés en una relativa marginalidad respecto de estas estructuras dominantes, te cagan la vida. Perdés la libertad de pensar lo que se te ocurra pensar.

Michel Sauval: ¿Cómo fue tu enganche con Freud? ¿Cómo descubriste a Freud?

Guillermo Pietra: Viene justo esa pregunta porque en la Facultad, leí un artículo tuyo....

León Rozitchner: ¿Leían cosas mías en la Facultad?

Guillermo Pietra: Me acuerdo particularmente en la cátedra de Malfé.

León Rozitchner: Bueno, pero Malfé debe haber sido el único (risas)

Guillermo Pietra: El asunto es que yo me preguntaba si eras psicoanalista, o filósofo, o qué.

León Rozitchner: Mi interés comenzó siendo filosófico, para comprender el problema de la determinación histórica del sujeto. Y en ese sentido, me interesó comprender el carácter histórico en la creación de la racionalidad que modela el afecto y la imaginación del cuerpo. Y en Freud encontré....

Michel Sauval: ... pero ¿cómo lo descubriste a Freud?, Quién te lo pasó? ¿Dónde lo encontraste?

León Rozitchner: Yo ya leí a Freud, cuando tenía veinte y pocos años, cuando estaba estudiando en Francia. Y eso que Freud no era santo de la devoción de los franceses. Me acuerdo de un libro de Hesnard, "El universo mórbido de la falta", más sugerente quizás por su título que por su contenido, y también de Merleau-Ponty, que daba cursos de psicología y luego de filosofía fenomenológica. Recuerdo la importancia que tuvo para él el concepto de sobredeterminación, que es un término que saca de Freud.

Además tuve la suerte de seguir los cursos de los intelectuales más brillantes de la postguerra. Freud estaba presente en casi todos, en Bachelard y en Merleau-Ponty sobre todo.

Michel Sauval: ¿En Francia hiciste filosofía?

León Rozitchner: Hice la licencia en letras, con orientación filosófica, y después el doctorado en filosofía.

También lo tuve a Piaget de profesor.

Si, me considerarán muy viejo. Y sí, lo soy, aunque no lo parezca (risas)

Así que viví una época donde la presencia de Freud estaba, de hecho, dada. En el Ser y la Nada, de Sartre, hay una parte dedicada a la discusión con Freud - al final, en el debate sobre la persona auténtica o

inauténtica. La literatura y el surrealismo, como sabemos, también desarrolló relaciones con el pensamiento Freud. Y eso estaba presente en el aire de la cultura francesa.

Pero recuerdo que este problema de la subjetividad me inquietaba desde chico. A los cuatro años le pregunté a mi madre si los judíos no morían (risas)

Michel Sauval: ¿Y ella qué contestó? (risas)

León Rozitchner: por suerte no me acuerdo (risas) Pero sé que de alguna manera tuvo que haberme contenido, porque si no no hubiera podido vivir. Quizás no en las palabras pero sí en el modo de acogerme. Me acuerdo del lugar: una escalera que iba a una terraza de la calle Cucha-Cucha 2020. Tenía 4 años. Y para hablar de la vida decía, restregando las manos: es como este polvo que sale al frotarlas.

¿Porqué me metí en esto? Principalmente porque soy judío. Porque es la historia cargada, pesada, de una familia en la que mis abuelos vinieron huyendo de Rusia, de los Cosacos. Se instalaron acá, en Entre Ríos. Ahí se conocieron mis padres. Mi abuelo era Rabino. Y ahí, seguramente, se fue viviendo con cierta intensidad una herencia difícil.

Mis padres salieron de Entre Ríos - se casaron en un pueblo llamado Villa Mantero - y el compromiso al que mi madre obligó a mi padre era que, para tener hijos, debían trasladarse a vivir en la ciudad, porque no los quería educar en el campo. Entonces, el primer lugar donde se establecieron fue en Estación América, en La Pampa. Ahí abrieron un negocio pequeño. Mi padre, al principio, dormía abajo del mostrador. Y tuvieron a mi primer hermano. Después siguieron a Lincoln. Ahí nació mi segunda hermana, y abrieron otro negocio. Después fueron a Mercedes. Y ahí, abrieron otro negocio y nació otro hermano. Y después fueron a Chivilcoy, donde nací yo. Y de Chivilcoy, llegamos por fin a Buenos Aires.

Ahora toda esa historia, para la cual se necesitaba un coraje y una fuerza de las cuales recién últimamente tomé conciencia, formó una parte callada de nuestra vida en familia.

Norma Ferrari: Una ciudad, un hijo y un negocio

León Rozitchner: Si (risas)

Y lo que implica en ellos como fuerza, como decisión, como ganas.

Michel Sauval: ¿Hiciste análisis?

León Rozitchner: "Hice" bastante análisis. A los 30 años. Y ahí me di cuenta que el análisis no es sólo una técnica que se puede aprender, sino que depende de la personalidad del analista.

Y después también me analicé con Fontana. ¿Saben quien es?

Norma Ferrari: No

León Rozitchner: Fontana es el que introdujo aquí el ácido lisérgico, las drogas, en el tratamiento, tanto de grupos como individual. Por eso fue expulsado de la APA.

Ahí es donde algunos amigos que hacíamos "Contorno", la revista de la cual yo formaba parte, en la cual estaban Ismael Viñas, Ramón Alcalde, yo, etc., decidimos ir a analizarnos en grupo para resolver nuestras diferencias.

El análisis con ácido lisérgico es terriblemente complejo y peligroso. Uno hacía cosas que no sabía si tenían que ser hechas. Hay gente que no salió de eso. Porque es muy jodido, de pronto, irrumpir por efracción dislocando una estructura organizada a través de tantos años, desde el nacimiento hasta los 20 o 30 años. Algunos no pudieron recomponerse nunca del todo.

Cada uno ponía lo que tenía, obviamente, no había nada más que eso. Pero era pesado. Aunque fue un descubrimiento importante para mí. Yo tomé ácido lisérgico, y otras drogas. Lo más importante fue la vivencia de cómo las significaciones que te llegan por la palabra del otro son verificadas, en su verdad o falsedad, por la resonancia afectiva, gozosa o doliente, que produce en tu cuerpo. Ahí comprendí qué significa que las palabras se hagan carne: se enroscan en tu cuerpo y este las acepta o las rechaza: les da su significación sentida de verdaderas o falsas.

Michel Sauval: ¿Y algún análisis más tipo freudiano?

León Rozitchner: Sí, también.

Michel Sauval: ¿Antes o después del LSD?

León Rozitchner: Después. Pero creo que eran más bien de contención, y limitada, porque ninguno de ellos me aclaró mucho más sobre mis obscuridades. Eran momentos de mucha angustia, sobre todo los momentos de separación, cosas que se acentúan con las idas y vueltas de la vida en este país. Antes de irme al exilio, y después de irme.

Michel Sauval: ¿Estuviste en algún otro país aparte de Francia y Argentina?

León Rozitchner: Estuve viviendo 10 años en Venezuela, durante el exilio. Y ahí ejercí algo parecido al psicoanálisis. Viendo que había otros que lo hacían, me dije "porque yo no". Viendo cómo lo hacían los otros, no necesite autorización para emprender lo mío.

Y después volví acá, y seguí. Pero como no estoy en ninguna institución, y no tengo amigos que te hagan la ronda de los pacientes, estoy en una situación diferente. Es una actividad secundaria.

Guillermo Pietra: ¿Cuál es tu actividad principal?

León Rozitchner: Soy profesor de filosofía, y escribo.

Soy profesor en la Facultad, y tengo grupos de estudio.

Michel Sauval: ¿Que otro autor, a parte de Freud - y de San Agustín, evidentemente - te ha impactado?

León Rozitchner: Me impactó Merleau-Ponty. Yo tenía una relación con lo que él hacía. Fui su discípulo, sin que él lo supiera: desde un asiento y escuchándolo. Otro con quien tuve una relación más cercana fue Jean Wahl, y con el cual hice la tesis.

La tesis fue alrededor de un tema análogo: se titulaba "Persona y comunidad". Hice un análisis crítico de Max Scheler, un judío que se convirtió al catolicismo, un tipo muy fino que escribió sobre la ética, un pensador muy sutil y muy complejo. Y yo lo vi como aquello que tenía que comprender de mí mismo, analizando sus textos de un pensamiento muy opuesto al que yo tenía, para poder llegar a afirmarme de otro modo. Una elaboración que fue en realidad una discusión, un enfrentamiento con el texto y, a través de él, con su persona. Los filósofos siempre fueron para mí modos de pensar encarnados en una presencia casi personal. El tema era la afectividad en los valores "materiales" de la ética. Fue un trabajo que me llevó bastante tiempo.

El cristianismo fue para mí uno de los problemas fundamentales. Quizás porque vengo del judaísmo, los judíos perseguidos. Para mí el máximo responsable de toda la persecución judía es el cristianismo, sobre todo en su vertiente católica. Antes del cristianismo no existía esa persecución ni ese odio.

El cristianismo lleva, implícitamente, en su propia esencia, la necesidad de sacrificar lo judío.

Si te leo las primeras cosas de Hegel, contra los judíos, son impresionantes. Después se corrige, pero....

Y creo que de ahí surge esta voluntad por comprender cómo pudo llegar a suceder esto que nos está pasando. Después uno también comprende que los judíos pueden ser tan hijos de puta como los otros. Pero en la historia del desarrollo de su cultura, sobre todo los laicos, han funcionado distinto, con un cierto tipo de humanidad que no es la del hombre cristiano.

Michel Sauval: ¿Como entiende lo que hacen algunos judíos en Israel, con los palestinos?

León Rozitchner: Creo que los judíos se han cristianizado, es decir se han dejado infiltrar por el capitalismo. Porque al entrar en el seno de capitalismo, ahí, en su fundamento, lo que domina es una concepción cristiana, y en la que están imbricados necesariamente, porque constituye la modalidad de vida de todos. Podría haber habido una prolongación coherente con la cultura judía en los Kibutz, con la organización comunitaria, etc. Pero cuando pasan a las grandes empresas, a la dependencia con los Estados Unidos, ya están perdidos. Vencen el conservadurismo primitivo religioso y el neoliberalismo capitalista.

Guillermo Pietra: En el cambio que tendría que haber en la subjetividad, ¿qué lugar le darías al arte como herramienta de transformación?

León Rozitchner: Parece que tengo que hablar de todo, aún de lo que no se lo suficiente. El arte es tan extenso! Tiene su importancia en la medida en que la gente tiene acceso a sus obras. Me acuerdo, cuando chico, leía la "Novela semanal". Era una revista que publicaba todas las semanas las grandes novelas de la literatura mundial. Y la gente las leía. Ahora sería una cosa completamente imposible una revista popular así.

En ese sentido, lo que trajeron los anarquistas, por ejemplo, era cultura, porque traían literatura, visiones del mundo inesperadas, musicales, etc.

Pero el arte es un acompañamiento externo para la gente. No creo que sea formador de conciencia ni gran modificador de afectos. A lo sumo formador de sensibilidad. Pero a veces puede estar al servicio del mismo sistema. Es extraño su modo de incidir sobre la gente. Para mí es un enigma: ¿en qué ha modificado, por ejemplo las grandes películas, a los millones de personas que las vieron? Y las grandes obras de la literatura transforman realmente el modo de ser, de sentir y de pensar de la gente? Debemos postular que sí lo hacen, pero el resultado en la modificación de la vida personal no es muy visible, quizás porque su incidencia decante en cada uno de una manera que es imposible prever ni pensar.

Puede servir como vía de descubrimiento de nuevas formas de sentimiento y de afecto, de pensamiento. Pero cada vez están más restringidas a quienes tienen los medios. Pero los que tienen los medios están más determinados por la realidad de poder mantenerlos como un privilegio que por el arte.

Por eso creo que estamos en una época de penuria en términos de creación. Si ésta no existe es porque no hay demanda que sirva como estímulo para crear. Freud decía que el poeta es una saliencia de un mundo social poético.

Norma Ferrari: ¿Y que lugar le darías a la escritura como vía para la subjetividad?

León Rozitchner: Sin escritura no se puede pensar. La escritura es lo que permite incrementar o mantener lo pensado, y reactualizarlo para poder seguir en otra serie de pensamientos. Me llevan a decir lo obvio.

En ese sentido, la presencia de lo imaginario, a través de los medios, ha relegado la escritura a un segundo plano.

La escritura es algo activo. Escribís, sos vos. Podemos decir que pones el cuerpo y la cabeza. Pero ante la imagen que te dan por la televisión, sos un tipo pasivo que sólo recibe. Hasta las formas por medio de las cuales es comunicada la imagen tienden a destruir la capacidad imaginaria. Que te pasen una película, y te la corten para pasarte un aviso, y en el aviso te pasen un video clip, que a su vez, etc., te vuelves loco, te desorganizan la cabeza y te la preparan para la estupidización que el mercado necesita.

Vivimos en un mundo cada vez más estupidizado por esta pedagogía política. La televisión actual, pese a su enorme potencial cultural, es terriblemente destructiva.

Volviendo a la cuestión del arte, creo que hay dos formas de crear algo. Un arte, o como se lo quiera llamar, que se produce a partir del enfrentamiento de la angustia de muerte, del riesgo (que tiene que ver con la apertura en uno mismo de espacios dolorosos y temidos, pero que abren otras formas de goce) y otro arte que parte por encima de ese nivel, que no moviliza la angustia, y por lo tanto nos veda el difícil acceso a lo que sería original para cada uno. Lo ves en las cosas. Te das cuenta que cuando un tipo escribe en serio es porque tiene que vencer una angustia, tiene que soportar y complacerse en una conmoción entre dolorosa y gozosa, que te lleva a transgredir los límites de la palabra habitual para poder hacerlo. Y sentis que hay una resistencia que te lleva al disloque del discurso, de la palabra, de las frases. Y aparece una posibilidad de creación que, si no se hace en ese nivel, se transforma en una cosa banal, en discurso repetido.

Esto tiene una relación con lo social también. Pienso que una sociedad aterrorizada no puede producir ni sostener que la gente elabore mucho, o piense cosas importantes.

Y ahora estamos viviendo una relativa chatura. La gente ya no lee. Ni sabe escribir. En la Facultad al escribir te unen dos palabras pensando que es una sola: no han cotejado ni articulado el sonido del habla con la escritura.

Guillermo Pietra: Si, es terrible. Yo soy docente en la Facultad, y coincido. Es aterrador.

León Rozitchner: Cada vez leen menos, y piensan menos.

Te miran con ojos así....

Para calentar a un curso tenes, realmente, que poner en juego muchas cosas. Hay gente que es receptiva, pero la masa, la mayoría, es gente que se queda. Se calientan, pero se quedan sin animarse.

Eso también depende de las formas pedagógicas ya instaladas respecto de las cuales uno aparece como un "outsider" frente a otros. Los jóvenes que estudian no están acostumbrados a que uno les dé libertad, que uno los interpele, que los pongan en duda y acepten que también pueden poder en duda al profesor. No están habituados.

Hasta que entramos en el juego, al principio sienten como que los estoy agrediendo.

Michel Sauval: Tengo una última pregunta: ¿Que pensas del hecho de que tres personas que no reniegan de Lacan hayan venido a hacerte un reportaje? (risas)

León Rozitchner: En principio, una grandeza de espíritu. Y una tolerancia inesperada, aunque sea pensando que uno dice cosas insensatas.

Me congratula que haya sido posible dialogar con Uds. a pesar de pensar diferente.

Es evidente que Uds. tampoco me han refutado, por lo que dije. Mas bien escucharon y han hecho preguntas. Pero Uds. no desarrollaron la justificación de lo que piensan, como para hacer un intercambio en serio.

En ese sentido, la impresión que me dan es de gente muy receptiva, muy buena gente, comprensiva (risas)

Norma Ferrari: Somos todo eso (risas)

León Rozitchner: Pero no sé si he logrado convencerlos.

Michel Sauval: En general, aún siendo lacanianos, somos muy críticos de gran parte de lo que es el lacanismo.

León Rozitchner: Enhorabuena.

Es una cosa insoportable la sumisión mediocre de los tipos que repiten un mismo lenguaje.

Pasó eso con Heidegger en su momento. Todos escribían y pensaban como Heidegger. Y con los lacanianos pasa lo mismo: todos dicen lo mismo y hablan como el amo.

Michel Sauval: En relación a estas críticas que desarrollas hacia el cristianismo, salvando algunas distancias, me acordaba de la crítica que le dirige Sokal al lacanismo - mas allá de las zonceras sobre el uso de los conceptos matemáticos y de las ciencias exactas - en términos de una religión laica.

León Rozitchner: Pero más que una religión, tiene mucho de secta, porque requiere una iniciación muy prolongada de ritos y lenguajes. No alcanza a convertirse en una religión de masas.

Michel Sauval: Hasta ahí nomás, porque aunque las formas sean mas de secta, no dejan de colaborar a esta forma de religión moderna que es el blablabla posmoderno, tipo Derrideano, donde se puede hablar de cualquier cosa sin mayores consecuencias.

León Rozitchner: Deconstruyendo siempre.

Todo lo que sea construcción de la subjetividad en el sentido de la dependencia, requiere, necesariamente, apoyarse en poderes.

Pero los poderes no son sólo lo que se maneja a nivel de lo explícito. Desde el psicoanálisis aparece toda una determinación, y un nivel implícito, que tiene que ver con lo económico, lo político y lo religioso.

Para mí, el complejo de Edipo es un concepto histórico.

Para mí hay un Edipo judío, hay un Edipo colonial, hay un Edipo griego, hay un Edipo cristiano, etc., que son completamente diferentes.

Por ejemplo, el lugar de la madre en el Edipo griego, no está presente para nada en la determinación del complejo, es decir, lo que la madre en Sófocles hizo para que el hijo sea lo que es. La que entrega a Edipo para ser muerto es la madre. No la madre amorosa, sino una madre tenebrosa que por compartir y respetar el poder político de su marido acepta mandar a la muerte a su propio hijo? ¿Es a esa madre a la que Edipo vuelve para hacerle el amor? ¿Vos crees que esto no tiene nada que ver con el desarrollo posterior del destino trágico? ¿A quien va a buscar Edipo, cuando vuelve? ¿Era totalmente inconsciente, no sabía de algún saber obscuro de que volvía al encuentro del mismo lugar y a los mismos personajes donde realmente estaba planteado el punto de partida de su vida?

¿Y Moisés, en el caso judío? Es el caso opuesto al que plantea Sófocles. Tiene una madre que, amenazada por la orden del Faraón de matar a todos los niños judíos, lo esconde, en combinación con la hermana, que era esclava de la hija del Faraón. La esclava recoge al niño arrastrado por las aguas, se lo muestra a la hija del Faraón que se encariña con él. ¿Y que hace la esclava? Llama a la madre de Moisés para que lo alimente. La madre salva aquí al hijo condenado por el poder político.

La configuración del lugar materno en ambos mitos es en cada uno de ellos completamente diferente, y no puedes decir que no tiene nada que ver con el desarrollo posterior del destino histórico que cada uno de ellos vivió. La estructura abstracta y pretendidamente universal del Edipo freudiano es demasiado abstracta y particular como para dar cuenta de estos caracteres diferenciales, que para mí son esenciales.

¿Ustedes han visto que se subraye el hecho de que Yocasta, madre amorosa, entregó a su hijo para que lo maten? Eso no está señalado en ningún lado. Me extraña, porque es lo fundamental en el destino de Edipo. Y cuando Edipo lo descubre, no puede creer que su propia madre lo haya enviado a la muerte.

Lo que Freud descubre en el Edipo, principalmente es la tragedia, y proyecta sobre el Edipo el contenido de su versión judía del asesinato del padre. Y luego lo generaliza. La tragedia es mucho más honda y compleja: lo que le hizo la vieja no es moco de pavo para cualquier Edipo.

Pero, además, el Edipo es histórico: su complejidad la leemos desde nuestra cultura patriarcal y cristiana.

Podríamos decir que para cada cultura hay un Edipo.

Por ejemplo, te mencionaba recién el Edipo colonial. Es el caso de la Malinche, la entregadora de su propio pueblo que le facilita a Cortés, siendo su amante, la conquista de su propia estirpe. Es otra configuración del complejo parental la que se encuentra en el origen de este cuasi mito. Se la llamó "la lengua": traducía para el conquistador y le enseñaba cómo penetrar en el secreto de la palabra de su propio pueblo. Era otra figura del Edipo, o mejor dicho del complejo parental que nos permite comprender porqué llegó a hacer lo que hizo

Son, como modelos, figuras míticas, mas allá de que después la Iglesia la haya substituido a la Malinche por la virgen mexicana de Guadalupe.

Creo que, lamentablemente, los psicoanalistas no son de preguntarse mucho, mas bien viven al día. Y también tiene un rol importante la profesionalización - por algo Freud decía que el psicoanálisis es una profesión imposible - porque se simula una relación que no existe, pero que el pago revela como falsa.

Norma Ferrari: Como es eso?

León Rozitchner: Nunca vas a poder comprender y sentir al otro como un semejante si le cobras por lo que haces. No digo que no ayude, pero hay un punto irreductible que permanece más allá de lo que el paciente espera del analista: el reconocimiento de su ser.

Norma Ferrari: ¿Porqué reducirlo a un semejante?

León Rozitchner: La relación de reciprocidad no está presente en la medida en que está contaminada por el dar dinero. ¿Porque sólo se puede pasar dinero y no otros intercambios? De algo hay que vivir, es cierto. Pero a veces se convierte, sobre todo en momentos de penuria, en una manera de vivirlo al otro: ese es el peligro.

No tapemos con esto de que, si es un intercambio, tiene que darte algo, y te da dinero. Yo considero menos hipócritas a los norteamericanos que en vez de pacientes los llama clientes. El problema es, creo, saber si el psicoanálisis no llega a un lugar mentido para el tipo que esta hablando, o escuchando, se dice, de inconsciente a inconsciente. La cabeza del analista es también, por esencia, una máquina de calcular.

Es un punto irreductible en nuestra cultura, pero también es un punto límite.

Por eso me he preguntado cómo se podría hacer progresar el análisis entre amigos. La amistad sería el punto límite y el ideal de esa reciprocidad que en el análisis no existe: se la substituye por el dinero y al hacerlo se produce una percepción falsa de la reciprocidad; se convierte en un intercambio entre equivalentes mediados por el dinero. Pero esa equivalencia es falsa: las relaciones verdaderamente humana no tienen equivalentes. Se dirá que no han comprendido, a través de una experiencia analítica, sus propios problemas, las fantasías y los fantasmas que deforman la percepción del otro. Podría decirte que esas fantasías y esos fantasmas los he visto revolotear también en los psicoanalistas.

Yo encuentro que allí, cuando yo estoy pasando momentos de dificultad, de trance difícil, encuentro en los amigos selectos una mayor comprensión y una mayor explicitación de mis propios motivos, de mi propia historia, etc., que cuando uno va a un analista. El peligro es menor, por lo menos. ¡Conozco cada uno!

No hablo de un amigo cualquiera. Pienso en algunos amigos que hayan desarrollado esta capacidad de comprensión de la historia de otros porque primero pusieron en juego la de ellos mismos.

En ese sentido, podríamos decir que estas relaciones humanas que habría que ir desarrollando se han pasado de sitio. Ahora, cuando uno tiene un problema, tiene que analizarse. Y no puede abrirse un espacio donde estas cosas se hablen, o se creen lugares de intercambio.

Norma Ferrari: ¿Pensás que ha habido una sustitución mas que un "y" o un "además de"?

León Rozitchner: Esto tendría que revertir este conocimiento sobre la capacidad de formar grupos donde la gente aprenda a realizar una cierta tarea.

Si la sociedad se hubiese humanizado de otro modo, y las relaciones fueran más humanas, no sé si sería necesario actualizar la propia historia para poder vivirla de una manera mas adecuada. El psicoanálisis debería quedar para casos extremos. Se la está despojando a la amistad de su soporte íntimo. Ahora sólo para el psicoanalista no tenemos secretos.

Porque es evidente que, en la historia, no siempre hubo psicoanalistas.

Si alguien tiene un problema, ahora, en vez de hablarlo con sus amigos y que éstos lo escuchen, lo mandan al analista. La gente no pregunta por el otro.

La gente, cada vez más me habla sólo de sí misma. Muy pocos te preguntan qué te pasa.

Quizás lleve a eso la disposición a escuchar y a preguntarse por el otro que uno tiene. Como si no necesitaras de nadie. Pero...

Michel Sauval: No te preocupes, ahora, antes de irnos te cobramos (risas)

León Rozitchner: Pero para que haya reciprocidad psicoanalítica yo también les cobraría por la entrevista, y quedaríamos a mano (risas)

Michel Sauval: OK.

Muchas gracias.

Reportaje a Juan Carlos Volnovich

Realizado por N. Ferrari, G. Pietra y M. Sauval

Este reportaje se realizó en dos tiempos. Comenzamos el 21 de marzo, pero como Juan Carlos Volnovich había previsto apenas un par de horas de diálogo, nos quedamos con algunas cosas en el tintero y volvimos dos días después a completar las preguntas.

El clima fue muy ameno, acompañado de empanadas y vino tinto. En el recorrido de Juan Carlos Volnovich no solo encontraremos alguno de los costados de casi todas las etapas de la historia del psicoanálisis en Argentina (se formó en los seminarios de APA, estuvo en Plataforma y más recientemente participó de los Estados Generales) sino también toda una serie de instancias que marcan, a través de su caso particular, algunas cercanías o coexistencias entre el psicoanálisis y la revolución: su trabajo en un hospital en Cuba durante los años de exilio político, su participación en la revolución Nicaragüense, su trabajo con hijos de desaparecidos y la colaboración con los organismos de derechos humanos, etc.



Michel Sauval: Estamos en vísperas de un nuevo aniversario del 24 de marzo. ¿Cómo ves el psicoanálisis en estos momentos agitados de la Argentina, en vísperas de una fecha muy simbólica para la Argentina, y en un momento donde pesan algunas intenciones de empujar las cosas hacia un gobierno de fuerza?

Juan Carlos Volnovich: ¡Buen comienzo!, porque el interrogante va directamente al centro de la cuestión: la contribución del psicoanálisis argentino al psicoanálisis mundial.

La pregunta instala dos términos: primero, el psicoanálisis como disciplina y como teoría de la constitución de la subjetividad. El otro, la política, el golpe de estado. Cómo fue marcado el psicoanálisis por la política, y qué tiene para decir hoy en día.

Me parece que este es un asunto muy particular del psicoanálisis argentino.

Las reflexiones del psicoanálisis –obviamente no se puede hablar de "el" psicoanálisis, porque hay infinidad de psicoanálisis y de psicoanalistas– pero hay muchos psicoanalistas que, desde distintas posiciones teóricas, en la Argentina, comenzaron –comenzaron mucho antes, pero fundamentalmente en el 60 y en el 70– a pensar las relaciones entre el psicoanálisis lo social y lo político, de una manera original y novedosa.

Michel Sauval: ¿Que es lo original o novedoso? Porque tampoco es el primer caso de articulación del psicoanálisis con la política. Mucho antes ya estuvo Wilhelm Reich

Juan Carlos Volnovich: Claro. En el 60 comenzamos a reparar en los antecedentes europeos, el freudomarxismo, y las relaciones del psicoanálisis con lo que entonces era la naciente Unión Soviética. Antes de la década del 30, entre el 24 y el 30, la más importante asociación psicoanalítica de Europa era la rusa, con Luria, Vera Shmidt, Sabina Spielrein, etc. La Asociación Psicoanalítica de Moscú no tuvo una gran producción teórica, pero supo ser muy numerosa y muy fuerte. Fueron dos décadas interesantes, la del diez y la del veinte, que habían quedado sepultadas y fueron en parte recuperadas con el mayo del 68, en París. Esa fue la base a la que nosotros recurrimos. Nosotros, quiero decir, algunos psicoanalistas, formados de la manera más tradicional ya que no había otra.

Es muy difícil recrear, hoy en día, lo que fue el psicoanálisis argentino hasta la década del 70. Época en que la Asociación Psicoanalítica Argentina detentaba el monopolio del psicoanálisis: una sola institución, muy poderosa y prestigiosa, con figuras admiradas y de mucho renombre, ligada a la clase social que la había producido y la consumía. Era una institución muy de, y para, la clase media acomodada.

Algunos psicoanalistas, empezamos a darnos cuenta que el psicoanálisis estaba estrechamente vinculado a una clase social, y que no tenía nada para decir con respecto a fenómenos sociales y políticos que empezaban a conmovernos. Afrontábamos el desafío de situaciones ante las que no sabíamos que hacer en la clínica, porque el instrumento teórico del psicoanálisis no daba cuenta de la realidad a la que nos enfrentábamos. Nos vimos obligados a reconocer que no teníamos respuestas. Preguntándonos por los que se habían visto en las mismas dificultades, llegamos al freudomarxismo. Y a partir de ahí tuvimos que empezar a innovar, a inventar.

Fue entonces cuando surgió, dentro mismo de la Asociación Psicoanalítica, un movimiento -que terminó siendo Plataforma- con la intención, no solamente de sostener una producción teórica y una práctica diferentes, sino también con la intención de poner el psicoanálisis al servicio de los movimientos revolucionarios. Si el psicoanálisis servía para la clase media –pensábamos- también puede servir para los movimientos revolucionarios. Claro, dicho así suena muy lindo, salvo que los movimientos revolucionarios no querían saber nada con nosotros. Entonces, nos dimos muchos tortazos.

Michel Sauval: ¿Cuales eran los puntos de escollo que los llevaban a pensar esas cosas?

Por ejemplo, ¿cuales fueron vuestros equivalentes a los dispensarios de Sexpol que llevaron a Reich a preguntarse sobre las relaciones entre el psicoanálisis y la salud sexual de las masas? O ¿cuales fueron vuestros equivalentes al debate de Reich con Freud sobre la pulsión de muerte (para tomar las cosas a nivel más teórico o conceptual)?

O para decirlo de un modo burdo, ¿como se pusieron a pensar que, para el psicoanálisis, podía tener importancia la existencia de otros sectores sociales aparte de la clase media?

Juan Carlos Volnovich: Algunos de los fundadores del psicoanálisis argentino tenían en su propia historia, historia que habían reprimido para poder fundar el psicoanálisis y desarrollarse como psicoanalistas, la de haber transitado por experiencias revolucionarias. Marie Langer, por ejemplo, que es la única mujer del grupo de los fundadores, se había formado en Viena en tiempos de Freud, había pertenecido al partido comunista austríaco y había participado en la guerra civil española en una de las brigadas internacionales que formó la Pasionaria. Ella "sabía", en carne propia, que **eso** existía.

Michel Sauval: Es decir, en el caso de ella, ¿esto provino a raíz de una militancia política?

Juan Carlos Volnovich: que tuvo que dejar a un lado para dedicarse al psicoanálisis, y se convirtió en una psicoanalista burguesa convencional. Hasta ese momento, toda esa experiencia había quedado omitida. Ella no hablaba de eso, lo había ocultado, y no se sabía de esa experiencia previa.

Ángel Garma también fue un republicano español. Ángel Garma vino a la Argentina porque era pobre, y además se había analizado con Theodor Reik, que era de lo más bastardo de la Asociación de Viena porque no era médico. Es decir, un marginal hijo psicoanalítico de un marginal.

Michel Sauval: Aunque Reik fue defendido firmemente por Freud

Juan Carlos Volnovich: Si. Se salvó porque Freud lo defendió. Pero venía cuestionado por su condición de origen. Bueno, él fue el analista de Garma. Y Garma era un republicano español, muy republicano, muy demócrata. Y él fue uno de "nuestros" psicoanalistas más "reaccionarios". Aún Cárcamo, que era un señor muy elegante, era un liberal. Y, en esa época, ofrecerle psicoanálisis a la gente "paqueta", tenía algo de contestatario al establishment.

En el grupo fundador de la Asociación, había una interna fuerte entre los más politizados de izquierda y los más neutrales o de derecha. Evidentemente, Enrique Pichón Rivière y Marie Langer estaban en un grupo, y Arnaldo Raskovsky y Garma en otro. Pero aún los más neutrales no eran particularmente derechistas.

Nada que ver con Kemper. Nada que ver con los fundadores del psicoanálisis brasileño. Acá vinieron los republicanos españoles y la gente más progresista. Entonces, me parece que ésta gente ya sabía algo de la izquierda, de Marx y de la revolución. No lo descubrieron en los 60: lo redescubrieron. Lo mantenían en

reserva y la Historia, el auge del movimiento de masas de los 60, ayudó para que lo desempolváramos. Pero también estábamos lo que no teníamos un pasado de izquierda. Los que nada sabíamos de la política.

Aquí se cruza con otro fenómeno muy particular de Argentina. Me refiero a la introducción del psicoanálisis en las instituciones oficiales. Pichón Riviére, psicoanalista, fundador de la Asociación Psicoanalítica Argentina, lleva el psicoanálisis al hospicio de las Mercedes en el año 49. Pichón entra con el psicoanálisis en el manicomio. No había servicios de psicología en los hospitales como ahora, y en el año 55 o 56, con la libertadora, Goldenberg abre el servicio de psicopatología del Lanús por donde pasamos todos los psicoanalistas.

Y ahí, ¿que pasa?

Era una brutal disociación: por la tarde atendíamos a los pacientes de clase media acomodada, y a la mañana íbamos al hospital donde atendíamos gente pobre. Proletarios porque, entonces, había proletarios en Lanús.

¿Cuándo descubrimos que había clases sociales? Bueno, ahí. Si no lo descubríamos ahí.... (Risas)

En esa época el Policlínico de Lanús estaba rodeado de obreros, gente trabajadora generalmente con un pasado de inmigrantes cuando no de migrantes internos. Entonces, ahí uno se daba cuenta de que todo lo que nos enseñaban en la Asociación solo servía para darnos cuenta todo lo que nos faltaba.

Michel Sauval: ¿Qué cosas, por ejemplo?

Juan Carlos Volnovich: Voy a ir a ejemplos muy prácticos. Para nosotros el psicoanálisis era cuatro veces por semana, cincuenta minutos. Eso lo teníamos metido en la cabeza, y te podrás reír, pero hasta el día de hoy, después de haber hecho un enorme recorrido, si vamos a ver cuál es mi relación con el psicoanálisis, creo que se la debo a eso; a un buen análisis personal, con un buen analista, de cuatro veces por semana durante muchos, muchos años. Pero eso es otra historia que podemos retomar después.

Volvamos al hospital: ahí no se podía atender cuatro veces por semana durante cincuenta minutos. Y voy a un ejemplo muy claro de esta contradicción: Entré a trabajar en el Departamento de Niños, cuya jefa era Aurora Pérez. En esa época, Aurora había terminado los seminarios de APA, y tenía que presentar su trabajo para ser aceptada como miembro adherente. Yo había empezado a supervisar con ella una nena autista que atendía en el hospital. Y cómo era una nena autista, y yo estaba abrasado por el furor curandis de quién recién se inicia, con gran entusiasmo, puse todo mi empeño para tratar de ayudar a esa pibita. Les propuse a los padres que la trajeran cuatro veces por semana al hospital. Y la traían. El trabajo que Aurora presentó para ser aceptada como miembro adherente en la Asociación fue sobre el material clínico de esa piba que yo supervisaba con ella. En el jurado estaba Emilio Rodríguez que era de lo mejorcito que había allí. Sin embargo le rechazaron el trabajo porque "eso" no era psicoanálisis. Y no era psicoanálisis porque se había sostenido en el hospital donde, por supuesto, no había cobro de honorarios. Para mayor escándalo, era una nena la que no pagaba, ni siquiera era un adulto.

Y eran cuatro veces por semana, cincuenta minutos.

Entonces, ahí nos dimos cuenta...

Norma Ferrari: Entonces, ¿eran sobre todo cuestiones referidas al dispositivo?

Juan Carlos Volnovich: No solo. También había chicos que, por ejemplo, venían de Misiones –había mucha migración interna en ese momento– chicos que hablaban en guaraní, y acá en la escuela parecían tarados. Y no eran tarados, ni mudos, solo que no hablaban castellano... O venían chicos de Tucumán, que entraban a la sesión chupando caña de azúcar. ¡Que carajo podía decirle yo acerca del sentido que para él tenía estar chupando caña de azúcar!!! ¿Qué sabía yo de eso?

Esto vale para adultos también, pero para un analista de niños, que no solo cuenta con la palabra para acceder al inconsciente, es peor. Los chicos no hablan. Juegan, dibujan. Y a través de esas cosas empecé a ver que había un abismo entre lo que sabía y a lo que me estaba enfrentando.

Michel Sauval: ¿Entonces los problemas eran con la técnica, con el psicoanálisis más como una práctica instituida que con la teoría? Porque el psicoanálisis cuatro veces por semana no es teoría, es la práctica instituida.

Juan Carlos Volnovich: Era parte del rigor de una institución. Pero en el ejemplo que traía, las cuatro veces por semana estaban. No fue considerado psicoanálisis porque se había desarrollado en el hospital y no había cobro de honorarios.

Michel Sauval: ¿Entonces el choque era entre una realidad y las prácticas instituidas?

Juan Carlos Volnovich: Sí. Pero además, eran las limitaciones del instrumento de abordaje, de comprensión. Era sentir que uno estaba interpretando o tratando de entender gente de otra cultura, de otra clase social. Y que el instrumento que uno tenía, no servía para cualquier cultura o para cualquier clase social. Lo que uno tenía era un recurso que podía ser muy bueno para la clase media, aunque también muy ideologizado por la clase media.

Michel Sauval: Pero la noción de inconsciente, ¿no sirve para las clases pobres?

Juan Carlos Volnovich: En aquel momento apareció un trabajo muy significativo, de "Buby" Usandivaras, un psicoanalista católico muy aristocrático analizado de Marie Langer. (Un día le pregunté a Marie Langer cómo fue el análisis con él, y me dijo "era muy católico y había tenido todos los hijos que Dios le dio". Le pregunte "¿Y vos, que hacías?": Ella me respondió: "y... en el número once le di el alta" (risas).

Usandivaras publicó un trabajo —sería bueno volver a encontrarlo— que explicaba cómo la gente pobre, o de otra clase social, tenía un déficit en la capacidad de simbolización. Que desde los criterios de analizabilidad del psicoanálisis no se los podía analizar porque tenían escaso nivel de simbolización. Entonces, contra eso, nosotros sosteníamos que tendrían una diferente manera de simbolizar y que era nuestra la limitación que nos impedía entenderlos. Además, pensé que la teoría del inconsciente que manejábamos en ese momento era la de Melanie Klein.

Michel Sauval: ¿Podríamos entonces poner a cuenta de los problemas estas marcas kleinianas?

Juan Carlos Volnovich: Freudianas, también.

Michel Sauval: Pero el freudismo no llega más tarde entre los postfreudianos?

Juan Carlos Volnovich: Freudianas y kleinianas. Le debo seguramente mucho a Melanie Klein porque ella, a diferencia de los demás analistas, para el psicoanálisis de niños, para la relación con los chicos, es la única que dio un instrumento de acceso, algo con lo cual se puede entender a los que no hablan, a los que juegan o dibujan. En ese sentido, es insustituible.

Pero volviendo a la historia, cuando entré a la Asociación, efectivamente, la hegemonía era kleiniana, pero estaba Fidas Cesio y un grupo de freudianos. Eran minoría, pero eran freudianos a carta cabal. ¡Y había que sostener eso de ser freudianos así!, en un momento en que la presión por ser kleinianos era brutal. Permaneció ese grupo de freudianos desde el inicio de la Asociación, no se dejaron llevar por la presión de la moda kleiniana, y cuando llegó la onda del "retorno a Freud", tampoco se enrolaron en esa, porque ellos nunca se habían apartado de Freud y, por lo tanto, no tenían a dónde retornar.

Michel Sauval: Cuando hablas de la onda del "regreso a Freud", te referís a Lacan, supongo.

Juan Carlos Volnovich: Sí.

El primer contacto que tuve con Lacan fue a través de Bernardo Arensburg, un psicoanalista chileno, que había estado con Etchegoyen en Mendoza, se había ido a Francia, y había cursado los seminarios con Lacan. Pichón me avisó que venía para acá – nadie lo conocía – y que sería muy bueno escucharlo. Estoy hablando del año 66 o 67. Él venía de Francia, totalmente decepcionado con Lacan, y ni quería hablar de eso.

Norma Ferrari: ¿Que era lo que lo había decepcionado?

Juan Carlos Volnovich: No recuerdo qué fue. Hace muchos años, y yo era muy joven. Después volvió a ser lacaniano. Y volvió a emigrar. Esta vez a España.

Michel Sauval: Volviendo entonces al principio: ¿cuál sería la originalidad de ese movimiento de izquierda, digamos, que surge en el psicoanálisis argentino? ¿Qué sería lo novedoso respecto de Reich o incluso del sector de izquierda que siguió habiendo en la IPA, dirigido por Fenichel?

Juan Carlos Volnovich: Yo temo defraudar cuando alguien me dice, bueno, muy prácticamente ¿cual es la producción teórica original que este movimiento dio a luz?

Porque ahí es donde uno siente que no tiene nada para mostrar. No tengo nada para decir.

Michel Sauval: Pero, al menos ideas, aunque no sean conocidas. ¿Cuales serían las ideas principales o los planteos conceptualmente importantes?

Juan Carlos Volnovich: Tengo la impresión que ese es un trabajo que todavía no se ha hecho, que espera: descubrir en la producción, la originalidad de aquello que está disimulado, travestido, etc. Pienso que el psicoanálisis periférico, el psicoanálisis argentino, se representa a sí mismo como una versión diferida y deficiente del psicoanálisis metropolitano. Nos vemos como copia de un original. Solo que ese original del que nos creemos copia, no existe.

Michel Sauval: Una copia original diría Cardozo, el presidente de Brasil

Juan Carlos Volnovich: Vivimos con la idea de la cita, con la obsesión por ser reconocidos y aceptados, en la medida en que repetimos, mal y tarde, lo que se dice en la metrópolis. Y sospecho que debajo del trabajo de disimulo, hay una producción propia. Hay una apropiación del discurso metropolitano y hay una transformación en la traducción del discurso metropolitano, y en los ensamblajes que hemos hecho. Pero también ha habido un trabajo de disimulo, de ocultamiento, de travestismo, para que no se note.

Michel Sauval: Pero ¿para qué? ¿Cuál sería el objetivo de que no se note?

Juan Carlos Volnovich: El objetivo me parece que es, fundamentalmente, ser reconocido por aquellos que nosotros reconocemos como nuestros maestros, o por aquellos que deciden desde los centros de poder qué es psicoanálisis y qué no lo es. Eso ha sido muy fuerte. La amenaza de quien decide –primero Freud, después la Asociación Internacional– qué es psicoanálisis, y qué está por fuera del plato. Hasta que el mismo centro de poder se fragmentó en la metrópolis, eso pesó mucho. La necesidad del reconocimiento. Eso está muy presente en los orígenes. Hay trabajos que hemos hecho, sobre esta cuestión del reconocimiento.

Ahora, volviendo a la originalidad, creo que pasa por la reflexión del psicoanálisis respecto a la realidad social y política. Me parece que ese es el aporte singular. Desde ya, Plataforma significó una divisoria de aguas entre dos psicoanálisis: un psicoanálisis que quedó a favor del establishment y un psicoanálisis que empezó a jugar por el lado de los movimientos sociales, los movimientos de liberación nacional, guerrilleros, etc.

Ya habíamos pasado por la época del Lanús, donde atendíamos gente pobre. Ahora, empezábamos a ser solicitados por clandestinos, por "subversivos".

Tomemos un ejemplo. Una compañera mía que estaba en análisis didáctico con Madelaine Baranger, -una didacta tradicional pero también de izquierda, que fue "maqui" en Francia durante la guerra- que estaba formándose como psicoanalista, tenía una hija, estaba separándose de su pareja, y un día llevó a sesión su intención de empezar a militar en un grupo político de izquierda. Entonces la analista le interpretó "¿no tiene usted bastantes problemas, ya, como para además agregar uno nuevo?".

Hay que reconocer que incorporarse a la militancia en un partido de izquierda, en tiempos de la represión, era un lío.

Entonces frente a este tipo de cosas se evidencia que detrás de una supuesta neutralidad del psicoanalista, había una inductación ideológica muy fuerte. Nadie era neutral. Nadie estaba exento de aportar a algún tipo de ideología. Y eso fue lo primero que empezamos a plantear. Piensen que el kleinismo, como corriente dominante, en ese momento, está muy ligado a una referencia positivista lógica, que supone la neutralidad valorativa del científico. Entonces, lo primero que empezamos a plantear es que esa tal neutralidad valorativa no existía, y que con el análisis de la contratransferencia, al estilo kleiniano, no se resolvía la cuestión.

Michel Sauval: Eso implicaría plantear que la lucha de clases llega al consultorio

Juan Carlos Volnovich: Tal cual.

Y eso está muy claro en un trabajo que por entonces publicó Gilou García Reinoso. "Violencia y agresión en el proceso analítico", donde aborda una sesión de terapia de grupo -eso ya era un escándalo también porque, para la Asociación, la terapia de grupo tampoco era psicoanálisis- en la que uno de los integrantes del grupo trae un sueño. Y el relato del sueño -a partir del cual se arma todo ese trabajo- se basaba en el cadáver de Aramburu entraba por la ventana. No recuerdo si el cadáver, o el propio Aramburu. A partir de ahí -yo lo sintetizo de una manera muy banal- Gilou comienza analizar cómo la realidad se mete en el propio análisis. Y que algo hay que hacer con esa realidad.

De hecho, los criterios de analizabilidad y de salud mental, explícitos o implícitos, que hasta ese momento estaban vigentes, empiezan a cambiar. Por ejemplo, hasta ese momento, un candidato que estaba en análisis didáctico, para ser dado de alta - esto es, para poder acceder a la condición de miembro adherente y seguir ascendiendo - tenía que reunir tres condiciones: tener éxito profesional, tener buenas relaciones sexuales, y tener buenas relaciones afectivas.

Michel Sauval: Tener un carácter genital.

Juan Carlos Volnovich: Entonces, si uno tenía un buen desempeño profesional y tenía buenas relaciones sexuales, y además tenía buenas relaciones con sus amigos, uno estaba en condiciones de ser dado de alta. Era el criterio de salud mental.

En aquel momento empezamos a ver que eso no alcanzaba: que hacía falta también cierta sensibilidad social respecto de las injusticias que se cometían por fuera del ambiente por donde uno circulaba. Y eso fue en su oportunidad muy escandaloso. Hernan Kesselman presentó un trabajo en APA, afirmando que no alcanzaban los tres criterios anteriores para ser considerado sano.

Ni que hablar de los prejuicios patriarcales que estaban influyendo en la teoría y, por lo tanto, en toda la organización institucional. Por ejemplo. Yo hice los seminarios en la APA. Éramos diez candidatos. Habría seis varones y cuatro mujeres. Pero de los diez, tres íbamos en la punta y nos matábamos rivalizando y compitiendo para ver quién era el mejor. Teníamos diez en todo. Y estábamos los tres empatados en la punta. Uno se analizaba con Marie Langer. Yo supervisaba con Marie Langer y me analizaba con Diego García Reinoso, y la tercera se analizaba con Rolla, creo. Por aquel entonces, cuando uno terminaba los seminarios era "egresado" del Instituto. Y, si tu analista didáctico te firmaba el alta -uno podía seguir en análisis, pero el analista didacta decidía que estabas en condiciones- podías presentar un trabajo para ser incorporado como miembro adherente de la Asociación.

Ahora no existe esa dificultad, pero en aquella época era muy difícil ser aceptado como candidato. Era muy difícil iniciar la carrera.

¿Y que pasó?

Pasó que terminamos los seminarios, los analistas didácticos nos firmaron el alta a los dos varones, pero a la mujer no. ¿Por qué? Porque tenía orgasmos clitorideanos y, lo que es peor, se lo contaba al analista (risas).

Y en esa época, sostenían el criterio de las etapas de evolución de la libido. Entonces, ella, estaba fijada a la etapa fálica y se negaba a arribar a la etapa genital, a la madurez. Y eso era razón suficiente para retrasar la carrera de una candidata a psicoanalista por una cuestión tan íntima como contar en su análisis que tenía orgasmos clitorideanos.

Al poco tiempo mi amigo y yo nos fuimos de la APA, y ella se quedó. No volvimos a vernos por un tiempo. Pero un día me la encuentro en la calle. Éramos como hermanos, porque en los seminarios se forjan, como en las trincheras, relaciones muy íntimas. Entonces me dijo: "felicítame, ya soy miembro adherente".

"Uy, que bien – le digo – ¡llegaste a tener orgasmos vaginales!". Y me dice "No, le mentí".

Entonces, fíjense, cómo los prejuicios sexuales de este tipo, eran dominantes, en el lugar considerado más "progre" de esta sociedad y esta cultura: la Asociación Psicoanalítica.

Ahora parece todo entre gracioso y ridículo. Pero en aquél entonces eran temas que se consideraban muy novedosos.

Por otra parte, además, nos arrastró la Historia. Vino el desafío de las grandes movilizaciones de masas y de los movimientos revolucionarios. Surgían preguntas: ¿cuál era la función de los psicoanalistas con respecto a los militantes clandestinos en análisis? ¿Uno podía continuar el análisis, o no? ¿En el análisis la regla fundamental se cumplía, o no? Y eso era muy difícil

Al principio nos creímos intelectuales muy importantes, muy respetados. Cuando empiezan los movimientos revolucionarios FAR, Montoneros, FAP, etc., nosotros, muy heroicos, dijimos "estamos con Uds.", y nos miraron como diciendo "¿y ustedes, quienes son?".

Lo primero que nos dijeron fue "si están de acuerdo con la revolución ayuden a hacerla incorporándose como guerrilleros". O los del PO, que te enviaban a las fábricas y uno tenía que dejar todo y proletarizarse. Como la revolución estaba ahí, y faltaba tan poquito...

Yo, personalmente, me relacioné con Montoneros -en realidad, con las FAR que estaban más próximas a Cuba- pero luego las FAR se integraron a Montoneros. Y la gente de Montoneros me premió con su confianza... Y me llenaron de pacientes. Pacientes que eran clandestinos. Con lo cual, era otro disparate porque con que un cana se parara en la puerta de mi consultorio ya podían armar una lista.

Me pasó una cosa que me dejó aterrado y fue lo siguiente. Venía un paciente y me decía "hoy voy a participar en un operativo donde yo tengo que hacer esto". Como estaba compartimentado, solo sabía una parte. Venía otro y me contaba que tenía que participar en un operativo y me contaba otra parte.

Michel Sauval: Al terminar el día sabías cual era el operativo (risas)

Juan Carlos Volnovich: Exactamente. Un día me di cuenta que se me armaba el operativo completo, con todas las partes que ellos no sabían y yo sí, que si en ese momento yo caía, me torturaban y me hacían "cantar " – porque ¿quién garantiza que no iba a hablar? – podía describir el operativo completo.

Ese tópico sobre la confidencialidad y sobre la regla fundamental del psicoanálisis es muy complejo. ¿Qué le pide un psicoanalista a su paciente?: Que todo lo que asocie o le pase por la cabeza se lo tiene que decir. Pero hay algunas cosas que son muy complicadas y problemáticas con pacientes clandestinos en un régimen de terror.

Y ahí empezamos a inventar.

Porque, si uno acepta que haya cosas que no se cuenten, ya se sabe que eso no es psicoanálisis y que todo un país se puede asilar en una embajada.

Supongamos que Firmenich estaba clandestino y un paciente, que simpatizaba, acepta guardarlo en su casa. Va y le dice a su analista: "¿a que no sabe a quién tengo guardado en mi casa? No se lo puedo decir porque es secreto de la organización" y otra serie de racionalizaciones por las cuales no se podía dejar de hablar de eso y no se podía hablar de eso (ni con el analista). Entonces, por ejemplo, Mími le interpretaba la resistencia. Si no lo decía era por resistencia. Finalmente cuando la persona decidía decirlo "¿sabe a quien tengo guardado en mi casa?". "!!!No me lo diga!!!" (risas)

Era muy complicado

A mí me pasó cuando empecé a atender chicos, hijos de militantes clandestinos que tenían muchos síntomas. Entre otras cosas, los síntomas venían por la militancia de los padres, porque andaban como bola sin manija, en situaciones muy complejas, y los pibes empezaban a hacer síntomas. Atendía en la plaza. Venía gente que no conocía, que me consultaba por un chiquito que estaba jugando por ahí, y después me encontraba con el pibe. Todo eso, son cuestiones que para un psicoanalista convencional, como estábamos formados, eran nuevas.

Michel Sauval: Si nos acercamos más al presente, gran parte de esas barreras de encuadres, de costumbres, de prejuicios, etc., han quedado perimidas o relativizadas. En parte, por los debates conceptuales que ha implicado la enseñanza de Lacan. En parte, también, porque así ha evolucionado lo social, en general.

La ambicionada revolución sexual que pregonaba Reich, en cierto modo se ha realizado, aunque sin las consecuencias liberadoras que él esperaba para la humanidad. Lo que antes eran "perversiones" hoy son prácticas cotidianas y regulares.

En suma, ya no están las durezas del instrumento. Se ha aceptado que el instrumento puede ser flexible. Ya no hay tampoco una situación política marcada por una confrontación de aparatos militares: los balances políticos, en general, han llevado a desistir de la estrategia foquista.

¿Cuales serían los desafíos actuales para el psicoanálisis?

Si el desafío antes era salirse del esquema del encuadre rígido y del alcance acotado a la clase media, ¿cual es el desafío para ahora?

Juan Carlos Volnovich: La exigencia histórica del psicoanálisis es contribuir a la captura simbólica del trauma social. Si el psicoanálisis tiene alguna misión histórica es la de contribuir a aportar sentido para ayudar en algo a la captura simbólica del trauma social.

Para eso tenemos que ver dos o tres cosas.

Una es la importancia de la historia.

Hubo un periodo histórico muy dominado por la IPA que hacía de la tecnocracia lo esencial. Incluso ahora, en la IPA uno puede ser kleiniano, lacaniano, freudiano, o lo que cada uno quiera -en la IPA son muy amplios- pero el punto en el que no transigen es en el de las cuatro veces por semana, cincuenta minutos para el análisis didáctico.

Esa posición hegemónica dejó lugar, a una posición dominada por el lacanismo, donde la técnica no importa -puede ser una vez por semana, pueden ser diez minutos o dos horas, puede ser caminando o en el diván, etc- lo importante es la adhesión incondicional a la doctrina.

Tenemos las instituciones de la IPA, que son muy tecnocráticas, y las instituciones lacanianas, que son muy dogmáticas. En unas se permiten todas las teorías pero no transigen con la técnica, y en otras se permiten todas las técnicas pero no se transige con la teoría.

Hubo un momento en que había una voz canónica en el centro, que eran Freud y la IPA.

Pero ahora todo eso se fragmentó. Entonces, ahora hay infinidad de grupos que responden a un fragmento, y no hay quien decida cual es el mejor y cual es el peor. Hay una fragmentación del discurso central y también de los grupos que responden a cada maestro.

Corto acá. Voy a una historia personal, y luego retomamos.

Una de las cosas más divertidas que me pasó en la vida fue hace unos años, cuando me visitó un grupo de psicoanalistas de Rosario que tenían una institución lacaniana. Uds. saben que el psicoanálisis en Rosario es muy lacaniano y que los grupos ahí se lo tomaron muy en serio. En la periferia se suelen tomar las cosas demasiado en serio, se sobreactúan.

Entonces un grupo lacaniano muy estricto, para decirlo de alguna manera, me pidió una entrevista, querían conversar conmigo. Les dije que sí, pero me extrañó mucho, porque si hay algo que no pueden suponer es que sea lacaniano. Si bien no estoy contra Lacan....

Michel Sauval: Depende de qué textos tuyos leamos.

Juan Carlos Volnovich: Critico muchas cosas de Lacan, pero siempre reconozco que no he tenido tiempo para leerlo más y que ese es un déficit que acarreo. Bueno, este grupo me vino a ver con un planteo absolutamente desopilante, que es el siguiente.

"Estamos en una crisis muy grande porque nos damos cuenta que las instituciones se están vaciando, nuestros consultorios psicoanalíticos se están vaciando. Y estamos seguros que eso no solo tiene que ver con la crisis económica. Queremos ver como nos puede ayudar, porque venimos siguiendo su trayectoria. Ud. empezó como psicoanalista en la década del sesenta, y fue muy exitoso. Se fue de la Asociación Psicoanalítica y fue muy exitoso. Después se fue a vivir a Cuba, donde no había psicoanálisis, y le fue muy bien con el psicoanálisis. Después volvió acá, en la época de la teoría de los dos demonios, Ud. era uno de los demonios, y le fue muy bien de nuevo. Por lo cual, sospechamos que Ud. tiene la clave de cómo se hace para sostener el psicoanálisis en contextos muy hostiles. Y lo más probable es que Ud. no sepa como lo hace... Queremos que venga a Rosario, queremos tener sesiones prolongadas con usted, queremos psicoanalizarlo"

Michel Sauval: O sea que este reportaje no es la primera vez (risas)

Juan Carlos Volnovich: No, solo que ahí tenían una finalidad muy específica

Michel Sauval: ¿Y cómo sabes cual es nuestra finalidad? (risas)

Guillermo Pietra: Nos está descubriendo (risas)

Juan Carlos Volnovich: "Queremos que Ud. nos cuente y nos de la posibilidad de que seamos nosotros los que saquemos las conclusiones, para entender eso que Ud. no sabe que sabe".

Fue muy interesante. En resumen lo que apareció fue lo siguiente: la posibilidad de sostener la transferencia tiene que ver con la propia experiencia transferencial, con la propia transferencia con el psicoanálisis, con la propia experiencia del inconsciente. Que si uno no ha tenido una experiencia psicoanalítica, de algo del inconsciente, de eso que te conmueve, que es fugaz como un rayo, pero que te hace sentir descolocado, si uno no tiene una transferencia con el psicoanálisis que trascienda lo académico, lo intelectual, el puro conocimiento, es muy difícil que pueda sostener la transferencia de un paciente.

Y esa gente era muy sabia, sabía mucho psicoanálisis, mucho Lacan, pero también por las contingencias económicas, tenía muy malos análisis. Cuando tenían dinero iban al analista y, cuando no tenían, interrumpían. Y como la técnica no importa demasiado..., ahí es donde agradezco la obligación que tuve de analizarme cuatro veces por semana. Me pareció un horror en su momento y contra eso putí durante

largos años pero ahora, lo valoro. Y, mucho. Tuve la enorme suerte de tener un buen analista, porque si te toca ir cuatro veces por semana a lo de un mal analista, es fatal. Pero esa exigencia y esa obligación me permitió, además del cumplimiento burocrático –obviamente estoy en contra de eso– una vivencia de análisis, una experiencia del inconsciente que, me parece, las nuevas generaciones carecen porque se analizan poco y mal. Muy poco y muy mal. Y si uno no se analiza no puede analizar, por más que tenga mucho grupo de estudio.

Yo fui, (me da un poco de pudor decirlo porque me siento Mirtha Legrand), muy precoz. Tenía veintidós años cuando me metí en el psicoanálisis. Al poco tiempo entré al servicio del Lanús. Llegué allí, y si bien había hegemonía psicoanalítica, había muchos que no eran psicoanalistas. Uno de ellos era Carli Slutsky, que después se fue a Estados Unidos y se convirtió en un terapeuta sistémico muy importante. En esa época, él estaba ahí. Y no me puedo olvidar esa entrada mía al servicio del Lanús, porque Carli me puso la mano en el hombro y me dijo "Mirá pibe, no te dediques al psicoanálisis, porque el psicoanálisis ya está obsoleto. El psicoanálisis tuvo un auge muy grande pero ya está en decadencia, está desapareciendo. No te enganches en esta"

Desde ese momento hasta ahora, ¡la cantidad de veces que me he encontrado con gente que me dice que el psicoanálisis ya fue....!

Y tengo la impresión que el psicoanálisis es la teoría más rigurosa y sofisticada sobre la constitución subjetiva, que es de una riqueza enorme, que tiene una potencialidad inmensa que va, -seguramente, en función de las determinantes históricas y políticas-, cambiando y reciclándose. A lo mejor no va a seguir solo desarrollándose con la tradicional consulta privada psicoanalítica, pero el núcleo del psicoanálisis, como teoría capaz de explicar la constitución subjetiva, no va a desaparecer. Será apropiado por otros, reciclado de otra manera pero no va a desaparecer.

En Buenos Aires existe lo que Robert Castell llama "inteligencia psicoanalítica de masas": una apropiación masiva que circula en el lenguaje coloquial, en los medios de comunicación. Por cualquier cosa que pasa en la realidad se recurre a un psicoanalista para que opine. A mí me parece que el psicoanálisis tiene un enorme potencial, que no queda reducido a la clínica. Creo que tiene una enorme potencialidad de investigación, de indagación, de pensamiento. Es fundamental para aportar el sentido que contribuye a la captura del trauma histórico y del trauma individual. Por ejemplo, en este momento, la posibilidad de reflexionar acerca de la consigna "que se vayan todos". Me parece que es una consigna polisémica, y que los psicoanalistas tenemos la obligación de trabajar esa consigna.

Son momentos muy importantes.

Yo me moría de envidia cuando Noe Jitrik me contaba que estuvo en Francia en mayo del 68. ¡Lo que yo hubiera dado por poder ser protagonista de un momento histórico como ese! Y, de golpe, me doy cuenta que este momento en Argentina, es un momento privilegiado semejante a aquél. Tenemos una masa crítica de psicoanalistas, de pensadores, de gente con la que uno puede estar más o menos de acuerdo, y son temas que deben elaborarse en conjunto.

Los organismos de derechos humanos, apenas comenzó la democracia, formaron equipos donde aportamos todos: estaban Guillermo Macci, está Gilou García Reinoso, Fernando Ulloa, analistas de diferentes orientaciones, incluido lacanianos y todos colaboraron con los organismos para pensar sobre los efectos de la represión, en la subjetividad y en la producción teórica. Cosa que los franceses no hicieron ni cuarenta años después: toda la producción teórica francesa – que nosotros consumimos – se hizo cuando Francia cometía uno de los genocidios más terribles, en Argelia, y nadie se preguntó cual fue el impacto de ese genocidio en la producción teórica.

Acá se empezó a pensar en el preciso momento en que estaba pasando. Mal, bien, balbuceando, como se podía, pero el efecto del terrorismo de estado en las víctimas directas e indirectas, y en la producción teórica, nosotros lo abordamos *in situ*. Entonces, la impresión que tengo es que éste es un momento muy interesante si aceptamos el desafío que nos impone la ferocidad de esta crisis política, económica y social. Si los psicoanalistas acompañamos la miseria económica con un pensamiento miserable, estamos fritos. Tengo la impresión de que nos ha llegado la oportunidad para transformar el revés en victoria y aprovechar todo lo que tenemos acumulado de experiencia y producción para pensar esta situación traumática, que sin duda no es la primera: es la reiteración de otros episodios traumáticos.

Tomemos la cuestión de los piqueteros. Empiezo a pensar en esta consigna "que se vayan todos". Desde el punto de vista empírico, es imposible.

Michel Sauval: ¿Porque es imposible?

Juan Carlos Volnovich: Que se vayan todos es...

Michel Sauval: Simplemente hay que definir "todos".

Juan Carlos Volnovich: Claro, que se vayan todos los políticos corruptos, que se vaya todo el sistema neoliberal. Cuando me dicen que es imposible, me surge la consigna de la gente de mayo del 68 que decía "seamos realistas, pidamos lo imposible".

¡Pidamos lo imposible!

Me acordé de otra consigna "imposible". Cuando las Madres de Plaza de Mayo dicen "Aparición con vida", y nosotros sabemos que están muertos. Es imposible que aparezcan con vida. Sin embargo, pidieron, pidieron, y... surgieron los piqueteros. Los piqueteros son, en cierto sentido, la re aparición con vida de los desaparecidos. Se trata de algo que no estaba, aunque tiene sus antecedentes. Aparecen en la escena política con una fuerza y una intensidad... Y, entonces, podemos decir que las Madres de Plaza de Mayo tenían razón, fueron realistas, pidieron lo imposible, y lo lograron.

En fin, que reflexionar sobre este tipo de cosas es tarea de psicoanalistas y son estas, experiencias a través de las cuales se contribuye a la captura del hecho traumático. Es lo que intentaba explicar por estos desvíos.

Michel Sauval: Hay una superposición en juego. ¿Cómo se articula el trauma social con el trauma particular? ¿No estamos disolviendo uno en otro? ¿No estamos disolviendo la noción de trauma en psicoanálisis, disolviendo lo que es lo particular del psicoanálisis en un psicoanálisis de masas? O aún más, ¿no estaremos pretendiendo sustituir los discursos sobre lo político con teoría psicoanalítica, es decir, haciendo del psicoanálisis una teoría política?

Juan Carlos Volnovich: Evidentemente, el primer riesgo que aparece es hacer un sociologismo o un psicologismo. Es decir, trasladar, invadir una disciplina con instrumentos de otra disciplina diferente.

Michel Sauval: Es el mismo borde sobre el que Reich y tantos otros se han roto los dientes.

Juan Carlos Volnovich: Esto lo planteé en un trabajo sobre el caso de un chico donde se inscribía el síntoma social en el síntoma individual: Tomás, un pibe con una sintomatología muy tremenda, en el servicio de psicopatología del Hospital de Niños. Era un pibe que se hacía echar a patadas de todos lados. No había escuela que lo aguantara, no había psicólogo que lo sostuviera. Yo supervisaba ese caso, y no sabíamos que hacer, porque el pibe se escapaba o se hacía echar. Empezamos a trabajar los pasos intermedios: cómo el síntoma social de exclusión era actuado por el pibe en el síntoma individual. Es muy largo para explicarlo, pero he planteado casos clínicos en los que se puede leer –aunque no se puede generalizar–, el síntoma social en el síntoma individual.

Otro caso, Andrés, hijo de padres desaparecidos, que estuvo en el exilio. Volvió del exilio justo cuando yo volví del mío. Tenía varios síntomas, uno de ellos era una sordera, le supuraba el oído, etc. Intento ahí dilucidar la manera singular en que el síntoma social se inscribe en la historia individual.

Michel Sauval: Bueno, eso es algo bastante propio del psicoanálisis con niños. En el análisis con niños, tiene mucho peso todo el contexto familiar y social.

Juan Carlos Volnovich: Es posible.

Michel Sauval: Las cosas no funcionan exactamente igual a partir de un fantasma constituido, en un adulto.

Juan Carlos Volnovich: Yo tengo como permanente interrogante esto del modo singular de inscripción de la realidad social. Tengo la impresión que, en mi estilo de pensamiento, no puedo separar esas dos cosas. Por ejemplo, cuando un tipo viene y me dice tengo tantos años, yo ya pienso, este nació cuando la Libertadora, quiere decir que a los cinco años, cuando entro a la escuela estaba Frondizi, y le tocó la pubertad con Onganía, etc. Es algo que se me arma automáticamente. Se me arma la historia social en la cual esa persona vivió. Creo que eso es parte de una especie de práctica.

Hasta hace poco, cuando vivíamos en la ficción de que estábamos en el primer mundo, era muy evidente que el motivo de consulta de personas que tenían dificultades laborales era trabajado como responsabilidad de su propia neurosis, es decir, que cosas hacía o no hacía para conseguir trabajo, o que cosas hacía mal para perderlo.

Hoy en día uno no tiene porqué ignorar esto o no analizarlo, pero sería muy injusto adjudicarle a la estructura neurótica la dificultad para conseguir trabajo. O, por ejemplo, en esa época que les comentaba, en que atendía gente que estaba en la clandestinidad, la sanción era "impulsos suicidas". Es decir, el compromiso revolucionario era interpretado como una intención suicida.

Michel Sauval: No alcanzo a ver cómo la llegada de la lucha de clases al psicoanálisis puede adquirir un estatuto teórico. Me pregunto si no forma parte de los azares, casualidades y circunstancias de que hay gente que es de izquierda y gente que es de derecha, hay psicoanalistas de izquierda y psicoanalistas de derecha. Es decir, algunos tienen sus juicios políticos orientados para un lado, y otros para otro lado. Y quizás el punto sigue siendo cuanto está analizado cada uno para ver que hace con sus prejuicios. Pero de todos modos, esos juicios políticos no dejarán de formar parte de la particularidad de cada análisis, porque la particularidad de un análisis no está dada solo por la particularidad del analizante, sino también del encuentro con un analista. Por lo tanto cabría preguntarse si no se podría ubicar este problema al nivel de esta contingencia del encuentro de cada analizante con su analista. Insisto, no alcanzo a ver que producción habría, "por izquierda", en el psicoanálisis, mas allá de la subversión que genere al nivel mas bien de las instituciones analíticas, es decir, de reglas, de dogmatismos, de encuadres, de autoridades, etc.

Juan Carlos Volnovich: A mí me gustaría poder sacar de la manga un listado de aportes singulares que los psicoanalistas de izquierda hayan introducido como novedad en la teoría psicoanalítica. Me parece que no es que no lo haya, sino que eso está por descubrirse, que hay muchas cosas que están como enmascaradas.

Hay dos grandes sistemas de dominio: uno es el capitalismo. El otro es el patriarcado.

Se puede pensar la posición del psicoanálisis en relación a cada uno de ellos. El patriarcado es mucho más esencial. El capitalismo es mas reciente. El patriarcado, en cambio, ha atravesado todas las culturas, toda la historia de la humanidad. Me parece fundamental, en un sistema de dominio, ver cual es la producción teórica psicoanalítica que refuerza, o que, por el contrario, critica ciertos estereotipos que tienen que ver con la propiedad privada, el capitalismo, y el patriarcado.

Y ahí si creo que hay mucho por hacer.

Por ejemplo, tenemos que revisar toda la producción psicoanalítica basada en la primacía de un significante, ¿qué es el significante fálico, qué es la ley del padre? Pienso que esto responde a cómo la teoría está organizada y queda tributaria de un sistema patriarcal.

El siglo XX estuvo marcado por el enfrentamiento entre dos sistemas sociales: capitalismo y comunismo.

¿Y de que manera se dirimió? Uno de ellos implosionó, y el capitalismo se globalizó.

Cuando parecía que estaba todo terminado porque el capitalismo englobaba todo, empezó a darse, por el lugar menos pensado, un movimiento que tiende a conmovir las bases de otro sistema de dominio – el patriarcado - que es el Movimiento Mundial de Mujeres. Y donde ya no, "proletarios del mundo uníos", sino mujeres del mundo, uníos. Y empezaron a generar un Movimiento que, por primera vez, intenta cambiar las relaciones entre hombres y mujeres en el mundo. Este Movimiento Mundial de Mujeres, que

recomienza en la década del 50, es un movimiento que incluye infinidad de opciones, pero, lo que es más importante, empieza a conmover al patriarcado. Por lo tanto, se plantea como un desafío muy grande para el psicoanálisis.

Los psicoanalistas tenemos que empezar a ver como podemos sostener lo que venimos diciendo hasta ahora, en función de todo el aporte de las teorías feministas, tanto las de género como las de la diferencia sexual simbólica. Y ahí sí hay un punto difícil, porque todas las teorías feministas contemporáneas rechazan la idea de un significante único. Están más ligadas a una concepción posmoderna, fragmentaria, del sujeto. Y eso sí que son puntos de choque importante con el psicoanálisis, con consecuencias en la teoría y en la clínica. Los escotomas con los que los psicoanalistas que no tienen idea de las teorías feministas analizan a los hombres y mujeres, se parecen mucho a esto que te contaba de la analista a la que no daban de alta porque no tenía orgasmos vaginales. Hay toda una serie de prejuicios teóricos – y no solo ideológicos – que impiden entender lo que le pasa, hoy en día, a un hombre o una mujer.

Yo no tengo una respuesta para decir cual es la respuesta del psicoanálisis frente a la lucha de clases, ni tampoco cual es la respuesta del psicoanálisis frente al patriarcado. Sí, tengo algunas ideas sobre la historia de las mujeres en el psicoanálisis, cuales fueron los aportes de las mujeres en el psicoanálisis. Trabajé mucho la historia de Sabina Spielrein.

Norma Ferrari: He visto que interviene en ámbitos donde trabajan las cuestiones de género. ¿Le ha servido para pensar esas cosas?

Juan Carlos Volnovich: Para mí, el mayor desafío que ha soportado el psicoanálisis en las últimas décadas, es el que proviene de las teorías feministas. En el mundo anglosajón, las teorías feministas están muy dominadas por la idea de género y, en Francia, por la diferencia sexual simbólica, con Luce Irigaray, Helene Cixius, Julia Kristeva y otras. Últimamente, con influencias de Deleuze y Guatari.

Michel Sauval: ¿Podrías diferenciar a qué llaman teorías de género y a qué llaman teorías de diferencia sexual?

Juan Carlos Volnovich: Las teorías de género tienen su nacimiento en Estados Unidos, en la endocrinología pediátrica. La primera vez que se habló de género fue en los años 50, y fue en un grupo de pediatras endocrinólogos que recibían chicos que nacían hermafroditas, es decir, con genitales indefinidos. Tenían malformaciones congénitas por las cuales sus órganos sexuales no estaban diferenciados

Entonces, ¿qué descubrieron?

Descubrieron que esos chicos con genitales indiferenciados, cuando eran criados como varones, salían varones, y cuando eran criados como nenas, terminaban siendo nenas. Es decir, terminaban con posiciones sexuadas, sin que los genitales decidieran de entrada. Entonces dedujeron que quizás no dependía tanto de la anatomía como de la crianza.

Son muy simples los yanquis (risas).

Y a partir de ahí empezaron a afirmar que no es lo mismo el sexo que el género, y que este último tiene que ver con la influencia de toda la imaginaria instituida en lo social sobre el cuerpo. Y que eso hace que pueda haber varones afeminados que son heterosexuales y varones afeminados que son homosexuales, varones muy masculinos que son heterosexuales, pero también varones muy masculinos que son homosexuales. Y lo mismo con las mujeres.

Y la teoría de género pasó de la endocrinología pediátrica a la sociología. Y últimamente fue tomada por el psicoanálisis. Es decir, no es una sola teoría, sino muchas, con un carácter más bien transdisciplinario.

Las francesas, por su lado, no quieren saber nada con esto. Lo acusan de sociologismo.

Michel Sauval: Y además, porque es yanqui

Juan Carlos Volnovich: Sí. Y lo mismo los yanquis con los franceses.

Pero los franceses trabajan más con la diferencia sexual.

A pesar de que trabajo en las cuestiones de género, estoy mucho más próximo a las posiciones francesas. Me pasa que me apasiono por un autor. Y ahora me entusiasma mucho **Rosi Braidotti**. Hay un libro que sacó Paidós que se llama "Sujetos nómades" que, para mi gusto, es excelente.

Y creo que todos los psicoanálisis tienen la posibilidad de refrescarse repensando la cantidad de prejuicios que sostienen sobre las relaciones entre varones y mujeres, independientemente de la teoría que cada uno siga.

Michel Sauval: En ese sentido, ¿te parece que podría tener importancia Foucault para el psicoanálisis?

Porque en muchas teorías, no se si feministas, pero sí en las gay y lesbianas, es una referencia conceptual.

Juan Carlos Volnovich: Foucault es fantástico. La tesis de doctorado que está haciendo Ana Fernández, que es psicoanalista y feminista, es sobre Foucault. Y su director de tesis es Tomas Abraham. El pensamiento francés, hasta hace poco, estaba muy influido por el psicoanálisis. Todos los grandes pensadores han recibido una gran influencia del psicoanálisis. En cambio, de Derrida en adelante, los pensadores franceses no quieren saber nada del psicoanálisis. No saben, ni quieren saber. Es muy impresionante ver como, hasta Derrida, no hay pensamiento crítico que no tome al psicoanálisis como referente y, después de Derrida, nada.

Michel Sauval: Aprovecho entonces para tomar esto que comentabas de la cercanía que atribuías a las teorías feministas con el posmodernismo para relacionar esto con lo de la resignificación del trauma social

Por un lado, a diferencia de los planteos de Foucault, que siempre estuvieron ligados a una práctica militante - y los movimientos de gays y lesbianas que lo han tomado como referencia, son movimientos bastante radicalizados y militantes, sobre todo aquellos que rescatan la noción de resistencia en Foucault - los planteos de Derrida - y los movimientos que los toman - tienen una gran distancia con la práctica, y prefieren quedarse en el nivel de la interpretación.

Por otro lado, una de las características de la modernidad es que todo es absorbible. No hay happening posible. Todo se asimila. Para lo cual, hace falta un ejercicio permanente de interpretación, esto es, la primacía cultural o política de los medios de comunicación, y una práctica discursiva extremadamente fragmentaria, interpretativa, y deslizante. No hay nada que no se muestre o sobre lo que no se hable. Las cosas más horripilantes o chocantes, en poco tiempo, con tanta gente haciendo blablabla alrededor, mostrándolo tantas veces por televisión, pierden cualquier capacidad de impacto.

La pregunta sería: ¿no es funcional a esta situación la pretensión de un discurso sin significante predominante? ¿Cómo se entiende la resignificación del trauma social?

Juan Carlos Volnovich: Es cierto que el sistema ha dado sobradas muestras de su capacidad para capturar todo tipo de estímulo que tienda a cambiar algo. Cuando digo que el patriarcado está cuestionado, no hay que hacerse muchas ilusiones, porque los recursos que tiene el patriarcado para dar una salida gatopardista, son enormes. Pero, en ese sentido, es muy interesante el aporte de Lourau y sus referencias a lo instituido y lo instituyente. Lo establecido tiene a reproducirse y capturarlo todo.

(interrupción entre una reunión y otra)

Michel Sauval: ¿Porque fuiste a Cuba? Digo, ¿porque como país de exilio elegiste Cuba?

Juan Carlos Volnovich: Fui a Cuba porque Cuba era y es el único país socialista de América, porque allí habían hecho la Revolución que yo quería hacer en mi patria. Además, no fue esa la primera vez que iba a Cuba. Ya antes había estado allí en varias oportunidades.

Pero esto necesita un prologo. Yo era un pibe, clase media, muy caído del catre. Yo soy pampeano. Nací en un pueblito de La Pampa, un pueblito muy chiquito, de 2000 habitantes, -cerca de Río Negro muy lejos de todo-, donde había escuela primaria solamente. Es una manera grandilocuente de aludir a la escuela de Bernasconi (así se llamaba el pueblo en que nació) porque, en realidad, la escuela tenía únicamente dos grados. Como solo había dos maestras una se ocupaba de los chicos de primero a tercero, y la otra de los chicos de cuarto a sexto.

Entonces, las familias "bien" del pueblo, cuando sus hijos terminaban la primaria, tenían que elegir: o mandaban a los chicos solos a alguna ciudad para que sigan la secundaria, o se trasladaba toda la familia, para acompañar a los pibes cuando seguían estudiando. Este segundo fue el caso de mis padres: cuando terminé la primaria mis padres, que eran de Buenos Aires y se habían ido a ese pueblito, decidieron volver a Buenos Aires. Así fue como pasé de Bernasconi, a una secundaria en Buenos Aires.

No se como explicarles lo que es el complejo de pajuero.

Y cada tanto lo vuelvo a tener (risas)

Fui al **Idische Schule**, ahí en el Abasto. Éramos cuarenta y tres chicos en el aula: cuarenta, judíos y tres, que no eran judíos. Vuelvo asombradísimo a mi casa y se lo cuento a mi abuelo. Y este me contesta: "¿y porque los dejaron entrar a esos tres?" (risas)

Yo estaba afuera de todo. Y, entre otras cosas, de la política. Yo no entendía nada de política. Y siempre me mantuve muy neutral. Y seguí siendo tan neutral que jamás, ni por una semana, ni por un día, me afilié a la Federación Juvenil Comunista. Les propongo que hagan una encuesta entre gente de mi generación a ver si encuentran alguno que no se haya afiliado por algún tiempo a la "Fede".

Yo puedo decir con orgullo que en mi caso no, de tan neutral que era.

En el 59, cuando triunfa la revolución cubana, aunque no sabía nada de política, como no era un tarado, cuando leí en el diario que una revolución había triunfado a noventa millas de los Estados Unidos, lo primero que pensé fue "los van a hacer mierda", y seguí totalmente neutral. Cuando la invasión a Playa Girón, salía de una clase en la Facultad de Medicina, lo vi en el diario y pensé: "los van a hacer mierda". Cuando tres días después los cubanos triunfan, y toman presos a los mercenarios, creo que ese fue el momento para mí, así como ahora se dice "otro mundo es posible", ese fue el momento donde Cuba me dijo algo, me dio la convicción de que otro mundo era posible.

Y empecé a seguir lo que pasaba en Cuba.

Era una época impresionante. Fue cuando Sartre y Simone de Beauvoir fueron a Cuba. Y Sartre escribió "Huracán sobre el azúcar". Los primeros años fueron sensacionales, el impacto que tuvo la revolución cubana en nuestra generación, en América Latina, fue extraordinario.

Y en el 62 o 63, había ido con unos amigos de vacaciones a Brasil y cuando vuelvo, de manera muy casual, la conozco a Silvia, que me cuenta que estuvo en Cuba varias veces. Que había estado al poco tiempo del triunfo de la revolución, que había participado de la campaña de alfabetización en el 60 (en un año se redujo a cero el analfabetismo: es un modelo hasta para la UNESCO).

En ese entonces era muy heroico ir a Cuba, porque no había vuelos directos y no daban visa desde ningún país latinoamericano. Los mexicanos decían que daban visa, pero era media trucha la historia porque uno podía ir por México, pero no podía volver. Entonces había que ir por Checoslovaquia, o por Canadá.

A mi me fascinó todo lo que Silvia me contaba de Cuba. Silvia había conocido al Che en persona.

¿Por qué?

Porque el hermano mayor de Silvia, Leonardo, que había sido dirigente estudiantil en la Facultad de Medicina, cuando se recibió de médico – unos años antes – le escribió al Che poniéndose a disposición, y

el Che lo invitó a ir a Cuba como médico. Leonardo fue el primer médico argentino que llegó a Cuba después del triunfo de la revolución, en un momento en que todos los médicos se iban. En Cuba quedaron 6.500 médicos en toda la isla. Cuba se enfrentó con problemas muy complejos para la Salud Pública. Y Leonardo fue el primer médico que fue. Silvia, que era la hermana, lo iba a visitar.

Nos enamoramos, y después de un tiempo, fuimos a Cuba, de visita.

Fue en el año 70, una época muy trágica, porque Fidel había lanzado la zafra de los diez millones de toneladas de azúcar. Y toda la economía de la isla se volcó a ese objetivo. Fue uno de los disparates más grandes de la economía: se paralizó todo en función de hacer esos diez millones. Y fue un fracaso total. Por lo tanto, ese año fue un año de muchísima escasez. Y en esa época no había turismo. Llegamos y nos quedamos dos meses. Gracias a Leonardo, pude conectarme con la realidad de la Revolución, tuve acceso a los Servicios de salud, a la vida cotidiana de la gente... Prosperó la relación con algunos cubanos... A partir de ahí empezamos a viajar regularmente a Cuba. Pero siempre de vacaciones. Me pasaron muchas cosas con Cuba antes de que decidiéramos ir a vivir allí por el golpe militar.

Michel Sauval: ¿Cuándo te fuiste a vivir a Cuba?

Juan Carlos Volnovich: En diciembre del 76. Acá era una locura total. Silvia era Secretaria Científica de la Asociación de Psicólogos, cuya presidenta, **Beatriz Perossio** está desaparecida. Estaba en la Federación de Psiquiatras y en la Coordinadora de Trabajadores de Salud Mental. Y, además, desaparecía gente a cada rato.

Casi todos mis amigos se iban. De Plataforma, Mími se había ido bastante antes.

Este consultorio donde estamos ahora era de **Yoyi Esmerado**, compañero mío de Plataforma, que fue presidente de FAP (la Federación de Psiquiatras) y se fue a Barcelona donde lidera una institución lacaniana. El fue uno de los convocantes de la Convergencia Lacaniana.

Se fue de apuro, necesitaba vender el consultorio. Entonces mis padres compraron este departamento y, cuando decidí volver de Cuba, mis viejos me dijeron "tenés consultorio" (risas). La historia también es trágica, porque después que mis padres compraron este departamento, se lo alquilaron a la doctora Iparraguirre, una hematóloga del hospital de niños. Los militares vinieron a buscarlo a Yoyi, y como no lo encontraron, secuestraron a la doctora y se la llevaron.

Entonces, volviendo al 76. Yo me quería quedar. El fantasma que me perseguía era el de los republicanos españoles que, cuando subió Franco, se fueron pensando que regresaban enseguida, y pasaron más de cuarenta años y no podían volver. Yo estaba con la idea de que si me iba de Argentina, no podría volver en cuarenta años.

Yo me jugué a "me quedo". Pero era una locura. Vivíamos con toda una cantidad de medidas de seguridad... Creo que nos cuidábamos mucho. Pero igual era una locura.

El golpe es en marzo, y en diciembre recibo un llamado telefónico - nosotros estábamos semiclandestinos en Buenos Aires - un llamado de Cuba: Beatriz, la mujer de Leonardo. Dice que Leonardo está mal y que es urgente que nosotros vayamos para allá. Obviamente, empezamos a sospechar que era una clave. Acá circulaban listas que nosotros no conocíamos, pero afuera, los servicios de seguridad las sabían.

Entonces, mis suegros llaman a Cuba y preguntan por Leonardo, y dicen que van a ir a verlo, mi cuñada del otro lado grita "no!! Uds. no!". No quedaban dudas entonces.

Hubo un nuevo llamado y nos preguntan si podemos salir legalmente por Ezeiza. No sabíamos. Pero después de evaluar calculamos que sí, aunque sabíamos de gente que los habían bajado del avión. La consigna fue entonces llegar a Lima, y en Cubana de Aviación de Lima iban a estar los pasajes a La Habana, y en la embajada de Cuba iban a estar las visas. Pasaron tres días desde que tomamos la decisión de irnos hasta que emprendimos el viaje. Yo, en ese entonces, atendía a gente muy importante. Uno de ellos era el embajador de Venezuela. Venezuela era un lugar muy codiciado por la riqueza de los petrodólares, pero ya había cerrado su cuota de inmigrantes. Entonces les avisé a mis pacientes que

interrumpía, que me iba. Pero al embajador de Venezuela lo fui a ver a la embajada y le dije que me tenía que ir, y me consiguió ahí mismo una visa de cortesía, y me ofreció quedarme en la embajada hasta sacarme de Argentina, y pudiera llegar a Venezuela. Pero eso implicaba tener que quedarnos varios meses encerrados en la embajada. Así que optamos salir por Ezeiza, rumbo a Cuba vía Lima.

Pero yo pensaba que Cuba sería solo un paso para ir luego a Caracas o a Ginebra, donde Emilia Ferreira y Rolando García -éramos muy amigos-, estaban trabajando con Piaget. Emilia me había insistido mucho para que vaya, y me había conseguido un puesto de psiquiatra infantil en el Centro de Epistemología Genética. Me daban un año para aprender el idioma, y me pagaban un sueldo bajo, pero digno...

La historia de nuestra llegada a Cuba fue desopilante.

Primero, nuestra partida en tres días pensando que no volvíamos hasta dentro de cuarenta años. desgarradora. Íbamos desparramando lágrimas por todos lados.

Llegamos a Lima, mi hija tenía ocho años y mi hijo, cinco. Llegamos a las cuatro de la tarde, y el vuelo para la Habana, que era cada quince días, salía al otro día a las nueve de la mañana. Vamos a las oficinas de Cubana de Aviación, en el Sheraton, y estaba cerrada. Un peruano me dijo: "ni se gaste: hoy no abren, perdieron la llave". Eso significó que nosotros, al día siguiente, no pudimos tomar el avión, y nos tuvimos que aguantar quince días en Lima.

Finalmente llegamos a Cuba. Nos recibieron funcionarios del Partido, teníamos un amigo – de los viajes anteriores – que era miembro del Comité Central del Partido en Cuba, y nos comentó que habían evaluado que corríamos un riesgo muy grande y que habían decidido sacarnos de Argentina. Le pregunto que voy a hacer en Cuba, y me dice "¡Oye chico! Aquí en Cuba puedes hacer lo que tu quieras".

Lo mire con cara de "no seas ingenuo". Pero así fue.

La generosidad con la que nos atendieron fue increíble

Nos dijeron que Cuba tenía la política de no recibir argentinos exiliados –lo cual era verdad: habían recibido muchos chilenos, uruguayos, pero argentinos, solo había unas pocas familias...

Michel Sauval: ¿Porque no recibían argentinos?

Juan Carlos Volnovich: Por múltiples razones, entre ellas políticas y económicas. Cuba tenía relaciones diplomáticas con Argentina y estaba la presión de la URSS que tenía buenas relaciones con el gobierno militar. Después del golpe de Pinochet habían recibido como quince mil chilenos y, de Argentina, recibieron solo a la familia del Che, a la familia de Santucho, a nosotros y a unos pocos más.

Fue muy interesante porque Cuba tiene sedes diplomáticas pero además tiene misiones diplomáticas de los movimientos de liberación nacional con estatus de misiones diplomáticas. Es decir, los palestinos tenían su sede diplomática. Y Montoneros tenía una sede, recién abierta, donde estaba María Antonia Berges, una sobreviviente de Trelew. Nosotros ya nos conocíamos, y nos hicimos muy amigos allí.

Michel Sauval: ¿Que fue lo que hiciste en Cuba?

Juan Carlos Volnovich: Lo primero que hicimos fue decidir que íbamos a vivir en casa de Beatriz y Leonardo en lugar de aceptar la vivienda que nos ofrecían. Fue una metida de pata. Deberíamos haber aceptado el ofrecimiento. De todos modos, fue una convivencia muy grata y nos ayudaron muchísimo las calves que nos aportaron Leonardo y Beatriz para entender el proceso revolucionario, y saber como movernos. Imaginense que si la revolución cubana sobrevivió mucho tiempo es, entre otras cosas, porque tiene un sistema de seguridad que funciona. Entonces, allí todo parece muy abierto, pero el control que hay es asombroso, y hay reglas muy particulares que si uno no las conoce puede muy fácilmente cometer errores imperdonables.

Entonces, mis cuñados me ayudaron muchísimo...

Mi cuñado era jefe de epidemiología, tenía rango de viceministro de salud pública. Esa casa era un lugar por donde pasaba muchos funcionarios del estado. Además en Cuba, la salud tiene prioridad. Ser ministro de Salud es como ser Canciller. Salud y Educación son importantísimos allí. En los viajes anteriores había visitado todos los servicios de psiquiatría, estaba al corriente de como estaba organizado todo lo referente a salud mental; y había pensado como lugar posible para trabajar, un hospital pediátrico que tenía un servicio de psiquiatría, donde el jefe, José Pérez Villar, había recibido formación psicoanalítica en los Estados Unidos antes del triunfo de la Revolución. Los médicos, en Cuba, antes del triunfo, cuando se recibían, se iban a perfeccionar a los Estados Unidos. Los que se interesaban por el psicoanálisis estaban influidos por Franz Alexander y por Federn, -un discípulo de Freud-. Pérez Villar había hecho ese recorrido. Se había recibido de médico en Cuba, y se trasladó a Estados Unidos, con su amigo Humberto Nagera, (que escribió un libro "Neurosis infantil", y que se convirtió en uno de los discípulos predilectos de Anna Freud) donde hizo su formación psicoanalítica en el Instituto de Chicago. Pérez Villar es el único que regresó a Cuba después de la Revolución cuando todos los psicoanalistas se iban, y comenzó a trabajar como psiquiatra infantil. Cuando lo había visitado en mi viaje anterior, me impresionó porque, en su despacho tenía dos fotos: una de Freud y otra del Che, que se miraban (risas)

Yo pensaba si Freud supiera donde lo habían colgado, y si el Che supiera (risas).

Entonces, a la hora de elegir, cuando me preguntaron dónde quería ir a trabajar, no tuve dudas. Elegí el William Soler. Obviamente, en Cuba no hay consulta privada. Es un hospital pediátrico docente, el más importante en La Habana y se llama William Soler en honor a un pibe de 16 años, militante revolucionario, torturado y asesinado por la dictadura de Batista, que se convirtió en héroe, un héroe-niño. Era un hospital que los yanquis habían construido pero no habían llegado a inaugurar: un hospital muy moderno.

En cuanto a Silvia, el ministro de Salud Pública había dirigido el instituto de hematología infantil, que era un instituto muy sofisticado y de muy alto nivel, le ofreció organizar el servicio de psicología en ese instituto. Allí se trataban tres patologías infantiles: leucemia, ciklemia y hemofilia, es decir, la muerte inminente. Nosotros veníamos con la depresión por el exilio, así que hubo que decirle al ministro que le dábamos las gracias, pero pasábamos a otra.

Entonces pensamos: ¿que puede hacer una psicóloga amenazada por la depresión del exilio? Algo, o que tenga que ver con el turismo, o que tenga que ver con la vida, es decir, una maternidad. Había una maternidad muy grande e importante que no tenía servicio de psicología. Entonces le ofrecieron a Silvia, a una psicóloga uruguaya, esposa de uno de los líderes tupamaros, y a una psicóloga cubana, que impulsaran la organización del servicio. Y fundaron un servicio de psicología que fue una maravilla. En ese sentido Cuba es un contexto tan propicio, tan favorable, cuando uno tiene una idea, un proyecto para llevar adelante.

Michel Sauval: ¿Y como se implementó tu vocación psicoanalítica?

Juan Carlos Volnovich: Imaginate, venía con una formación muy estricta, A.P.A kleiniana, y Plataforma, habiendo renunciado a la APA y denunciado toda la burocracia de la institución, y llegaba a un lugar donde no había psicoanalistas, donde no había interlocutores.

Michel Sauval: ¿Vos entraste a trabajar en ese hospital y trabajaste siempre con niños?

Juan Carlos Volnovich: Pedí como excepción, de entrada, que me permitieran ver adultos también. No hubo problemas, podía hacer lo que quería realmente. Cuando llegué Pérez Villar me recibió contentísimo. Me pidió que analizara a su hija. Y así empece...

Empecé a hacer entrevistas de admisión con padres y sus chicos, y personas adultas, y elegí algunos a los que les proponía analizarse. Y para mí eso era cuatro veces por semana. Me miraban como si estuviera loco. Pero como no sabían lo que era, si les hubiera dicho que gatearan, gateaban.

Comencé a tomar mis primeros pacientes pibes, y algunos adultos. Hasta que vino el jefe de uno de los Servicios del hospital, un hombre de mucho prestigio, que tenía una angina de pecho. Un tipo de 49 años que estaba en un círculo vicioso de angustia y angina. Estaba desesperado porque esto lo obligaba a

renunciar a muchas cosas. Por ejemplo, renunciar a manejar, a hacer deportes y, lo que mas lo afligía, la renuncia a tener relaciones sexuales con su amante.

Le ofrecí psicoanalizarse. Le explique de qué se trataba y aceptó – pero aceptó como podría haber aceptado cualquier otra cosa-, porque estaba desesperado. Fue una de esas curas mágicas, maravillosas. Tan obvia. En una sesión me cuenta el momento en que murió la madre. Recordaba como la madre se paró delante de él, y cayó atravesada por un rayo, y murió. "¿De qué?", de un infarto. ¿Y que edad tenía? 50 años. ¿Qué edad tiene Ud.? 50 años"

Repentinamente el señor se curó. Volvió a coger con la amante, volvió a manejar, y no le alcanzaban las palabras para agradecerme la ayuda que le había dado. Y yo le decía "pero, recién ahora empezamos". "¿Cómo que recién ahora empezamos?", me decía el tipo. Para él ya estaba todo solucionado.

Y me hizo una excelente fama en el hospital.

Un día viene a verme y me cuenta que tiene un amigo que está pasando por un muy mal momento, -el amigo era un tipo importante del Comité Central del Partido. El pensaba que yo lo podía ayudar como lo había ayudado a él. Le dije que si, y el amigo comenzó a analizarse. Todo el mundo se preguntaba que venía a hacer ese tipo conmigo. En suma, esto ayudó a que todos los reparos contra el psicoanálisis– la denuncia de psicología burguesa, etc.- conmigo quedaran de lado. A pesar que lo mío era un psicoanálisis ortodoxo, casi sobre actuado.

Michel Sauval: Pero sin honorarios

Juan Carlos Volnovich: Sin honorarios. Pero respetando ciertas pautas de la cultura. Por ejemplo, mis pacientes me traían regalos que en Cuba no se pueden rechazar: cupones de nafta para el coche y café. Te lo dan como una ofrenda que no se puede rechazar.

Norma Ferrari: ¿Cuanto tiempo estuviste en Cuba?

Juan Carlos Volnovich: Ocho años. Y publique casos clínicos. Recuerdo el caso de una niña que tenía una fobia a la rosa china, esa flor que tiene cinco pétalos con un pistilo peludo en el medio. Y esa flor inunda la ciudad de La Habana. Fue un análisis muy lindo, muy interesante.

También analicé algunos adultos, casi toda gente de la cultura.

Michel Sauval: Vos decías el otro día que la función del psicoanálisis es resignificar el trauma social. ¿Cómo se aplica esto en Cuba?

Juan Carlos Volnovich: La revolución fue, no se si una situación traumática, pero si fue una experiencia social que conmovió todos los cimientos de la sociedad Cubana. Y yo también estaba atravesado por eso.

Ahí me di cuenta la gran diferencia que había, respecto de mis colegas exiliados en Barcelona, Paris, Brasil, etc. Tener que exiliarse, cambiar de país, cambiar de cultura, y a veces cambiar de lengua, es un golpe. Pero en última instancia, seguían circulando entre la clase media. Y cuando uno es de clase media, ser de clase media en Paris, o en Buenos Aires, o en México, es mas o menos lo mismo, no hay muchos cambios.

En Cuba, también cambié de clase social. No solo había cambiado de país sino de clase social, todos los referentes eran otros. Yo mismo estaba en un proceso que, decir que era de adaptación, era poco.

Y fue muy difícil.

Me obligó a reflexionar sobre la relación entre la estructura de poder y lo que pasaba con mis pacientes, una carta de Yoyi Esmerado, que estaba en Barcelona, – nos escribíamos mucho – preguntándome cómo podía psicoanalizar en Cuba. Si era posible el psicoanálisis allí dónde el discurso del amo...y yo le

respondí preguntándole a la vez si él pensaba que en Barcelona él estaba por fuera del discurso del Amo (me refería al capitalismo, por supuesto). (risas).

Eran situaciones complejas. Por ejemplo, tenía un paciente que era el hijo de un esbirro de Batista que había sido fusilado por la Revolución.

Aproveché para estudiar. Tenía mucho tiempo, porque trabajaba ocho horas, con un excelente sueldo – los mejores sueldos en Cuba son para los médicos y los pilotos de avión – y después tenía el tiempo libre, así que aprovechaba y estudiaba muchísimo. El dinero no me servía porque no había nada que comprar. El sentido del dinero es totalmente diferente en Cuba. Ahí lo que importaba eran los racionamientos. Y teníamos totalmente asegurada la salud y la educación de nuestros hijos.

Michel Sauval: ¿Que estudiabas?

Juan Carlos Volnovich: Estudiaba Lacan y estudiaba filosofía marxista. Mis amigos me enviaban libros, y en general eran libros lacanianos.

También comencé a trabajar con chicos, hijos de exiliados, chilenos, uruguayos, y algunos argentinos. Porque en ese momento vino la época de la contraofensiva de los Montoneros. Entonces, los Montoneros iban a Cuba, dejaban los chicos ahí, y venían para acá, donde los mataban.

Juan Gelman me sugirió abrir una guardería para huérfanos de guerra. Hice la propuesta, y me dijeron que sí. En ese sentido, Cuba es extraordinaria. Abrimos una guardería para chicas y chicos huérfanos, de todas las edades, desde bebitos hasta adolescentes, que vivían ahí.

Michel Sauval: ¿Una Summer Hill en Cuba?

Juan Carlos Volnovich: Tal cual. Tomamos entre otras la experiencia de Summer Hill. Inauguramos esta guardería para los chicos argentinos, supervisaba el trabajo del equipo responsable del cuidado de los niños y coordinaba las reuniones semanales -eran parte de la capacitación- con todo el personal, en las que se trataban los aspectos psicológicos e institucionales de la guardería, y especialmente de la relación con los chicos. A algunos de esos chicos también los atendía en forma individual, en el hospital. Era una comunidad cambiante porque venían los padres, se los llevaban, los traían, etc. Estaban todos: también los hijos de Firmenich, los de Vaca Narvaja, por ahí pasaban todos los dirigentes de Montoneros.

Algunos venían con perturbaciones severas o síntomas gravísimos: padecían ataques de pánico, o estaban completamente mudos o tenían la mirada perdida y no respondían a los estímulos. Chicos que los sacaban de acá de los pelos, y la persona que los traía ignoraba todo acerca de su pasado, no te podía decir cual era la historia del chico. Los chicos iban a la escuela cubana. Es decir, todos los días se ponían su uniforme e iban a la escuela con los chicos cubanos. Y la escuela en Cuba es la vida. La escolarización para los pibes es fundamental. Dos turnos, y más todavía.

La única diferencia de estos pibes con sus compañeritos cubanos era que, a la noche, en vez de irse con sus familias, iban a la guardería.

Claro que ahí, las charlas eran pesadas. Por ejemplo, estaban jugando, y uno decía "mi papá se va para la Argentina", y el otro decía "entonces lo van a matar igual que al mío". Esa época de la contraofensiva fue terrible, los mataban como moscas. Ahí la mataron a María Antonia Berges. Fue el único ataque de histeria que hice en mi vida: cuando María Antonia me anunció que volvía a la Argentina y yo fracasé en el intento de persuadirla para que no lo haga.

Michel Sauval: Pero, en general, la dirección de Montoneros no vino a la contraofensiva. Mandaron a la gente, pero la dirección no vino.

Juan Carlos Volnovich: De la conducción, puede ser. Pero vino la hija de Goldenberg, algunos vinieron. Y María Antonia –que eras de la conducción- vino, y la mataron.

Michel Sauval: En ese sentido, el trauma no era tanto cubano como latinoamericano

Juan Carlos Volnovich: Eran chicos que venían de situaciones muy traumáticas pero lo primero que veían, cuando llegaban a Cuba, era la imagen del Che, en la Plaza de la Revolución. Y el Che era argentino. Sus padres morían o habían muerto por ser como el Che. Y como eran hijos e hijas de revolucionarios, estos pibes eran muy reconocidos.

Los chicos cubanos – mis hijos se criaron así – todas las mañanas, en el acto inicial, en el momento de izar la bandera, hacen un saludo y gritan la consigna "seremos como el Che".

Era sorprendente lo rápido que mejoraban. La evolución de esos chicos me hacía acordar a una florcita que está seca, y le echas agua y renace. Era maravilloso. Si vieran los despojos que llegaban, y como, al muy poco tiempo, revivían. Era fantástico.

Yo me escribía con mis amigos de otros países que trabajaban con exiliados. Y en estas primeras correspondencias lo primero que aparecía era lo mal que estaban los chicos hijos de exiliados, en Francia, en España. Y yo lo que veía era lo bien que estaban los chicos en Cuba.

Lo primero que pensé, claro, fue... "porque yo soy mejor analista que mis amigos" (risas)

En realidad era que para estos chicos, en Cuba, a diferencia de otros países, el contexto, -en particular la valoración de la lucha de los padres-, ofrecía un espacio que facilitaba la elaboración del trauma individual. Pensé mucho acerca de cómo interactúa el contexto social con el síntoma individual para determinar el pronóstico de la enfermedad mental.

En Francia, los chicos que veía Maren Ulriksen, por ejemplo, eran uruguayos, -hijos de desaparecidos, o que estaban en la cárcel- que aprendían rápidamente el francés sin acento y se hacían amiguitos. Vivían con los abuelos, y les daba vergüenza invitar a sus amiguitos a sus casas porque iban a descubrir que los abuelos hablaban mal francés. Y eran abuelos a menudo deprimidos, que trabajosamente intentaban elaborar el duelo por la muerte de sus hijos y su propio exilio y que los criaban con la consigna de mejor "no se metan en política porque sino les va a pasar lo que les paso a sus padres".

En Cuba, la valorización ética y política de la vida y de la lucha de los padres era muy importante y en nada ajena a la mejoría que tuvieron los chicos. El contexto revolucionario estimulaba la identificación positiva de esos chicos con los padres perdidos, la revalorización de la figura de los padres. Tal vez compleja por la cuestión del mito del héroe, de la convalidación del héroe. Hablé bastante de esto con Diego García Reinoso, que fue mi analista didáctico y se había exiliado en México. Cuando volví de Cuba, hablé bastante con él, y él escribió un trabajo muy lindo, "El niño bajo el terror de estado" donde toma este mito del héroe y trata de explicar porqué en Cuba los chicos mejoraban acentuadamente, cómo influía el contexto social para que estos chicos mejoraran tan notablemente, independientemente de la patología de origen.

Michel Sauval: ¿Y cómo fuiste a parar a Nicaragua entonces?

Juan Carlos Volnovich: Hay que saber lo que uno siente cuando vive en Cuba.

La revolución en Nicaragua fue en julio del 79. Nosotros estábamos en Cuba.

Pero pasaron cosas tremendas antes. En el 78 me avisan que a mi hermano lo habían secuestrado en la Argentina. También es médico psicoanalista, se había quedado acá, y lo habían secuestrado. Cuando me avisan que mi hermano era un desaparecido más, me volví loco. Tengan en cuenta que, hasta ese momento, nunca había reaparecido nadie. Él, y el grupo con quienes lo secuestraron, fueron los primeros que, luego de ser secuestrados, reaparecieron. Movimos todo lo que pudimos mover en el mundo. Y reaparecieron. Lo torturaron vilmente. Mi hermano estuvo tres semanas desaparecido y finalmente lo tiraron en una zanja. Me avisaron que a mi hermano lo habían secuestrado, un domingo a la tarde. No me alcanzan las palabras para agradecerles a los cubanos la solidaridad que demostraron. En pocas horas arreglaron absolutamente todo para que podamos salir de Cuba. Había que hacer la denuncia internacional desde otro país porque denunciar desde Cuba no tenía sentido. Salimos a México, y fui a New York a

hacer la denuncia ante la ONU, mientras Silvia iba a Ginebra. En New York monté un operativo impresionante, con Patricia Derián, que era la Secretaria de Estado, y con Edward Kennedy. Yo estaba con un ataque de omnipotencia, donde si se me cruzaba el Papa, también hubiera conseguido que se pronuncie.

Estaba en New York cuando me llama mi hermano para avisarme que estaba bien, pero no me podía decir donde estaba. Yo pensé "está chupado, y me llama desde ahí".

Me dijo que me llamaba a la semana y corto. Fue una semana de espera insoportable. A la semana llama, estaba muy confuso. Le propongo encontrarnos en distintos lugares, estaba desesperado por verlo, y finalmente acepta Panamá. Yo conocía Panamá porque para ir a Cuba había dos caminos: por Perú o por Panamá. Así que lo cito en el Hotel Roma, que queda a la vuelta de la embajada de Cuba.

Michel Sauval: ¿Y quien te ayudaba financieramente para todo eso? ¿Los cubanos?

Juan Carlos Volnovich: Los cubanos nos pagaron todo. Pero, aparte, tenía dinero, ante esas cosas, las familias sacan sus recursos. En New York, quien me ayudó, fundamentalmente, fue una ex paciente. En la época del sesenta yo tenía lista de espera, y esta paciente empezó a tener problemas de dinero...

Michel Sauval: ¿Cómo eran las listas de espera? ¿Eran con plazo o sin plazo?

Juan Carlos Volnovich: En aquél entonces era con plazo. Los analistas didácticos daban un plazo de ocho años. Les cuento brevemente para que se hagan una imagen de esa época.

Cuando estudiaba medicina, a raíz de este encuentro con Silvia, mi idea fue irme a vivir a Cuba.

Estaba por terminar medicina y estudiaba psicología también. Hable con Bleger, le conté que me quería ir a Cuba, y él me aconsejó que primero me recibiera de médico. Me convenció.

Además, fue muy amable, porque habló con Goldenberg para que yo pudiera empezar en el Lanús a pesar de no haberme recibido todavía. Cuando me recibí, en Cuba me dijeron que ya no había contratos para médicos extranjeros porque para ese entonces ya se estaban recibiendo los primeros médicos formados por la Revolución.

Así que estaba en Buenos Aires, habiéndose abortado el proyecto de ir a Cuba, y sin haber hecho lo que mis compañeros que querían ser psicoanalistas habían hecho: pedir turno con anticipación con algún didacta.

Llamé a todos los analistas didactas, que eran catorce, y todos me dijeron que no, salvo Jorge Mom, que me ofrecía un turno para dentro de ocho años. La fui a ver a Gilou, que recién había sido promovida a didacta. Ella me dijo "le voy a dar un dato": Diego García Reinoso, su marido, iba a tener una hora libre, y no la iba a dar a la lista de espera sino al Instituto para que se organice un concurso.

Les explico: El año anterior habían regresado de Uruguay Madelaine y Willy Baranger. Ellos habían sido enviados por la APA a Uruguay a formar la Asociación Psicoanalítica de Uruguay. Eran dos didactas muy importantes, que fueron a analizar a todos los primeros psicoanalistas uruguayos. Después de cumplir con su misión, en el año 64, volvieron a la Argentina.

Imagínense, dos miembros didactas, con mucho prestigio, y con todas sus horas libres. Todo el Buenos Aires psicoanalítico que estaba en listas de espera, se abalanzó sobre los Baranger. No sabían que hacer, porque solo podían tomar seis pacientes en didáctico – era la relación de fuerzas establecida.

Como elegir los doce?

Willy y Madelaine llevaron el problema al Instituto, y en el Instituto resolvieron hacer un concurso de pacientes. El concurso consistía en un Rorschach, tres entrevistas con tres didactas, y una autobiografía.

Se presentaron como trescientos para esas doce horas. Cada uno tomó seis.

Michel Sauval: Era una "residencia" psicoanalítica! (risas)

Juan Carlos Volnovich: ¿Adivinen quienes salieron número uno? Hugo Bleichmar y Dicky Grimson. En esa época había que ser muy inteligente, bastante loco, pero curable.

Eso fue el año anterior. Yo no me había presentado porque mi proyecto era ir a Cuba, pero al concurso para analizarme con Diego me presenté.

Nos presentamos ciento setenta, y lo gané. Con lo cual me hice famoso. Haber ganado ese concurso era la consagración. Y eso, para mí, significó mucho, porque no tuve que esperar nada para comenzar la carrera psicoanalítica.

Hice las entrevistas con Arnaldo Raskovsky, Marie Langer y con Noun Rodrigué.

Mi primer contacto con Diego fue muy gracioso, porque lo llamé, no nos conocíamos, y le digo "soy su nuevo paciente, soy el que ganó el concurso" (risas)

Combinamos una entrevista. Voy, le cuento algunas cosas por las que me quería analizar, y cuando llegamos al momento de arreglar los honorarios, me dice sus honorarios, y yo le contesto "no tengo dinero. Yo gané el concurso, pero dinero no tengo".

Diego me pregunta "¿A Ud. le hicieron las entrevistas?", "Si", "¿Y nadie le preguntó si tenía recursos económicos para analizarse?", "No".

Se quedó tan perplejo..., era impensable.

Entonces me dice "mire estamos en diciembre, enero ya está acá, en febrero me voy de vacaciones, vuelva en marzo, a ver qué hacemos". Y así hice: en marzo lo fui a ver. "No se si acuerda de mi, yo soy su paciente, el que ganó el concurso", "A si, si, Ud. era el que tenía problemas económicos", "Si, pero ya no mas". Cuando se corrió la bola que yo había ganado el concurso, en una semana tenía el consultorio lleno, y ya no tenía mas horas. Era una época que es difícil de imaginar hoy en día, donde analizarse con alguien con prestigio, y sobre todo con alguien joven, era muy importante.

Norma Ferrari: ¿Cuales fueron tus análisis?

Juan Carlos Volnovich: Primero hice terapia de grupo con Charly Paz. Después hice muchos años de análisis terapéutico con Dora Fiasché, muy buena (mi mujer dice que Dorita es la única que hizo algo por mi salud mental) y, después, me analicé ocho años con Diego García Reinoso. Posteriormente tuve análisis breves con María Teresa Pirozian y con Betty Grunfeld

Michel Sauval: Eso fue a la vuelta de Cuba

Juan Carlos Volnovich: Sí

Michel Sauval: ¿Y porqué insististe en hacer análisis, al volver de Cuba?

Juan Carlos Volnovich: Fue por distintos motivos cada vez.

El retorno fue más doloroso que la partida. De hecho aquello a lo que nos habíamos aferrado en los años de exilio, ya no existía. Todo había cambiado. No fue fácil. Tuvimos que hacer el duelo por las múltiples pérdidas que implicaba el regreso. Además pienso que los analistas deben analizarse cada tanto.

Uno de mis análisis fue cuando la época de La Tablada, yo estaba con una angustia que volaba. Estaba remal .

Michel Sauval: Bueno, entonces, volvamos a la cuestión de Nicaragua

Juan Carlos Volnovich: Me desvié porque antes de lo de Nicaragua estuvo la desaparición de mi hermano.

Nos encontramos en Panamá. Él estaba muy confuso. Le habían pegado muchísimo. No quería hablar de eso, y Yo respeté mucho lo que quería contar o no.

Nos pegamos un susto terrible porque cuando llegamos al hotel Roma, en Panamá, nos ponemos a esperarlo a Jorge, mi hermano, con la incertidumbre de si vendría o no. Vamos a dar una vuelta manzana, y pasamos por la embajada de Cuba. Entramos para ver si teníamos todos los papeles OK. para el regreso Nos preguntan que hacemos ahí. Les explicamos y no lo podían creer, vino hasta el embajador, estaban convencidos que nos estarían haciendo una encerrona para secuestrarnos a nosotros, al estilo de las que habían hecho varias veces en México.

Norma Ferrari: Yo pensé que era una de las cosas que Uds. temían

Juan Carlos Volnovich: No, yo no me había dado cuenta.

Pero, bueno, llegó mi hermano. Llegó con su mujer. Estaba bien, Pasamos unos días juntos y nos fuimos de vuelta a Cuba, cuando empieza la guerra en Nicaragua

Los cubanos se morían de ganas de participar. Pero Fidel dijo "ni un solo cubano en Nicaragua, ni un rifle cubano en Nicaragua", porque los yanquis estaban buscando el pretexto de que hubiera cubanos en Nicaragua para intervenir.

Yo dije "yo no soy cubano, soy argentino, puedo ir". Entonces me preguntaron: ¿Ud. quiere ir a Nicaragua?", Si, le dije. Dos horas después había un jeep militar en la puerta de casa que me venía a buscar.

Toda fue muy vertiginoso. Encontrar un escribano para testar mis bienes, etc. Y todo era muy secreto y clandestino. Me despido de mi mujer y de mis hijos y me mandan a México. Todo esto, clandestinamente. Llego a México, y me encuentro con quien organiza las brigadas que van a Nicaragua. Obviamente, un militar. No se de que país era, pero los militares son todos iguales. Me hace pasar y me dice "Así que Ud. es el compañero argentino que vive en Cuba, y que va para Nicaragua". El tipo debía pensar que yo manejaba tanques, o algo así. Entonces me hace una serie de preguntas, y me pregunta "¿Ud. qué es?", "Yo soy psicoanalista" (risas)

Creo que el tipo debía ser la primera vez en su vida que escuchaba esa palabra.

Como vi que quedó tan asombrado, me vi en la obligación de aclararle algo mas: "psicoanalista de niños" (risas)

El tipo se fue, y al rato vuelve, y me pregunta "¿Ud. es médico?". Seguramente fue a preguntar por ahí y le deben de haber dicho que yo debía ser médico. Así que me metieron en una brigada médica: "tenemos el cirujano, nos falta un anestesista". Me pusieron una semana a aprender anestesia con el mejor anestesista de México, que colaboraba con los Sandinistas. Una anestesia maravillosa, el quetalar, una anestesia que se usa en la guerra, que es muy rápida, muy eficaz, muy fácil.

Lo difícil de la anestesia es la parte de la intubación, pero el cirujano me ayudaba mucho.

Entonces se arma la brigada para un quirófano en el frente de guerra.

Nos mandan a Costa Rica. Ahí se produce una cosa loca.

Ya les dije que nació en Bernasconi, en La Pampa, un pueblito de dos mil habitantes. Mi padre era el único médico de ese pueblito. Por lo cual, todos los chicos que nacieron en ese pueblo en esa época, los trajo al mundo mi viejo.

Llegamos a Costa Rica con medidas de seguridad extremas. Lo único que sabía era que tenía que encontrarme con una persona a la que tenía que decirle una contraseña y él me tenía que decir otra, y entonces a partir de ahí yo tenía que hacer todo lo que me dijera esa persona sin hablar absolutamente de nada.

Me encuentro con un tipo, cruzamos las contraseñas y me dice que lo siga.

Yo, obedezco, y no hablo de nada salvo tonterías. "Lindo el clima, eh?", "sí, lindo el clima", "yo prefiero esto a la humedad y el frío". Y no se como se deslizó la conversación a la ciudad el campo. Para hacerla corta: ese pibe era de ¡Bernasconi!!! (risas)

Estuvimos en Costa Rica unos días. Esto era en mayo del 79 y nos llevan a una zona liberada en Nicaragua, al sur de Managua. Nos llevaron en un avión que debió ser de la primera guerra mundial, totalmente destartado, con un piloto – que después se hizo famoso, lo comenta Miguel Bonasso – que era un maníaco de libro.

Michel Sauval: Solo un tipo así puede manejar un avión así (risas)

Juan Carlos Volnovich: El tipo hacía tres días que no dormía. No podía parar el motor porque sino no volvía a arrancar. "¿Y si se para cuando está arriba?", le pregunto. "No hay problema, planea".

En "eso" subimos, con el cirujano y con todo el equipo. Y nos dejaron en Nicaragua.

Armamos el quirófano en un hospital de monjas que habían sido muy maltratadas por la guardia Somocista, y que colaboraban con los Sandinistas. Así que teníamos un hospital limpio, un quirófano, y arroz y frijoles. Y estaban la monjas Josefinas, que ayudaban. Y, mucho. Ahí estuvimos día y noche trabajando en el quirófano. Era un horror.

Yo, dale con el ketalar, durmiendo a la gente... y no durmiendo yo.

El ketalar tiene una característica especial y es que la gente se duerme con los ojos abiertos. Entonces, era terrible, los tipos con los chinchulines al aire, dormidos con los ojos abiertos – además hay que mirarle los ojos porque viendo la pupila controlas que no se te pase.

La madre superiora, Sor Claudia, una monja de unos cuarenta años, con unos ojos celestes espectaculares, lindísima y muy inteligente, me viene a ver un día: ella sabe que yo soy psicoanalista y quisiera tener unas charlas conmigo que quizás pudieran ayudarla. Le dije que sí, empezamos a tener sesiones diarias. Y también estaba Sor Sofía, que era una mujer mayor que Sor Claudia, que debería haber sido la madre superiora, pero que no lo era, y también me pidió si podía tener entrevistas conmigo. Y así, terminé atendiendo a tres monjas en sesiones de análisis una hora todos los días.

Eso duró hasta el diez y ocho de julio del 79. El diez y nueve los Sandinistas entraron en Managua. Fuimos a Managua caminando – no había otra manera de llegar.

Dormimos en la Universidad Católica. El día del triunfo de la revolución fue maravilloso.

Después, la Salud Pública Militar se hizo cargo de todo lo que era la salud del ejército, así que nosotros empezamos a trabajar con la población. Nos llegó un cargamento de leche en polvo. Empecé a trabajar de pediatra... era desesperante como se morían los chicos

Llegó Pedro Sarrasqueta, un pediatra que ahora trabaja en el Garrahan. Un fenómeno. Venía de México. Para mí fue la salvación, porque yo de pediatría no sabía nada. Pedro dijo: hay que hacer un dispensario en la otra punta del pueblo, lejos del hospital. Entonces nuestra tarea era ir del hospital al dispensario. Y

nos dimos cuenta que éramos atractivos para las chicas del pueblo. Y como los chicos se morían de inanición, a Pedro se le ocurrió – es totalmente loco, pero genial – citar a todas las chicas del pueblo en el patio del hospital. Les dio un discurso – él tiene experiencia política obrera – diciendo que iba a formar las "Brigadas de dadoras de cariño". Repartió a las chicas en grupos, y les encomendó encargarse de los chiquitos moribundos, -con olores feísimos, muertos de hambre-, tenían que alzarlos, acariciarlos, tocarlos y les enseñó a hacer estimulación temprana, lavarlos, y darles la leche.

Llenó el hospital con estas chicas, cada una con un bebé. Los chicos empezaron a remontar de una manera increíble.

En síntesis, yo me enamoré de Nicaragua, me enamoré de Sor Claudia y de las monjas. Me parece una experiencia maravillosa. El único antecedente que hay de psicoanálisis con religiosos, al menos en la literatura, es el de Frida Smud con los seminaristas del convento de Cuernavaca. Frida fue una psicoanalista argentina muy importante, Frida era una mujer hermosísima. Se fue a México y con José Luis González, el presidente de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, fundó la Asociación de Terapia de Grupo, y entró a psicoanalizar en grupo a los monjes del convento de Cuernavaca de Méndez Arceo. La idea era muy buena: trabajar con los seminaristas para descubrir su verdadera vocación religiosa y separarla de las motivaciones espurias, neuróticas, etc.

Michel Sauval: La represión sexual

Juan Carlos Volnovich: Tal cual.

Michel Sauval: ¡Pero entonces tenía que echarlos a todos!

Juan Carlos Volnovich: El Vaticano aceptó.

Michel Sauval: ¿Y cual fue el resultado de esos análisis?

Juan Carlos Volnovich: El resultado de los análisis fue fantástico, porque la mayoría se hizo seminarista, pero ese convento, después, rompió con el Vaticano e hicieron una comunidad hippie. Y fue una de las escisiones más dolorosas para el Vaticano por la pérdida de tierras y de edificios.

Frida tuvo una historia maravillosa que terminó trágicamente. Se suicidó aquí, en la Argentina, hace no muchos años.

Pero, ¿porqué vino lo de Frida?

Michel Sauval: Por tu amor por Claudia

Juan Carlos Volnovich: Hubieron dos antecedentes de todo. Mími Langer, en la guerra civil española, fue anestesista. Y Frida trabajó con los monjes del convento de Cuernavaca.

La experiencia con las monjas fue impresionante. Fue una transferencia espontánea. Yo no me había dado cuenta como se había generado esa disposición. Lo que descubrí ahí fue, primero, las cuestiones de poder que se juegan entre esas mujeres, y segundo, que eran mujeres muy inteligentes. Yo sostenía el prejuicio de que las monjas eran muy brutas. Y estas por lo menos eran muy inteligentes y muy sensibles.

Bueno, entonces, después de la experiencia de pediatría, me hice amigo de Suad Marcos, una nicaragüense que estaba encargada de revisar todos los bienes de Somoza y repartirlos. Un día me dijo, "acompañame". Subí al jeep y vi las mansiones que tenían los que se iban del país. Y ella me decía "Elegí". Yo, ni en México vi casas más lujosas.

Me agarró una especie de locura. Además, a todo esto, mi mujer y mis hijos estaban en Cuba. Así que les dije "Vénganse a Nicaragua". Nicaragua era la segunda revolución ganada por la lucha armada, 20 años después del triunfo de la revolución cubana: 26 de julio del 59 y 19 de julio del 79. Era la confirmación, después del fracaso de Chile, de que esa era la vía.

Michel Sauval: Así que nosotros venimos con dos años de atraso (risas)

¿Cuándo saliste de Cuba viniste directamente para acá? Porque decidiste volver?

Juan Carlos Volnovich: Decidí volver por un poema de Pessoa.

Elecciones en Argentina. Mis hijos no querían volver. Mi mujer tampoco quería volver.

Y cayó en mis manos un poema de Pessoa que decía, refiriéndose al Tajo, el río que pasa por Lisboa, algo así como "el tajo es mas lindo que el río que pasa por mi pueblo, pero el tajo no es más lindo que el río que pasa por mi pueblo, porque el tajo no pasa por mi pueblo".

Entonces yo pensé que, obviamente, la revolución cubana era más linda que la democracia que me esperaba en la Argentina, pero éramos extranjeros, no era mi revolución.

Michel Sauval: ¿Vamos a hacer la revolución aquí?

Juan Carlos Volnovich: No

Michel Sauval: ¿Porqué no?

Juan Carlos Volnovich: No lo veo. No sé si porque estoy viejo, o deprimido. A mí me gustaría. Si vos la haces yo te sigo (risas)

Creo que es un momento muy interesante.

Michel Sauval: Si te conmovió Cuba porque demostraron que "se puede", si te fuiste a Nicaragua porque se podía hacer la revolución....

Juan Carlos Volnovich: En Nicaragua, cuando llegamos a Managua – éramos militares en ese momento – entramos a un galpón de pertrechos militares de la guardia Somosista y empezamos a ver y eran armas de Fabricaciones Militares. Ganarle a Somoza era ganarles a los militares argentinos.

Michel Sauval: Y ahora Ortega perdió las elecciones y está acusado de violar a su hijastra.

Juan Carlos Volnovich: Y yo estoy seguro que es cierto.

Eso fue un horror. Pensar que uno fue a dar su vida, y puso su vida en manos de esta gente, es un horror. Ortega, Tomas Borges, los conozco de Nicaragua y los conozco de Cuba. Es un horror, una defraudación espantosa. No se si eran así desde el principio pero terminaron siendo corruptos.

Michel Sauval: Si hubiera una revolución, por las distintas cosas que has contado, eso implica la expropiación del gran capital y el potenciamiento de las áreas públicas.

Tus experiencias analíticas en Cuba – como la de Nicaragua eventualmente – son experiencias sin honorarios. Y si hubiera una revolución en Argentina es de suponer que se potenciarían los hospitales públicos y los servicios de psicopatología o salud mental, que la gente podría ir a hacer terapia, eventualmente psicoanálisis, a los hospitales.

¿Sería ese el psicoanálisis para la revolución?

Norma Ferrari: Lo que habría que ver, quizás, es si se paga solo con dinero.

En la relación con el Estado trabajas tantas horas y podes vivir de eso. Y en la relación con el paciente queda esa vía abierta. En el análisis con niños o adolescentes, una cosa es el dinero y otra cosa es el pago. Me parece que hay una encerrona si se piensa que si no hay pago con dinero no hay pago.

Juan Carlos Volnovich: Está esa referencia de Freud en "Los caminos de la terapia analítica", cuando Ferenczi lo invita a Freud, muy influido por el gobierno bolchevique, y Freud lee ese trabajo, y dice, llegará el momento en que el análisis va a ser gratis, en que va a ser una función del Estado brindar ese servicio.

Claro, en ese momento Freud estaba muy influido por el gobierno de Bela Khun.

Pero, a mí, el problema de la gratuidad no me preocupa para el establecimiento de un análisis.

Michel Sauval: El problema de la gratuidad no hace tanto al dinero en sí, sino al problema de con quien es la transferencia, o por donde pasan las garantías.

Norma Ferrari: ¿Si con la institución o con el analista?

Michel Sauval: Exacto. Por ejemplo, si uno es un empleado del Estado que brinda un servicio que corresponde por derecho o uno es el analista de ese paciente.

Evidentemente, esto implica el problema de qué se entiende por psicoanálisis.

¿Convendría que el psicoanálisis esté cercano a la revolución?

Juan Carlos Volnovich: Si.

Yo les contaba la vez pasada cuando el psicoanálisis comenzó a partirse en dos, y estaban los movimientos revolucionarios FAR, Montoneros, etc. Hubo dos posiciones: una era incorporarnos como militantes, y la otra era incorporarnos como equipo técnico.

Entonces dije "eso no", y lo digo hasta ahora.

Colaboro estrechamente con los organismos de derechos humanos, pero jamás pertenecería a un organismo de derechos humanos. Me parece muy bien que mis colegas trabajen dentro de los equipos asistenciales pero yo no podría "pertenecer" a un equipo y tampoco podría dejar de trabajar con uno, con todos, los equipos asistenciales de los Organismos.

O dicho de otra manera, si yo estuviera dentro de la organización Abuelas de Plaza de Mayo, no podría analizar a un chico, porque eso no sería análisis. No obstante, como te decía, tengo muy buena relación con los organismos de derechos humanos, con todos. Y respecto de las organizaciones políticas pienso lo mismo. No podría ser el analista de Montoneros.

Yo aspiro a que las distintas izquierdas revolucionarias y latinoamericanas puedan incluir la subjetividad, la teoría de la subjetividad, el psicoanálisis. Hice todo lo posible para eso, pero de ninguna manera me hubiera convertido en un psicoanalista "integrado".

Michel Sauval: ¿Cómo sería la cercanía del psicoanálisis a la revolución?

Juan Carlos Volnovich: Por de pronto, cómo sería no estar contra la revolución, ni afuera, ni enemigo. Ahí te diría que me preocupa menos la relación del psicoanálisis con el socialismo o con la revolución, que si hay un buen psicoanálisis o un mal psicoanálisis. No creo que haya un psicoanálisis revolucionario o un psicoanálisis reaccionario. Creo que hay un buen psicoanálisis y un mal psicoanálisis. Y aspiro a que el que sea aceptado, congruente con el socialismo o la revolución, sea un buen psicoanálisis.

Michel Sauval: ¿Y cómo evaluamos esa calificación de bueno o malo?

Juan Carlos Volnovich: Riguroso, serio, que no esté cargado de prejuicios.

Michel Sauval: Pero esos adjetivos los puede plantear cualquiera.

Por ejemplo, en su momento criticaste a Lacan planteando que era un circuito infinito de referencias eruditas.

Juan Carlos Volnovich: Pero eso vino por lo siguiente. Lacan tomó en cuenta casi todas las disciplinas, pero eso no es trabajo interdisciplinario, no favorece el trabajo con hombres y mujeres de otras disciplinas.

Acá hay dos cosas: una es la relación del psicoanálisis con la política, con los movimientos políticos, con el socialismo, con la revolución, etc., y otra es la relación del psicoanálisis, como disciplina, con otras disciplinas.

Yo creo que corremos demasiados riesgos que desde otras disciplinas no nos tomen en serio.

Norma Ferrari: ¿Cuales, por ejemplo? ¿Desde qué otras disciplinas?

Juan Carlos Volnovich: Desde las disciplinas de las ciencias duras, o desde otras posiciones sociológicas.

Digo que no nos tomen en serio porque nos instalamos en un lugar superior.

Todas las disciplinas están marcadas por la falla inconsciente, y los únicos que somos expertos en esa falla somos nosotros. Además somos los primeros en reconocer que ejercemos una profesión imposible, los primeros en auto criticarnos sobre la profesión que realizamos.

Entonces, así nadie puede decirnos nada. Si somos los únicos que sabemos sobre la falla de todos los demás. Podemos decir todo sobre la falla de los demás y no aceptamos que nadie diga nada sobre la nuestra porque somos los primeros en hablar sobre ella.

Eso era lo que me preocupaba en ese momento.

Michel Sauval: ¿Y qué pensas de las relaciones entre los psicoanalistas, es decir, de las instituciones psicoanalíticas?

Juan Carlos Volnovich: Las instituciones psicoanalíticas son fatales. Todas las instituciones son fatales. Pero las instituciones psicoanalíticas son casi peores

Con la política, yo creo que uno puede psicoanalizar en un régimen de terror. Pero en una institución psicoanalítica no se puede psicoanalizar.

El grado de obediencia y el grado de limitación que produce la relación con la institución psicoanalítica, sin que uno se de cuenta, corta toda posibilidad de libertad, de imaginar.

Yo lo veo en las supervisiones de la APA: no se puede creer el grado de lo cuadrado y lo antiguo.

Norma Ferrari: ¿Y que crees que paso con los Estados Generales del Psicoanálisis, acá en Argentina?

Juan Carlos Volnovich: Pasaron varias cosas.

En el 91 organizamos un espacio institucional autogestivo con Gregorio Barembit y Alfredo Grande.

Nos parecía que el monopolio lacaniano frustraba el análisis institucional, la influencia de gente como René Loureau, Robert Castel, y otros. Entonces, entre nosotros, de manera autogestiva, empezamos a organizar el Espacio Institucional. Se inscribieron mil doscientas personas y los trajimos por primera vez a la Argentina a Loureau, a Mendel y a Robert Castel. Totalmente autogestivo quiere decir que todos tenían que pagar su inscripción, no importaba lo importante que fuera. Y sobaron como treinta mil dólares, después de pagar pasajes, y todas las cosas.

No me preguntes para qué sirvió. Lo que te quiero mostrar es que se pueden organizar cosas de manera autogestiva.

Cuando vinieron los Estados Generales del Psicoanálisis, me pareció muy interesante la modalidad autogestiva con la que empezó. En general, la gente no tenía una institución detrás.

Yo siempre evité las instituciones. Tampoco es porque el ideal esté fuera de las instituciones. Yo tengo muy buenas relaciones con las instituciones.

Entonces, comenzó con esta cosa autogestiva, con esta cosa del nombre propio. Me parece que nos faltó decisión en seguir tomándolo así. Y creo que las instituciones de Convergencia se opusieron, de manera muy fuerte. Lo mismo las instituciones de IPA. Las otras miraron con indiferencia. Pero IPA y Convergencia, directamente, sabotearon. Lo veían como un peligro para ellos. Creo que pensaban que eso estaba hecho contra la IPA y contra las instituciones lacanianas.

Michel Sauval: ¿Y qué pensás de la apropiación que han hecho algunos, en Argentina, de ese significativo, para su propia institución?

Juan Carlos Volnovich: Yo he ido a esas reuniones: no van más de quince personas.

Michel Sauval: A veces se ve mejor en las imágenes más degradadas aquello que estaba oculto en las formas más rutilantes.

Juan Carlos Volnovich: Quizás sí.

Michel Sauval: Este reportaje tuvo la particularidad de un intermedio, durante el cual nosotros charlamos.

Una de las cosas que ese tiempo me permitió pensar es que, quizás, empujando a encontrar cuales serían las novedades teóricas que habrían aportado los psicoanalistas argentinos, y en particular los de izquierda, descartábamos algunas críticas institucionales, o de encuadre, que hacías.

Por ejemplo, me llamó la atención la insistencia que ponías en reivindicar las 4 sesiones semanales.

Y es verdad que no se hace análisis de la misma manera con 4 veces por semana que con 1 vez por semana. En esas cosas hay en juego cuestiones materiales. Y a veces, en la crítica generalizada a las rutinas del encuadre de la IPA uno tira al bebé junto al agua de la tinaja.

Juan Carlos Volnovich: Tal cual

Michel Sauval: Quizás la cercanía del psicoanálisis con la revolución pase más bien por los cuestionamientos institucionales antes que por relaciones teóricas. Porque en la institución psicoanalítica es donde se incuba siempre la lógica del mercado, la lógica capitalista.

Esta forma institucional final de los Estados Generales del Psicoanálisis, en Argentina, muestra, me parece, de un modo evidente, la primacía de las quintas, de los negocios.

No es que pretenda que en el psicoanálisis no haya negocios, porque una pretensión así no sería más que una ilusión. Pero, justamente, porque hay negocios, me parece que hace falta una crítica regular del lugar y relación de los mismos con la práctica analítica.

Juan Carlos Volnovich: Quedan muchos interrogantes.

Michel Sauval: Te damos las gracias por este tiempo

Reportaje a Doris Hajer

Realizado por Gerardo Herreros

En los reportajes de Acheronta, que ya de alguna manera hacen serie, este tiene la particularidad de estar realizándose enteramente por email, el medio tan singular que tiene algo de la epístola y algo de la charla. Autora de varios libros, traductora de documentos freudianos valiosos, a cargo del área de psicoanálisis en la Facultad de Psicología de Uruguay, Doris Hajer jamás me ha visto la cara, ni yo a ella.

La latencia entre respuesta y pregunta, el tiempo de reflexión, la posibilidad de corregir lo escrito, de leer lo que se pregunta y responde, imprimen a la entrevista algunas características que le restan espontaneidad, ganando en precisión. Pero sin dudas el eliminar la dimensión de la mirada no es sin consecuencias para los implicados.

Con sólo leer algunas respuestas, nos daremos una idea de las convicciones firmes de esta psicoanalista, discutidora, comprometida con la transmisión universitaria del psicoanálisis, cuestionadora y atravesada por la historia siniestra de nuestro Río de la Plata.

Primera Parte

Gerardo Herreros (GH): *¿Quién es Doris Hajer?, Cómo es tu inserción en el psicoanálisis Uruguayo y en la Universidad?*

Doris Hajer (DH): Soy Licenciada de Psicología de la época en que ésta - antes de la dictadura - se encontraba dentro de la Facultad de Humanidades y Ciencias creada por Vaz Ferreira y doy a esto mucha importancia pues la inclusión en esta Facultad nos permitía una formación interdisciplinaria que mucho añoramos hoy para los psicólogos. Teníamos dos años de filosofía en los que se optaba por filosofía contemporánea o filosofía teórica (en el año que yo la cursé esto implicaba estudiar a Hegel o a Max Weber por ej.) luego un año de Sartre y los existencialistas franceses, donde por primera vez escuchamos hablar de Lacan por 1967. En otro año optábamos siempre junto a los cursos propios de Psicología un curso de Historia de la Cultura o Sociología. Luego teníamos cursos opcionales como Antropología Cultural donde tuvimos el privilegio de investigar junto a Darcy Ribeyro sobre el fenómeno de aculturación en Uruguay y del mismo modo cursos de Literatura, y otros que hicieron a una formación bastante similar a la que soñaban Freud y Lacan para un Psicoanalista.



Eran además tiempos de bajo número de estudiantes lo cuál nos permitía realizar prácticas en Hospitales, de Niños, Adultos Neuróticos en el Hospital de la Facultad de Medicina y Psicosis en el Hospital Vilardebó.

Luego de una formación psicoanalítica no tradicional, es decir en grupos de estudio y supervisión junto a Psicoanalistas Argentinos que concurrían a Uruguay regularmente como Gregorio Baremlitt llegó el momento en que "me autoricé de mi misma", dado que estábamos en el momento de cuestionamiento de las Instituciones que para aquel tiempo sólo era la IPA y no me incluí en ella para trabajar en Psicoanálisis.

Debo decir además en la Licenciatura fui Investigadora Asociada hasta el advenimiento de la Dictadura en que fui expulsada con todo el staff docente de la Carrera. Restituida luego de la Dictadura en 1985 al mismo cargo.

Mi mayor trayectoria, fuera del tiempo de la Dictadura se desarrolla entonces en la Universidad de la República donde luego de establecido un nuevo Plan de Estudios de Psicología que yo misma colaboré en crear, integré sucesivamente diversos cargos, en el primer año de la implementación del Plan fui Prof. de la Unidad de Formación Docente, Unidad encargada de la puesta en marcha de dicho Plan, simultáneamente en primer ciclo docente de Historia de la Universidad y de la Psicología en el Uruguay, desde 1994 Prof. Adj. de Psicoanálisis y poco después Jefe de la Clínica Psicoanalítica de la Unión, Servicio éste de la Fac. por el que pasan estudiantes de 4to y 5to ciclo por opción entre 11 Servicios que la Facultad ofrece.

Desde hace 3 años soy la Encargada del Área de Psicoanálisis, luego de la renuncia de su Profesor Titular y me encuentro en un largo y engorroso proceso de Concurso por el cargo que de hecho estoy ejerciendo, sin la titularidad.

Desde 1969 he ejercido la Profesión, es decir hago Psicoanálisis en mi consultorio privado y he publicado varios artículos y libros. Entre ellos querría destacar "Psicoanálisis, transdisciplinariedad y cogobierno universitario." Recopilación de algunos de los artículos que escribí durante la Dictadura. "Hebras Humanas" un libro realizado con un equipo sobre lecturas de Pedro Páramo de Juan Rulfo. "Artemisepisteme o...y así nació el psicoanálisis..." un libro en el que trabajo cartas adolescentes de Freud a su amigo Silberstein, por entonces inéditas en español, o sea desde mi traducción, en varios capítulos que abarcan desde los conocimientos literarios y filosóficos del joven Freud, su primer amor, su concepción de la mujer, su vínculo con la religión y la famosa Academia Española por él creada. Entre otros libros en conjunto con colegas, querría también subrayar la primera traducción al español de las Actas de la Sociedad de Viena de 1918 a 1923 junto a textos acerca de los concurrentes a esas reuniones, cuyo investigador y autor Karl Fallend me autorizó y estimuló a realizar y que fueran premiadas por el Ministerio de Ciencias de Austria con el financiamiento para su publicación.

GH: *Cómo surgió tu vocación por la psicología en aquella época menos psicologizada que ahora y cómo tu interés por el psicoanálisis?*

DH: Muy simple. Estuve en análisis antes de empezar a estudiar psicología. ¿Te sorprende?. Pues sí, comencé mi primer análisis en 1964 y mis estudios de psicología en 1965, para ser psicoanalista. Tenía 19 años cuando inicié mi análisis. Por supuesto por aquel entonces el psicoanalista era kleiniano, pero no fanático. El segundo análisis fue el que más me marcó en cuanto a lo teórico, fue el Dr. Jorge Galeano Muñoz, psiquiatra, primer psicoanalista uruguayo que se atrevió a irse de la I.P.A. y docente que enseñaba psicología desde Merleau Pontí

GH: *Contame un poco esa cosa tan singular, al menos en Argentina, de un departamento de psicoanálisis?. Cómo se formó?, de quién fue la idea?, cómo funciona?*

DH: El Departamento o Área de Psicoanálisis (como en realidad se llama por ahora) fue creado junto con el Plan de Estudios de 1988, dentro de la Estructura de la Facultad que contempla otras Áreas como Psicología Social, Epistemología, Psicología Evolutiva, Psicodiagnóstico, Biología y Comportamiento Animal y Salud. Digo además "Área" como por ahora se llama pues la intención al crear las Áreas era que fueran de transición hacia Departamentos en la medida que sus producciones e investigaciones justificaran esa denominación. Lo cierto es que ha pasado el tiempo y en general se ha olvidado esa intención y nadie ha propuesto el pasaje a Depto. de ninguna de las Áreas. Más bien ha habido propuestas de algunos Cursos para pasar a Áreas y así ha sucedido en esa situación están Psicopatología, Psicología Laboral y Psicología Educacional.

Las Áreas a diferencia de los cursos tienen al frente un Prof. Titular, es decir de la máxima calificación dentro de la carrera docente, generalmente abarcan más de un ciclo de la carrera y como dije anteriormente tienen aparte de la función docente, producción académica.

En el caso del Área de Psicoanálisis, curricularmente tenemos dos cursos uno en segundo ciclo otro en tercer ciclo. En Segundo se trabaja a través de Clases teóricas y Seminarios Opcionales en Tercer Ciclo también tenemos un curso teórico anual y Seminarios Obligatorios. En primer Ciclo somos convocados por otro curso denominado Teorías Psicológicas que nos requiere dentro de una presentación general que ellos hacen de las diversas teorías psicológicas contextualizadas histórica y epistemológicamente, para realizar esa ubicación del Psicoanálisis y transmitir algo de sus principales conceptualizaciones. También damos una opción a los estudiantes de hacer en Seminarios más pequeños una primera aproximación al Psicoanálisis durante dos meses en dos tandas a lo largo del año con temas que hacen ante todo a los primeros trabajos freudianos y las cartas a Fliess que tan bien muestran el surgimiento del psicoanálisis.

Luego de los dos años curriculares donde las temáticas abarcan desde Lo Inconsciente, Pulsiones primera y segunda tópica, Teoría de la Técnica, Narcisismo, Identificaciones, Sexualidad Infantil, todo desde un abordaje dentro de lo posible reflexivo y participativo evitando repeticiones textuales y apuntando siempre al pensamiento crítico; en cuarto ciclo Psicopatología nos demanda en Seminarios de Profundización en Psicopatología Psicoanalítica que se brinda en 3 o 4 opciones desde diversos ángulos teóricos y dentro de

una oferta más amplia de otras corrientes que hacen a la Psicopatología y permiten a los estudiantes optar por una de ellas. En Quinto Ciclo nuevamente trabajamos junto al curso de Introducción a las Técnicas Psicoterapéuticas como una de las opciones en tanto Técnica Psicoanalítica, allí tenemos especial cuidado de ofrecer 4 Seminarios representativos de las 4 líneas fundamentales del Psicoanálisis en nuestro país: Escuela Freudiana de Montevideo, Asociación Psicoanalítica del Uruguay (IPA), Ecole Lacanniene, y Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica.

Por otra parte, si bien no tiene que ver con tu pregunta, pero ya que fui ciclo a ciclo debo decirte que en cuarto y quinto ciclo los estudiantes deben optar por un Servicio donde realizan una práctica, siendo uno de los Servicios la Clínica Psicoanalítica de la Unión (a cuyo frente también estoy) y en estos Servicios realizan una práctica de Entrevistas de Demanda en la que supervisados permanentemente trabajan para resolver la derivación ya sea a tratamiento Psicoanalítico, trabajo Familiar, de Pareja, o simplemente la resolución de la Consulta (como suele llamársele) en el caso de ver que no existe una tal demanda de análisis. Los tratamientos son realizados por Psicoanalistas de la Clínica con larga experiencia.

GH: *A ver si entendí. Si se trata de un área de psicoanálisis, significa entonces que tiene sólo un profesor titular en el área?, o son varios?.*

DH: Es cierto el Área de Psicoanálisis tiene un sólo Profesor Titular.

GH: *Hablaste de segundo ciclo y tercer ciclo. A qué llaman ciclos?*

DH: Los ciclos son generalmente en tiempos lo mismo que años, pero la denominación varía porque se trata de un plan que no es netamente curricular sino que se rige por el sistema de núcleos de problematización, que hacen a la coordinación entre los cursos de cada ciclo en torno a temas ejes del ciclo y núcleos de " a proponer como focos de interés que el estudiante puede trabajar en cada ciclo y ahondar en los subsiguientes con los aportes de los diversos cursos.

GH: *Te cito "Seminarios representativos de las 4 líneas fundamentales del Psicoanálisis en nuestro país: Escuela Freudiana de Montevideo, Asociación Psicoanalítica del Uruguay (IPA), Ecole Lacanniene, y Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica". Cómo están dadas esas líneas que mencionás y donde se sitúan las diferencias, en el contexto del psicoanálisis en Uruguay?.*

DH: Estas líneas corresponden mayoritariamente a Instituciones Privadas que dan formación salvo la Ecole Lacanniene que no se considera a si misma una institución, si bien tiene miembros y Seminarios así como la línea predominante de Allouch. La Ipa no es necesario describirla, como creo que tampoco la Escuela freudiana, Audepp es una institución peculiar que surgió durante la dictadura ante la amenaza de una reglamentación de la psicoterapia, como modo de protección a mucha gente que no estaba en ninguna de las instituciones antes nombradas (existían ya todas salvo la de Allouch). Eso hace a una institución bastante amplia en cuanto a líneas teóricas, si bien en los últimos años parece haber perdido sobre todo muchos miembros lacanianos ante la nueva onda de no pertenecer a ninguna e ir a los eventos e incluso seminarios de todas por lo menos en aquellas situaciones más interesantes.

GH: *También mencionaste una práctica por parte de los estudiantes y quería preguntarte algunas cosas en relación a esto: Qué número de estudiantes en general tiene la carrera de psicología en Uruguay?.*

DH: Este año, para gran preocupación de todos los docentes ingresaron a Psicología 1400 estudiantes, van mermando en número a lo largo de la carrera y llegan a Psicoanálisis en 3er ciclo aproximadamente unos 550 estudiantes y con relación a esa práctica que mencionabas, son obligatorias? Es obligatorio realizar alguna práctica. Llega a haber problemas cuándo son muchos los que eligen determinado Servicio (por supuesto el nuestro en general es uno de los más requeridos, aunque la realidad de la recesión y la idea de que si hacen sólo clínica no van a tener trabajo se empieza a notar. cuántos estudiantes la hacen?, Tenemos entre 4to. y 5to un cupo de 50 estudiantes, que en realidad no depende de la cantidad de docentes sino de la cantidad de pacientes que luego de la derivación estamos en condiciones de asumir.

GH: *Entrevistan solos o presencian entrevistas?*

DH: Entrevistan solos, supervisados semana a semana por los docentes a cargo.

GH: *Tal como decías, te has formado antes de que existiera la Facultad de Psicología, conviviendo e intercambiando con otras licenciaturas de Humanidades. ¿Qué efectos produjo eso en tu formación y con los años qué se ha perdido y qué ganado en la formación de grado?*

DH: Algo de eso ya dije, esa relación permanente con otras disciplinas de la Facultad de Humanidades fue enormemente enriquecedora, tanto que podría decir que de algunos conocimientos que adquirí sólo me enteré, y les di importancia años después. En el Plan de estudios vigente en la actualidad se intentó en el papel recatar esa interdisciplinariedad y en la práctica con las urgencias y exigencias de lo curricular, casi todo lo que era extracurricular no se hizo casi nunca, es decir se ha perdido hay sí algunos cursos como Antropología filosófica y Epistemología así como Psicolingüística que como son curriculares se conservaron, pero yo diría no están al nivel de lo que esperábamos de ellas. En cuanto al resto de la formación en muchas cosas es mejor o está mejor pensada que antes, otras han sucumbido a una lamentable enseñanza formal.

GH: *Cómo se mantiene la Universidad en Uruguay?, es estatal, hay universidades privadas?*

DH: La Universidad de la República en la que yo estudié y enseñé, es estatal y es la mayor del Uruguay en cuanto a número y carreras así como estudiantado, sigue siendo la mejor evaluada en la mayoría absoluta de sus carreras, pese al magro presupuesto que percibe. Existen Universidades privadas una de ellas católica he impuesta a partir de que cobijó durante la dictadura a muchos docentes que en la pública no podían permanecer -es decir fueron expulsados- sobre el final de la dictadura y ya en vistas de la muy próxima democracia se la avaló como Universidad y todos los docentes en repulsa a ello, acostumbrados a un país donde la única universidad era la pública se fueron de allí para la Universidad de la República (fundamentalmente en Psicología, que fue lo que se desarrolló allí durante la dictadura). Desde hace años se vienen creando y avalando otras Universidades, una la de Montevideo cuya directiva está integrada por el mismo Peirano que ahora vació el Banco de Montevideo, otra la ORT que existía como Universidad del Trabajo creada hace muchos años para los judíos pobres, hoy en día se ha olvidado sus orígenes y es un lugar de formación ante todo para Carreras Administrativas y RRHH muy muy cara a la que sólo puede ir gente de muchos recursos. Algunas han obtenido reconocimiento de Universidades otras no. El reconocimiento siempre pasa por un estudio de la Universidad de la República, si bien no siempre el resultado es atendido a la hora del reconocimiento.

GH: *Quería preguntarte como Jefa del área como pensás el obstáculo inherente al psicoanálisis entre "formación" y "transmisión" dentro de la universidad. O dicho de otra manera, como pensar algo del discurso analítico en un ámbito donde predomina el discurso universitario.*

DH: he dicho en muchos lugares que no comparto la apreciación de lo que se entiende por "discurso universitario" por parte de muchos lacanianos. No olvidemos que Lacan siempre intentó y muchas veces logró enseñar en la Universidad, tanto que cuando se le impide es con mucho fastidio que comienza a hablar del discurso universitario en el sentido en el que a nosotros nos llega, pero no mientras él podía "enseñar" en la Universidad. Cito aquí pues no podría decir mejor lo que comparto con el ex Prof. Titular del Área de Psicoanálisis Martín Wolf: "*En esa línea y en relación crítica al "discurso" como categoría que define un estilo de relación humana por referencia al lenguaje como vehículo universal de la misma, nuestra idea de los discursos ubica en particular dos de ellos: el "credencial o crediticio o señorial" y el "médico", para recoger y modificar la concepción de los discursos "amo" y "universitario" del freudo-marxismo de Lacan, producto de los acontecimientos políticos internacionales de la década de los 60 y en particular de lo institucional estudiantil del mayo francés de 1968.*

Si se tiene en cuenta que según Freud cada sujeto tiene como objeto la búsqueda otra vez en el otro humano de su satisfacción primordial que ahora sólo produce, en lugar de esa repetición buscada, diferencia en menos que perpetua la insatisfacción determinante del deseo que lo sujeta a reclamar mediante el habla del discurso, se puede pensar que aquel trazo o marca o huella sería el denominador o nombre en acción de registrarse o numerador signifiante primero de lo que luego sería el ya édito signifiante segundo en el tiempo, ahora como un saber de lo que habría que re-clarar como repetición de valor de atención y satisfacción.

Lacan toma esos cuatro elementos de Freud e ilustra las relaciones que establece su maestro mediante la asignación de cuatro signos (\$, a, S1, S2) y su rotación en block por cuatro lugares (numerador superior izquierdo, denominador inferior izquierdo, numerador superior derecho, denominador inferior derecho) que

forjarían cuatro conjuntos emblemáticos o marcas registradas o siglas o etiquetas de estilos de relación humana dentro del ámbito del lenguaje, cuatro distintos discursos que como esquema, aunque móvil, debe hacer pensar en la incidencia del derecho romano y la medicina legal italiana sobre la psiquiatría francesa.

Nosotros sostenemos que cuando el lugar rector del matema (numerador superior izquierdo) que pretende sintetizar Lacan, está ocupado por el significante señorial ($S1 / \$ - S2 / a$), la creencia obstaculiza tanto la palabra como la escucha no teológicas de una práctica que trabaje con imprevistos. No se trata del discurso del amo porque lo que está en juego es la creencia en la repetición, es decir, confirmar la teoría en la práctica o convertir por ejemplo el enunciado del rumor mediante el rumor mismo en hecho que repite el enunciado y no lo que sería la imposición de una credibilidad como si realmente hubiera un amo así que, por omnipotencia, sólo podría ser Dios. Téngase presente que ese poder que nuestra civilización monoteísta le asigna, se le suele atribuir en nuestra época al mercado cuando en realidad somos testigos de tantas "diabluras" monetario-financieras como "credulidades" que dan clara cuenta que le propio Señor del mismo es en realidad la creencia y que ésta es humana y sólo móvil por la conciencia según lo circunstancial de lo inconsciente de cada quien.

Por otro lado, si colocáramos en el lugar discursivo de agente o rector, lo ya conocido ($S2 / S1 - a / \$$), no se trata allí del saber en sí de lo que se habrá de repetir, sino de lo que el saber y el repetir implican por referencia teórico-lógica freudiana. El deseo, inconsciente, no es lo que se reclama en forma consciente, sabe que lo que prescribe esa receta a recibir en su escondido receptáculo es lo que se asocia a haber salvado la vida la primera vez; de ese valor, es lo que reclama. Y "salvar la vida" es del "médico", enfermero, trabajador social, sanitario, equipo de salud o del que pueda, pero no es lo específico del "universitario" en general y menos aún por lo que haya pasado en 1968 en París, si bien sabemos que todos los niños vienen de ahí, si los parís. Preferimos llamarle "médico" por el saber de la receta o receta, por relación a la función del shamán, por la conexión que el creer y el curar tienen en nuestra cultura cristiana, porque si no tampoco se entiende que haya un discurso de la histérica que precisamente por cruzarse con el discurso médico habría de parir –no París sino Viena- el discurso del psicoanalista y también en reconocimiento al esfuerzo del propio Lacan que lo dijo siempre en su retórica brillante no sólo como medico-legista y psiquiatra, sin darse cuenta." (Crear Rumor Art. Inédito Agosto 2002)

Creo que muchas veces hay un gran malentendido en relación a este tema. ¿Hubieran Freud y Lacan soñado con la Facultad perfecta de Psicoanálisis si no hubieran pensado que esto no sólo era posible sino deseable? Por otra parte Lacan habla de la "tensión necesaria que existe en los países del tercer mundo para transmitir el Psicoanálisis en la Universidad, y que ya no existiría en las instituciones psicoanalíticas" Creo que se puede perfectamente transmitir el psicoanálisis en la Universidad, no creo en la "formación" ¿qué se forma en psicoanálisis? El Psicoanalista nunca se "forma", a veces se lo intenta formar como en algunas instituciones psicoanalíticas clásicas -para más referencias leer el informe de Otto Kernberg y el House of Delegates de 1997 - eso es formación, tengo incluso la impresión más por los efectos de repetición no-pensante que por la modalidad que la mayoría de las escuelas lacanianas forman. No así la Universidad si pensamos en la propuesta que les estaba tratando de transmitir, una propuesta de un psicoanálisis autocuestionador, contextualizado epocal y geográficamente, donde se encuentren varias líneas teórico-psicoanalíticas y se pueda en grupos de discusión hacer pensar a gente joven con cabezas frescas ubicadas en el hoy. El análisis personal de cada uno como en cualquier parte debe ser iniciativa de cada uno.

GH: *Creo que tu posición en relación a la "transmisión" del psicoanálisis en la Universidad es muy fuerte, cosa que personalmente comparto, tal como decís se repiten ciertos slogans de algunos lacanianos más que de Lacan. Es más, Lacan no hablaba peyorativamente de ningún discurso, sino del predominio de alguno. En la transmisión y la práctica analítica, para Lacan lo importante es la rotación discursiva y no la cristalización, aun de lo que él llama discurso analítico. Y justamente en ese sentido quería preguntarte como convive un área de psicoanálisis con otras psicológicas en la Universidad, puesto que en Buenos Aires y en La Plata donde ejerzo la docencia, no pocas veces es problemática la convivencia y ha ido desde un lacanismo furioso hasta un antilacanianismo furioso.*

DH: *Aquí durante un tiempo en las otras Áreas psicológicas hubo un cierto antilacanianismo, que en parte estuvo justificado por actitudes no muy diplomáticas, desprecio, "la psicología no existía", la Psicoterapia era "limosna y bondad", etc. etc. En los últimos tiempos la postura abierta del Área y ante todo de algún modo la ideologización de la misma, es decir los docentes lacanianos y no lacanianos participan de las actividades gremiales y aportan, sus abordajes son más lacanianos en el buen sentido incluyen cada vez*

más las posturas del Lacan de los 68 en adelante donde comienza a integrar las ideas marxistas al psicoanálisis, Zlavoc Zizec nos ha ayudado bastante también en esto, y mi propia posición siempre contextualizadora y referida a situaciones actuales y crítica ha permitido lentamente en la medida que se pierden los prejuicios contra el psicoanálisis elitista una relación buena entre las diversas posturas. Por supuesto siempre están aquellas absolutamente antipsicoanalíticas con las que uno no puede ni debe pactar.

GH: *Como bien sabés, la enseñanza universitaria en Argentina, en estos momentos está atravesada fuertemente por el lacanismo. Pasa lo mismo en Uruguay?*

DH: Sí, con las salvedades que decía antes, y también hay gente con otras formaciones, también los lacanianos deben en la Universidad poner en marcha un pensamiento crítico y no reiterativo, también contextualizado y actual, eso lo logramos a través de la insistencia muchas veces por parte de quienes no son lacanianos en desarmar frases o palabras vaciadas por repetición, antes de que lleguen a oídos de los alumnos en forma acrítica, tarea difícil si las hay.

GH: *Me pareció entender que rescatás tu formación transdisciplinaria, pero a mi entender no es exactamente lo mismo que lo que planteas que convive en la Audepp, que tal vez tendría más que ver con el eclecticismo psicoanalítico. Es así?. La pregunta apunta a poder pensar la convivencia de líneas diferentes dentro del psicoanálisis que plantean cuestiones bastante diferentes en relación a la dirección del tratamiento o más aun con relación al fin de análisis.*

DH: Eso es AUDEPP exactamente, pero acabo de contar que hoy en día también se da en la Universidad, con la ventaja de que se pone a discusión este encuentro.

GH: *Cuando decías de diferentes líneas teóricas y posiciones que al parecer es algo que tenés muy en cuenta casi epistémicamente, es entonces cuando me surge la pregunta. Hay un psicoanálisis con diferentes orientaciones? o se tratarían de disciplinas diferentes?. Si bien el concepto de inconsciente y algunas ideas freudianas son compartidas por todas la líneas, lo cierto es que en muchas la dirección del tratamiento, el fin del mismo y las técnicas difieren tan notablemente que llama la atención.*

DH: Podría ser absolutamente radical si te digo que de Freud a Lacan estamos hablando del mismo psicoanálisis, e insisto el mismísimo Lacan tiene 3 o 4 conceptos innovadores (RSI, la topología, el intento del matema y lamento decir que poco más) parte de una filosofía sartriana, sin aceptarlo, pero no hay nada más sartriano que el estadio del espejo (si quieres lee seguido. El estadio del espejo en los Escritos y luego "A puertas cerradas" de Sartre y me cuentas) pero siempre veo en esto un escrupulosísimo lector de Freud, en alemán, que casi no se sale una línea de lo dicho por Freud más que en su brillante retórica. Las novedades son epistemológicas y para el público francés de su tiempo, pero no se apartan de lo medular de Freud. Sí pienso que cuando se lo traduce y se comienza a repetir hasta el hartazgo los términos de la traducciones, cosa que en general los psicoanalistas lacanianos franceses no hacen, se llega a tal empecinamiento que la precisión del término puede llegar a acabar con lo fundamental que es la "atención flotante" a las "asociaciones libres" de un paciente en "transferencia" siempre único y peculiar que no admite teorías a priori.

GH: *Siguiendo esta línea que venimos trayendo, a qué crees que se debe esa época donde al parecer tanto en Argentina, como en Uruguay se transmitían los textos lacanianos como santas escrituras a repetir incansablemente?. Digo esto porque aquí también los lacanianos de ahora no somos los de "antes". Personalmente he vivido los últimos estertores del "lacánés antiguo" como lo llamamos acá y actualmente se intenta una transmisión lo más clara y crítica posible, pero me gustaría saber tu opinión sobre las circunstancias del viraje.*

DH: Creo que la repetición de las santas escrituras "lacanianas" se debió en primer término a una necesidad de revisión del psicoanálisis, y a una gran dificultad de comprender que Lacan no hacía otra cosa que leer más escrupulosamente a Freud en alemán además de a Marx. La dificultad y la necesidad unidas hicieron a esta repetición que a la larga se tornó vacua.

Si bien creo que ayudó muchísimo en un principio a ser más cuidadosos en las lecturas de Freud y a tomarse con más respeto esos textos y sus efectos en la clínica. El viraje por tanto si es que realmente se

ha dado, yo sigo notando muchas muletillas, pero si se dio se debe a que este lenguaje críptico y vaciado de sentido terminó aislándose y no permitiendo el acercamiento de mucha gente que al lacanismo serio se hubiera acercado gustosa.

GH: *Cambiando un poco de tema, me contabas que has traducido a Freud, y allí se abren una serie de preguntas como lectora de Freud en alemán: Qué versión de Freud al español te gusta más: la de Etcheverry o la de López Ballesteros? Y por qué?*

DH: Sin ningún lugar a dudas la de Etcheverry en cuanto a rigurosidad, me gusta de López Ballesteros su respeto por lo literario en Freud, pero se tergiversaron demasiadas cosas en esa traducción. La escrupulosa lectura de Etcheverry a quien tuvimos el gusto de conocer, invitar y aprovechar su sutil calidad académica nos hizo aprender muchas cosas, mi propia lectura de Freud en alemán hizo el resto. Cuando leí a Freud en alemán por primera vez, mis lecturas anteriores habían sido de López Ballesteros y unas pocas que recién empezaban a editarse de Etcheverry, conocí un Freud absolutamente coloquial, sin términos técnicos que tomaba palabras del alemán coloquial o a lo sumo de otras ciencias para transmitir el psicoanálisis, eso me permitió muchas cosas, que creo han redundado fundamentalmente en beneficio de la transmisión en Facultad de la Teoría psicoanalítica, en principio me liberé de "definiciones" pues vi que no las había, pude comenzar a construir mi propio Freud, o atreverme a leer aquello que me interesaba con la soltura que necesitaba para construir mis clases. Te doy un ejemplo, suelo trabajar la interpretación de los sueños desde la palabra "Condensación" que en alemán es "*Verdichtung*" y desde la polisemia de la palabra en alemán, puedo recorrer sus sentidos desde Condensación propiamente dicha, Espesamiento, pero también Poetización, Creación, Invención, Mentira, etc., etc. y esto da para mucho al hablar de lo lcc. y de los Sueños. Lo mismo ocurre con Transferencia : *Übertragung* que significa desde Llevar de un lado a otro, transferir (en lo legal), contagiar o incluso llevar un embarazo mucho más allá de su término (cronológicamente hablando) te imaginas como puede uno jugar con todo esto hablando de transferencia? Tengo un trabajo escrito sobre la polisemia de *Übertragung*.

Sobre la visita de J. L. Etcheverry publicamos la desgrabación de sus charlas en Facultad y las publicamos en un libro de la Editorial AEM de los estudiantes de Facultad de Medicina que se llama "El psicoanálisis hoy en la Universidad". Sería otro libro para llevarles cuando vaya a Buenos Aires en algún momento.

GH: *Me comentabas que habían tenido el gusto de tenerlo a Etcheverry, más allá del libro que comentaste, contanos un poco tu impresión personal sobre el encuentro.*

DH: Fue sumamente enriquecedora, un ser humano increíble, una excelente base filosófica y epistemológica para hacer lo que hizo, si bien a mí siempre me parece que un idioma sólo se puede traducir desde adentro del mismo.

GH: *En relación a esto, podrías explayarte un poco en la frase "un idioma sólo se puede traducir desde adentro del mismo"*

DH: Quise decir -y te agradezco la pregunta porque sentí que quedé corta con la respuesta - que siempre que veo traducciones hechas por alguien que maneja el idioma desde el aprendizaje teórico del mismo y no ha vivido en el país, o no lo ha hablado en la vida cotidiana me parece que la traducción queda como el propio J. L. Etcheverry decía de la suya propia, un tanto reseca. Yo diría teórica de más y por momentos falta aquel sabor casero del término entendido desde el lenguaje de la propia vida o hasta de la infancia.

GH: *De dónde viene tu alemán?.*

DH: Mi alemán viene de mi casa, mis padres eran emigrantes del nazismo que en casa sólo hablaban alemán, lo cuál hizo que yo comenzara a hablar español recién a los 5 años cuando comencé a concurrir a la escuela. Tal vez un poco antes, cuando tuve algún amiguito del barrio, si bien la mayoría de mis amigos eran los hijos de los amigos de mis padres, que como yo hablaban sólo alemán. Luego en dos oportunidades, a los 8 años y a los 18 viví un año cada vez en Alemania y trabajé en la segunda oportunidad en el aeropuerto de Frankfurt, y en 1993 fui a trabajar en la Universidad de Klagenfurt –Austria en el Depto. de Psicología de esa Universidad haciendo Seminarios de Psicoanálisis en los Postgrados de esa Facultad, única en Austria que tiene Psicoanálisis en su Currícula y Análisis de Control en el Propedéutico

GH: *En Acheronta tenemos varios miembros del comité de redacción que se encargan de hacer algunas traducciones de artículos y hemos conversado muchas veces sobre la cuestión de "un analista traduciendo artículos de analistas". Es una ventaja o desventaja?. Cuál es tu opinión al respecto?*

DH: Pienso que un analista traduciendo artículos de analistas tiene ventajas y desventajas. Por una parte nunca va a dejar de estar influido por la línea teórica que sustenta, eso lo veo como desventaja ineludible. Por otra parte puede entender algo más que el traductor lego. Pero creo que eso no es tan ventajoso. Por otra parte, pienso que sólo puede traducir realmente bien, alguien que además de filólogo y conocedor de la filosofía de la época del autor y de su entorno científico, sepa muy bien ambas lenguas, la que traduce, y aquella a la que traduce. En el caso de Freud, me parece particularmente importante dominar el idioma desde el uso cotidiano del mismo.

GH: *En tus traducciones, cuáles fueron las palabras, frases o giros que más problemas te trajeron y lo pregunto tanto desde el punto de vista de tratar de ser lo menos "traidor" posible, pero también desde el punto de vista conceptual. Pienso por ejemplo en la famosa Trieb o lo que plantea el libro de Bettelheim sobre la traducción al inglés de las obras de Freud que creo ofrece algunos puntos de vista interesantes.*

Además, Lagache considera problemática la traducción del "agieren" por el "actuar" del español. Y por supuesto los conocidos problemas de traducción en: "verwerfung", a veces: "juicio de desestimación", otras: "condena"; en la versión hipertexto de las Obras Completas lo vemos aparecer como: "rechazo" y "juicio de repudio"; en el inglés, Strachey no acaba de decidirse en usar: "rejection" o "repudiation". En la tradición lacaniana traducido como "forclusión" o "preclusión". Y por último: "verleugnung" ¿"desmentida o renegación"? y "versagung" ¿"frustración o denegación" ?

DH: En verdad el libro de Bettelheim, si bien se queda un poco corto cuando llegó a mis manos fue todo un alivio, uno de los términos que incluso intitula su libro siempre me dio trabajo "Seele" traducido al inglés por psyche o a veces incluso por mind a mí me resulta difícil de traducir, creo que es mejor "alma" pero en español desde la tradición cristiana suena más sancto que en alemán que es muy cotidiano y usual sin remitir a lo religioso, tampoco se acerca a nuestro "espíritu" con sus múltiples resonancias. Ésta palabra como la Versagung que en general se traduce por Frustración y a mí me suena más a Fracaso y Fallo o algo así, nunca me conforman del todo las traducciones. Por supuesto que los términos que tú mencionas, sobre todo toda la gama de la Verwerfung, Verneinung, Verleugnung cada vez que las leo desde las traducciones, incluso de la de Forclusión de Lacan, tengo que ir al alemán para saber de qué estamos hablando realmente.

Como vez no es nada fácil, lo que siempre transmito o intento transmitir es que el modo de expresarse de Freud es siempre (subrayo) siempre absolutamente coloquial, por supuesto que es el lenguaje coloquial de un hombre sumamente culto, con una base literaria y filosófica mucho más allá de lo que él mismo confiesa, pero no existe en su terminología prácticamente nada que él haya buscado complejizar, ni transformar en terminología técnica, si bien luego pudo aún en vida de Freud resultar diverso de lo que él lo quiso. Alguna de las Actas del 18 al 23 lo muestran, cuando por ej. Simmel intenta toda una terminología compleja sobre la "funcionalidad", él lo impide y critica duramente.

GH: *Por lo que contabas anteriormente has tenido acceso y trabajado con cuestiones que hacen a la historia y prehistoria del psicoanálisis traduciendo cartas del joven Freud y Actas de la Sociedad de Viena. Si vale la metáfora, material valioso para un psicoanálisis. Cuál es tu interpretación sobre el giro copernicano que introdujera Freud, teniendo en cuenta esas cartas y esas actas?.*

DH: Escribí todo un libro acerca de esa pregunta. Lo voy a resumir en una breve frase: Freud ya era Freud a los 17 años y tal vez antes de esas cartas y cuando se las lee uno piensa desde hoy que es imposible que otra persona hubiera creado el psicoanálisis aunque epistemológicamente siempre digamos que ya estaba en la atmósfera de su tiempo.

GH: *No he leído el libro que me comentabas "Artemisepisteme o ...y así nació el psicoanálisis...", pero danos un ejemplo sobre esta afirmación de Freud siendo Freud ya a los 17.*

DH: De una carta de Freud a Silberstein del 4 de setiembre de 1872: "...Apliqué todo el nerviosismo de mis pensamientos y sólo sentí una leve sacudida cuando la madre pronunció el nombre de Gisela en la

mesa. La inclinación surgió como un hermoso día de primavera, sólo mis absurdos aires hamletianos, mi timidez ideativa, me impidieron encontrar disfrute y diversión en la conversación con esta muchacha, medio ingenua y medio instruida. Te explicaré extensamente con palabras la diferencia entre mi inclinación y la pasión; por ahora deja que sólo añada que no entre en conflicto entre ideal y realidad y que soy incapaz de burlarme de Gisela.....me parece que he transferido (!!!) la admiración por la madre hacia mi inclinación por la hija. Soy o me tengo por un atento observador, mi vida en el seno de una familia numerosa me ha agudizado la vista y estoy lleno de admiración por esta mujer a la que ninguno de sus hijos alcanza del todo."

Podría dar otros mil ejemplos, quise tomar algo de la vida afectiva para ilustrar lo que quiero decir porque me parece más nítido, pero de estos ejemplos hay muchísimos.

Qué te parece?. E incluso aquí tienes la *Übertragung* con toda su significación en el lenguaje cotidiano del joven Freud.

Segunda Parte

Gerardo Herreros (GH): Qué es la Clínica Psicoanalítica de la Unión?, es dependiente de la Universidad?, de la Facultad de Psicología?.

Doris Hajer (DH): La Clínica Psicoanalítica de la Unión es un Servicio de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República que brinda tratamientos psicoanalíticos a la población del Barrio de la Unión desde la sede de una Comisión Pro-Fomento que es la más antigua de Montevideo y única que desde un Convenio con la Universidad de la República da un Servicio de este tipo.

Está dirigido a habitantes de la zona carenciados o de bajos recursos. Los estudiantes de la Facultad de Psicología realizan pasantías en sus 4to y 5to ciclos, las mismas consisten en las primeras entrevistas de admisión supervisadas por sus docentes en 2 grupos en 4to ciclo y 3 grupos en 5to, de alrededor de 8 estudiantes con un docente a cargo de larga experiencia y uno o dos ayudantes más jóvenes, algunos en formación, otros ya bastante duchos. Se cuidan los aspectos éticos y de confianza por lo cuál se busca obviar datos que pueden hacer reconocibles a los pacientes, por esta razón también en determinadas situaciones se hacen supervisiones individuales, por otra parte hay temáticas que deben verse en análisis de control y esto es lógicamente de a uno. La finalidad es determinar si el paciente (no quiero decir hace una demanda de análisis, pues desde mi concepción eso se construye a lo largo del propio tratamiento, cuando de eso se trata) necesita un tratamiento y efectivamente está dispuesto a realizarlo, de qué tipo de tratamiento estaríamos hablando: psicoanalítico individual, familiar, de pareja, grupal, cuál de los miembros de la familia lo necesita o se hace necesaria la derivación a psiquiatría del Ministerio de Salud Pública que trabaja en combinación con nosotros, también se consulta en algunos casos con una asistente social que en este medio resulta absolutamente imprescindible en muchos momentos. O llegamos a la conclusión que no es adecuado este tipo de tratamiento para él o ella. Como dije anteriormente se derivan a veces a grupos sobre todo de adolescentes o padres de adolescentes que funcionan con nuestro personal en la misma Clínica. Los tratamientos no tienen límite de tiempo, pues funcionan como cualquier análisis donde el tiempo no puede determinarse a priori. La sobresaturación de pacientes que se origina en una clínica psicoanalítica gratuita muy bien conceptuada, se está solucionando con psicoanalistas en formación, honorarios, que reciben de nosotros a cambio de su trabajo, análisis de control gratuitos y formación teórico-técnica en las reuniones del equipo o en Seminarios para Pasantes Egresados, nueva figura que aún estamos afinando en su funcionamiento.

GH: Y articulada con la anterior, contanos un poco cómo se estructura la demanda de atención hoy en Uruguay. ¿Cuáles son las consultas más frecuentes, qué tipos de tratamientos brindan en la Clínica?.

DH: No puedo contestar como se estructura la demanda de atención en Uruguay en general. Te puedo contestar que las consultas más frecuentes en la Unión están vinculadas a todo tipo de problemáticas aunque de pronto la falta de trabajo y sus efectos como depresión, problemas de identidad, confusión, incertidumbre, desesperación son cada vez más frecuentes. El resto está respondido ya en la pregunta anterior.

GH: *Al comienzo hablaste de las Instituciones analíticas en Uruguay y de la Universidad, podrías localizar las similitudes y diferencias en tanto formación del analista en ambas, más allá que acordamos, sostenemos y compartimos la idea de la formación del analista en la Universidad, pero quería saber si habías desarrollado las diferencias entre ambas. Pensaba por ejemplo en el análisis del analista, o en la supervisión.*

DH: Creo que el destino de toda Institución Psicoanalítica privada es necesariamente en algún momento su disolución, pienso que la Universidad sobre todo si es estatal y gratuita, no precisa su disolución simplemente tiene instrumentos democráticos, como concursos y elecciones donde todos deben votar desde cada uno de los órdenes, cuando es una Universidad Cogobernada y Autónoma - en el sentido de sus decisiones internas y su mirada crítica a lo social -

Creo que los elementos antes mencionados, pueden ser muy coherentes con el Psicoanálisis tal como fuera pensado en sus orígenes y en los tiempos más lúcidos de Freud, tal vez los de su *splendid isolation*. Creo que el análisis del analista y la supervisión deben ser temas a abordar. En la actual crisis de nuestro país eso es natural, es decir quien quiere ser analista supervisa con otros analistas dentro de la institución Universidad, elige la línea que más le es afín, pero en Ateneos y supervisiones grupales no deja de escuchar otras ópticas, cosa que creo no ocurre en las Instituciones clásicas, tiene además la posibilidad de combinar sus experiencias con otras disciplinas que en el mejor de los casos, tampoco le son ajenas por la posibilidad de acceso a ellas en una diversidad que es la nuestra (sin chauvinismo, creo que hay muchas así) En cuanto al análisis personal, nosotros exigimos para el ingreso a la clínica la realización del mismo durante un tiempo mínimo (que como sabemos no es garantía, pero los analistas no hemos encontrado aún mejor solución) por otra parte no preguntamos la línea teórica del analista, sólo que sea alguien reconocido como tal en nuestro medio y eso no quiere decir por una Escuela o Institución admitida, sino simplemente reconocido...

En Facultad en este momento estamos organizando un Comité Clínico de Kairos donde podrán atenderse estudiantes, docentes y funcionarios que no tengan medios para pagárselo en forma particular. Esto es el comienzo de un sueño largamente acariciado.

GH: *Tu respuesta anterior me lleva a la cuestión de diferenciar autorización de garantía. Si sigo a Lacan, éste dijo que el analista se autoriza de sí mismo... Pero mi pregunta apunta a cómo pensás la cuestión de la garantía. ¿Quién debe garantizar a un analista?. Digo, la Universidad produce psicólogos y da títulos. Y los analistas?. Quién dice "este es un analista"?: La institución privada?, sus pares?, la Universidad?, el Estado?.*

DH: Te contesto con una pregunta ¿existe algún tipo de garantías o garantes en un análisis? Yo pienso que no y tal vez me anime a decir incluso ¡por suerte! Porque si así fuera, el psicoanálisis dejaría de ser tal. Lo podríamos medir, evaluar, garantizar y calcular. Una vez a Freud le solicitaron autorización para nominar como un Freud una medida de la libido, el dijo muy cortésmente que agradecía la deferencia, pero prefería que no se utilizara su nombre para medir nada de lo anímico, tenía la esperanza de "morir sin una libido medible". De todos modos existen instituciones que dan títulos de psicoanalistas y si así debiera ser, entonces cuál es la diferencia entre un título expedido por una institución privada y la Universidad, en todo caso en una Universidad cogobernada, democrática y autónoma de los "poderes" políticos, habría más "garantías" que las que pueden dar instituciones endogámicas y atravesadas por múltiples transferencias desde las fantasías "familiares" de cualquier institución psicoanalítica, que como ya dije debería por principio estar siempre dispuesta a su disolución en algún momento de su existencia.

GH: *Si bien la cuestión de la garantía, que podríamos homologar a la cuestión del título de analista es problemática en psicoanálisis, al menos en otras disciplinas humanas, los títulos son dados por pares. Menciono medicina, arquitectura, ingeniería, filosofía, etc. Es decir, un par reconoce a otro como par y podría decir "este hace algo de lo que hacemos nosotros". Entonces se me hace difícil pensar en un título habilitante de analista, pero más aun se me hace difícil que ese título no lo den analistas sino psicólogos o médicos, o lo que sea.*

DH: En principio creo que Psicoanalista no es un título. De todos modos nuestra sociedad nos obliga muchas veces a cuestiones formales que son en sí mismas paradójales. En la Facultad de Psicología se están instrumentando Postgrados y Especializaciones así como Doctorados, que seguramente van a estar nutridos de pares "enseñantes" y finalmente "garantes". Insisto que me parece que el único garante de un

psicoanalista es él mismo y sus sueños... Cómo hace otro para "saber" del inconsciente de otro... Larga discusión de psicoanalistas que en algún momento quisieron garantizar desde dentro de los análisis, en otros momentos a través de Pases poco transparentes y nunca del modo mejor, pues no lo hay. Así que, cuál es la garantía? y más aún quienes pueden ser garantes? debe ser uno de los imposibles más imposibles que Freud se olvidó de nombrar.

GH: *Hablabas de democracia en la Universidad y quería preguntarte, siendo que serías la única profesora titular, quién establece los textos y el plan de temas para el área de psicoanálisis?*

DH: En principio cualquier Plan de Trabajo que un Área proponga, se aprueba por parte de las autoridades de la Facultad, que son los tres órdenes del cogobierno, un proyecto, que se presenta junto a los méritos del postulante a la Titularidad del Cargo; ese proyecto propone ante todo una línea - no teórica sino que se podría denominar política (bien entendida) - del Área, luego dentro de esa línea, cada ciclo curricular plantea desde la reunión de los docentes de ese ciclo los temas y textos para ese año, actualmente se aprueban bianualmente esos programas, se revisan permanentemente de acuerdo a los efectos que tienen en la transmisión y se revisan por los problemas o beneficios que suscitan, por lo que se modifican en aquello que se reconoce por parte de los docentes como imperioso de modificación y son luego evaluados nuevamente por los tres ordenes en el Consejo de la Fac. En los ciclos donde los cursos no son curriculares, la propuesta es diseñada por los docentes invitados que la presentan al Prof. Tit. y a algún docente que lo representa en la conexión con cada uno de esos ciclos. Allí se da una enorme diversidad, pues como ya dije los invitados representan distintas líneas teóricas del psicoanálisis en Uruguay y por supuesto sus propuestas son acordes a esas teorías. Habitualmente son aprobadas con el respeto que merece la diversidad, a menos que aparezcan en algún momento algún docente por el resultado de las pruebas finales muestre que los efectos de su "enseñanza" sean de repetición acrítica y esto puede llegar a ocurrir en cualquiera de las líneas teóricas, sin embargo luego de varios años de trabajo hemos encontrado docentes que no tienen ese resultado sin dejar de invitar a todas las líneas de las que hablábamos anteriormente.

GH: *Haciendo de abogado del diablo, se desprende de lo que venimos charlando, que marcás una diferencia, dicotomía -oposición?- entre el ámbito de formación público y privado. Me refiero a la universidad pública y privada y las instituciones psicoanalíticas. En ese sentido, pareciera que tu apuesta es a lo público y en ese sentido, el estado no funcionaría como amo, o los profesores enquistados en sus cargos?. Digo, que al menos en Argentina la democracia Universitaria deja mucho que desear en cuanto a concursos, bajada de líneas político-partidarias, etc. Pensaba en los imposibles freudianos de gobernar y psicoanalizar.*

DH: Por supuesto Freud habla de los imposibles gobernar, psicoanalizar y...educar. Estoy de acuerdo con la llamada "antipedagogía" freudiana, o tal vez psicoanalítica y en ese sentido es que priorizo las posibilidades que da la Universidad, en nuestro caso la Universidad de la República que en Uruguay es autónoma (de poderes políticos o de cualquier índole) y cogobernada, que en tanto el cogobierno funciona bien es la máxima garantía.

Desde 1958 la Universidad de la República Oriental del Uruguay tiene lo que se denomina Ley Orgánica en la que en su artículo 2 se dice que a la Universidad democrática, participativa, plural, autónoma y cogobernada, le incumbe "acrecentar, difundir y defender la cultura; impulsar y proteger la investigación científica y las actividades artísticas y contribuir al estudio de los problemas de interés general y propender a su comprensión pública; defender los valores morales y los principios de justicia, libertad, bienestar social, los derechos de la persona humana y la forma democrático-republicana de gobierno". Nunca como hoy puedo decir que estos principios son imprescindibles al psicoanálisis. Y digo nunca como hoy porque en la situación en la que el país se encuentra y en medio de una huelga por presupuesto, ante el sometimiento del estado a las condiciones del B.M. y del F.M.I que recortan en lo más débil, Salud y Educación ante todo, los psicoanalistas que formamos parte de la Universidad de la República en el único lugar propio que tenemos que es el Área de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología, y la Clínica Psicoanalítica de la Unión Servicio de la misma Facultad de Psicología, tenemos el privilegio y el deber de hacer trabajar nuestras teorías en un intenso movimiento de investigación por tanto de enriquecimiento insertos en la comunidad y en interrelación con el resto de las disciplinas psicológicas y universitarias en general. En este cumplimiento de la ley orgánica el psicoanálisis se modifica frente a las realidades internas y externas, se profundiza en sus técnicas y métodos y se enriquece en el crisol interdisciplinario que la Universidad sostiene. No existe posibilidad en una Institución privada de escapar al funesto destino

monogámico, hegemónico y monodisciplinario al que por definición se está sujeto. No existe en las Universidades privadas la posibilidad de escapar a la presión de ser diferentes de las públicas en cuanto a inserción en el Mercado de trabajo rentable, qué otra cosa puede ofrecer una Universidad privada a diferencia de la pública si no asegurar el trabajo y formar para obtenerlo lo más de inmediato posible. Por tanto forman para Recursos Humanos, Marketing, Selección de Personal, u otras inclusiones de la Psicología, donde el Psicoanálisis - por falta de rentabilidad - no puede estar incluido más que colateralmente coadyuvando a las formaciones antes mencionadas, hemos visto que a veces para diferenciarse de lo que se transmite en la Universidad de la República en lugar de hablar de Freud hacen Seminarios de Jung igual que lo que ocurría durante la dictadura, tal inclusión tiene sentido en la búsqueda de rentabilidad, nuestros tiempos globalizadores para unos, catastróficos para otros han hecho a un retorno a la religiosidad en Sectas, ¿qué más adecuado que el místico y ingenuo reaccionario Jung, participe del nazismo, luego fan de Mussolini? para hablar en los mismos términos que los agentes de captación y anulación del pensamiento como las propuestas de "Insight" y otras más actuales sectoterapias eficaces pero sobre todo seguros contra el mínimo asomo de un pensamiento independiente, autónomo y revolucionario como lo puede ser el psicoanálisis coherente consigo mismo dentro de una institución como la Universidad de la República.

Y comencé diciendo que estoy de acuerdo con la antipedagogía que se adscribe a Freud, sí, pienso que el Psicoanálisis no es algo que se enseña sino un pensamiento que se hecha a volar para que cada uno lo tome o lo deje, lo transite, se lo apropie y lo integre a ese modo subjetivo de uno en uno tan del psicoanálisis. Sólo en un lugar donde la confluencia de teorías psicoanalíticas diversas junto a la interdisciplina son un permanente caldo de cultivo a la investigación es posible no enseñar miméticamente la repetición de definiciones vaciadas de sentido, palabras sagradas y concepciones tan contradictorias como el antagonismo de un Discurso de Señor (creyente y fiel a una escuela o maestro) diciendo a la vez que no existe "Saber" en Psicoanálisis pero sólo mi escuela detenta el "verdadero" Discurso Psicoanalítico. Cómo se puede ser antipedagogo cuando se apunta a la "verdad"?

GH: *Quería preguntarte cuánto dura el cargo de titular y por lo que decís se elige por concurso. Ahora, en la elección, en el concurso, hay pares?. Hay psicoanalistas o son titulares de otras materias o no-docentes o alumnos que poco tienen que ver con el psicoanálisis aunque sí con la democracia universitaria y con los intereses de la Universidad. Es decir, un titular psicoanalista puede ser elegido por no psicoanalistas?.*

DH: El cargo de Profesor Titular tiene una primera instancia de dos años de duración donde el mismo debe informar de lo realizado para ser reelecto por cinco años más, luego de los cuáles una nueva evaluación puede o no reelegirlo. En general no se ha dado más que esto pues los tiempos de la existencia del Área de Psicoanálisis y la edad de las personas que acceden a un cargo de esta jerarquía no da para mucho más.

Los Tribunales para Profesores Titulares, grado más alto en la Carrera Docente, se constituyen con pares, es decir con otros docentes de igual Jerarquía de la Universidad de la República, son entre 3 y cinco los integrantes y uno es electo por consenso de los concursantes, para dar más garantías. Así debería ser, pero sucede que en psicoanálisis no hay docentes de este rango, salvo que algún psicoanalista tenga un cargo de Prof. tit. en otra Asignatura o Área de la Univ. (Por ej. Psiquiatría, Psicología Médica, etc.) A veces si no se lo encuentra, o nadie está dispuesto a participar, cosa que ocurre pese a que es un honor participar en un Tribunal de este tipo, se elige gente reconocida de la disciplina en el medio, aunque no sean docentes de la Universidad. Esto a veces da lugar a problemas como por ej. que alguien de una institución X esté en el Tribunal de Concursantes que pertenecen a la Institución Y o independientes, por suerte existe siempre después el análisis del Cogobierno a través del Consejo de la Facultad, que cuando existen dificultades mayores envía la problemática a las Asambleas de sus Gremios (Estudiantes, Docentes y Egresados) así ocurrió en la elección anterior de Prof. Tit. del Área de Psicoanálisis donde un Tribunal con un gran peso de IPA y ningún concursante de IPA resolvió que ninguno de los Concursantes tenía los méritos suficientes para el cargo: las Asambleas de los órdenes citaron a los postulantes les pidieron una defensa pública de sus Proyectos y eligieron a uno de ellos, anulando el juicio del Tribunal. En mi caso sucedió lo mismo en cuanto al resultado, teniendo yo tres miembros de IPA en mi Tribunal, el Consejo anuló el llamado lo volvió a realizar y aquí estoy ante un nuevo Tribunal esperando se expida, salvo que en esta oportunidad hay sólo 2 miembros de IPA o 1 y 1/2 pues uno dice haberse ido de la institución y yo soy la única presentada con 3 años ejerciendo el Cargo desde un Interinato.

Como ves las cosas si bien terminan siendo justas no son fáciles.

GH: *Pareciera por lo que venís diciendo, o al menos se desprende del escrito, que la Universidad Pública podría garantizar más -si eso es posible- el desarrollo del psicoanálisis. Sin embargo, al menos en Argentina, los tres claustros están atravesados por presiones políticas partidarias, intereses personales, rencillas internas y lineamientos externos (subsidios de empresas privadas, etc.). En Uruguay no pasa eso?. Porque si es así, los intereses científicos también estarían atravesados por otros al igual que las instituciones privadas.*

DH: Creo que queda contestada con el relato de los dos concursos a los que refiero en la primera de estas respuestas. En la universidad uruguaya las presiones políticas partidarias internas son mínimas, sí en cuanto al ahogo financiero con el que nos castigan por nuestra autonomía. Existen sí intereses personales, rencillas internas y lineamientos externos -aunque no subsidios en el caso del Psicoanálisis- pero por ahora en la mayor parte de los casos (por lo menos en Psicología) el Cogobierno tiene la última decisión y allí están las Asambleas de los Gremios por detrás como "garantía" democrática. He visto a lo largo de mi extensa historia en la Universidad más de un fallo de un Tribunal injusto y atravesado por alguna de las instancias que mencionas, refutado y anulado por el Cogobierno Universitario.

GH: *Mencionabas que además de la docencia, se dedican a la investigación en el Área. Cuáles son los temas de ésta que se desarrollan? y cómo se subvenciona la investigación en el área?.*

DH: Buena pregunta. Yo diría hay varios niveles de investigación, en primera instancia el Área de Psicoanálisis no concibe la docencia sin investigación, es decir toda temática que se transmite, ya sea en una clase teórica masiva o que se lleva a un Seminario, pasa por una investigación al menos bibliográfica o clínico-teórica que además se discute en talleres docentes. Por otra parte algunos docentes eligen para sus Seminarios miniproyectos de investigación que plantean a los estudiantes; por ej. hay una docente este año que está trabajando el tema de Identidad a partir de una investigación de la Identidad Universitaria a través de las tradiciones orales en torno a la misma. Otros docentes investigan con sus estudiantes la confluencia o divergencia y/o complementariedad de los abordajes Psicopatológicos y Psicoanalíticos sobre el análisis de pacientes comunes desde el abordaje de ambos Cursos de Tercer Ciclo. Luego un tercer nivel, lo constituyen investigaciones que se postulan para ser financiadas como por ej. Historia del Psicoanálisis en el Uruguay o en años anteriores Auge y Efectos de las Sectas en Uruguay, o en el año electoral elementos Psicoanalíticos de la Propaganda Electoral, etc., etc. En general no hemos obtenido financiamientos, pero como verás las investigaciones son muy interesantes y más gratificantes que la repetición de conceptos o textos en la docencia. Algo que no he mencionado pero que tal vez Michel Sauval sí te mencionara, es que todos los años hacemos Jornadas de Psicoanálisis en torno al 6 de mayo con invitados de disciplinas afines al psicoanálisis y sobre temas de actualidad. Estas Jornadas sí son financiadas y esperamos muy pronto publicar la última de ellas.

GH: *Los textos literarios se manifiestan como un campo de batalla cuando de él se desgranar las interpretaciones que buscan apropiárselo: cada una responde a las inquietudes particulares de quien la formula. Pedro Páramo y, en general, la obra rulfiana -que he leído y aprecio- han recibido las más diversas exégesis. En ese sentido, cuál ha sido el motor que los llevó a escribir "Hebras humanas" que no he conseguido aquí en Argentina?.*

DH: Totalmente de acuerdo con tu visión de lo que ha hecho el psicoanálisis con los textos literarios. En este caso el subtítulo precisamente es Lecturas de Pedro Páramo, te diría que lo que hicimos son intertextos, asociaciones, lecturas. Ninguno de nosotros realizó "exégesis" no me lo perdonaría jamás y menos ante un texto como el de Rulfo que merece ser tratado casi como un campo onírico personal de cada lector. Creo que lo logramos. Está totalmente agotado, ya te he prometido varios textos para cuando vaya por ahí, pero este es peculiarmente difícil de conseguir igual que "Efectos psicológicos de la Dictadura." Son libros publicados por los 80 con pocas posibilidades de financiamiento por tanto ediciones pequeñas que no se encuentran más, se pueden fotocopiar. Quisiera agregar que uno de los principales motores en los tiempos que abordamos el trabajo fue aquella difícil e interesante tarea de utilizar pre-textos para hablar de lo que no se podía hablar y para lo cuál Pedro Páramo la historia de un pueblo fantasma por causa de el autoritarismo de alguien erigido por sí mismo como ley fue primero de modo inconsciente, luego más conscientemente una excelente forma de exorcizar los no-dichos (l'interdit, si así lo queremos ver)

GH: *Contanos un poco cómo fue tu vinculación con la gente de "Plataforma".*

DH: Debo decir ante todo que en los tiempos de Plataforma yo era una muy joven egresada de la Facultad de Psicología, por lo que mi vinculación fue fundamentalmente a través de lecturas y grupos de estudio que alguno de ellos como Gregorio Baremlitt realizaban en Montevideo. Asimismo asistí alguna charla de Juan de Brassi y de Mimi Langer en otros momentos. Invitamos a la Asociación de Psicólogos a Alfredo Pargament un discípulo de Baremlitt, con quien trabajamos en intensivas, quien, según tengo entendido es uno de los desaparecidos de la dictadura argentina. Los grupos con Baremlitt fueron interrumpidos cuando se lo consideró sedicioso, por parte de la dictadura y se publicó en los periódicos que "venía a enseñar marxismo bajo el manto del psicoanálisis". Creo que falsearía la realidad si dijera que soy discípula directa del movimiento Plataforma o Cuestionamos, lo fui desde mis lecturas y desde grupos autogestivos que acompañamos ideológicamente sus propuestas.

GH: *Vamos a ir terminando Doris, te interesaría desarrollar alguno de los tópicos que tocamos?*

DH: Creo que con estas preguntas he desarrollado alguno de los puntos tocados que más me interesaban. Quiero agregar que en esta "patriada" del Psicoanálisis en la Universidad no sólo transmitimos Psicoanálisis, cuestionamos y contextualizamos sus teorías, en la Comunidad nos sacudimos las telarañas de los conceptos del siglo pasado, acercando el psicoanálisis a las cada vez más numerosas clases humildes o marginadas, sino que también editamos una Revista de Internet - Querencia, que es nuestro fiel de alcance a otros medios y la apertura a todo aquel que allí quiera publicar, nuevamente sin selección de Escuelas, Teorías, Instituciones...

<http://www.querencia.psico.edu.uy> está conectado con un link a Acheronta y está abierta a cualquier colaboración que desde cualquier lugar del mundo se quiera aproximar.

Reportaje a Vladimir Safatle

**Realizado por Sara Hassan
con la colaboración de J. R. Olmos, M. L. Homem, M. T. Martins Ramos Lamberte**

Este reportaje, realizado en San Pablo en 20/08/01, se dá en una encrucijada de itinerarios: por un lado el paso por la ciudad, de Vladimir Safatle, filósofo brasileiro atualmente en Francia. Por otro lado, varios psicoanalistas estudian seminarios de Lacan en un ámbito no institucionalizado, realizan y registran la presente entrevista-reportaje para publicación en Acheronta. El horizonte de este trabajo ha sido de captar y transmitir la interlocución entre estos psicoanalistas y este filósofo pensando cuestiones del psicoanálisis. Momento de entrecruzamiento fugaz de los recorridos que lo constituyen, muestra puntas de una elaboración en marcha.

Sara Hassan

Participantes:

José Roberto Olmos (JRO) , Maria Lucia Homem (MH), Maria Teresa Martins Ramos Lamberte (TL)

Por Acheronta:

Sara Elena Hassan (SH)

SH. Para abrir o fogo: a gente se interessou pelo teu percurso. Sei que você esta trabalhando na interface entre a filosofia e a psicanálise, no Collège Internationale de Philosophie, na Franca. Desde o começo do seu percurso no Brasil, como é que você chegou lá?

VS.: Meu interesse pela interface entre psicanálise e filosofia começou na Universidade de São Paulo. Para mim, era claro que algumas questões tradicionais da filosofia tinham sido modificadas definitivamente pela psicanálise como, por exemplo: o estatuto do sujeito na sua relação com a consciência, o problema da ação e da determinação da vontade, a estrutura do imaginário, a estrutura da racionalidade, o estatuto das negações no interior do pensamento. Acreditava que alguém que se interessa por questões desta ordem não podia negligenciar o que a psicanálise tinha a dizer. Neste contexto, a experiência intelectual de Lacan era privilegiada, já que ele foi o primeiro psicanalista a demonstrar a relevância filosófica da conceitografia analítica e a não ter medo de recontextualiza-la no interior da história das ideias.

O primeiro problema que trabalhei foi a relação entre Lacan e Hegel que, como vocês sabem, é uma relação a três, já que é sempre mediada por Kojève. Tive sorte de poder contar com alguém como o Paulo Arantes, que muito me ajudou na época. Minha ideia veio através de um livro do Zizek, *O mais sublime dos histéricos*. A tese do livro é simples: se quisermos encontrar a verdadeira dimensão de diálogo entre Lacan e Hegel devemos procurá-la para além da incidência dos filosofemas hegelianos no discurso lacaniano (o mestre, o escravo, o desejo puro, o reconhecimento intersubjetivo, o conceito como tempo da coisa). A verdadeira questão se coloca na relação entre lógica dialética e racionalidade da praxis analítica. Este é, por sinal, o tema do curso que estou dando este ano no Collège International: mostrar como a lógica da praxis analítica é de natureza dialética, à condição de precisarmos que se trata aqui de uma dialética negativa muito próxima de certos esquemas lógicos que podemos derivar, por exemplo, de Adorno.

Da relação entre Lacan e Hegel eu acabei indo trabalhar o estatuto do conceito de sujeito neste período do Lacan que vai de 1932 até o texto Subversão do sujeito. Este foi o tema do meu mestrado com o Bento Prado. Entender o que aconteceu com a categoria de sujeito e com os modos de subjetivação na trajetória lacaniana após Subversão do sujeito é o tema que trabalho na minha tese de doutorado, com o Alain Badiou. Eu retorno ao problema da racionalidade da psicanálise através da comparação com a dialética e tento mostrar como esta comparação nos ajuda a decifrar o problema do sujeito, dos modos travessia do fantasma e da compreensão do estatuto da ética e da estética nas últimas elaborações de Lacan.

Clínica, estética, política

MH: Quer dizer, sua trajetória não partiu da clínica.

VS: Não, meu interesse primeiro foi a metapsicologia. O que não creio que chega a ser um problema em se tratando de Lacan. Verdade seja dita, a já propalada ausência de casos clínicos em Lacan não é circunstancial mas responde a uma característica própria da experiência lacaniana. Ao contrário de Freud, que utilizava claramente a clínica como espaço para a construção da metapsicologia, ao ponto de negociar claramente os impasses de certos conceitos metapsicológicos a partir da constatação de seu fracasso clínico, em Lacan, o processo de colocar *sua* clínica como o espaço detalhado de desenvolvimento da metapsicologia não é um eixo central. Ele dá a impressão de muitas vezes pensar como um filósofo. Sei que para certos psicanalistas isso pode ser meio uma ofensa mas, em vários momentos, Lacan parece procurar deduzir a experiência a partir da reelaboração de conceitos. Uma reelaboração apoiada e induzida, é claro, pela sua experiência clínica. Por exemplo, a impossibilidade do desejo do analista ser um desejo puro. Se analisarmos bem, veremos que a primeira vez que Lacan desenvolve este ponto é através de uma crítica perspicaz ao imperativo categórico kantiano, no Seminário VII. Considerações desta ordem, para Freud, seriam diretamente expostas através de casos clínicos.

Peguemos outro exemplo: a maneira como Lacan recontextualiza o conceito de repetição em psicanálise. Ele cria um quadro comparativo onde o encaminhamento freudiano é inserido na história das ideias. Ele primeiro estabelece a distinção entre a repetição em Freud e a reminiscência platônica. Isto a fim de mostra como ela está mais próxima da repetição em Kierkegaard, o que o permite analisar o estatuto da repetição em Kierkegaard.

SH: Aproveitando esta colocação, queria voltar a colocar outra: Como é que você diz que "Lacan não tem casos clínicos"? .Em que sentido não tem? Na realidade, ele tem. A tese dele, o "caso Aimée", outras apresentação de Mr. Primeau, obviamente que não é o eixo da produção dele.....

VS: Creio que há algumas balizas a serem colocadas aí. No caso de Aimée, simplesmente não houve tratamento, não há a história da sua cura ou do fracasso da sua cura. Há um diagnóstico: paranoia de auto-punição e uma interpretação do *acting out* paranóico (a tentativa de assassinato de Huguette Duflos). Mas, como bem nos demonstrou o livro de Jean Allouch sobre o caso Aimée, dificilmente podemos falar aí de um tratamento. De qualquer forma, o caso Aimée é ainda um relato de psiquiatra influenciado pela fenomenologia de Jasper, pela psicologia concreta de Politzer (este sim a referência maior da tese) e muito crítico em relação à concepção freudiana do eu.

Existe um fragmento de caso de neurose obsessiva na "Direção do tratamento" e outro no seminário sobre a Angústia. Sobre as apresentações de casos, o que eu insisto é na ausência de um trabalho de sistematização, de construção de casos clínicos como em Freud, Winnicott, Klein, Kris etc. Em hipótese alguma estou falando que Lacan negligencia a clínica, basta ver a maneira brilhante com que ele interpreta um caso de Lucy Tower no seminário sobre a Angústia, ou a famoso caso da Ella Sharpe no seminário sobre O desejo e sua interpretação. Mas eu digo apenas que ele pensa de maneira diferente da habitual a relação entre metapsicologia e clínica, e creio que deveríamos estar mais atentos a este ponto.

SH: a questão em Lacan é que há um outro tratamento da clínica. Na verdade, ele recoloca a clínica através do problema da formação do analista. é lá principalmente que o problema da clínica aparece.

VS: O que não deixa de ser uma estratégia cheia de consequências. A partir do momento em que você anula a especificidade da análise didática, é verdade que o problema da reflexão sobre a clínica pode tomar uma certa autonomia em relação à construção de casos. Mas valeria a pena perguntarmos sobre as consequências deste procedimento.

MH: Hoje fala-se muito do estatuto do recurso de Lacan a estética.

VS: Esta é uma questão realmente séria na qual podemos ver grandes diferenças de encaminhamento entre Freud e Lacan. Eu particularmente acho que o recurso psicanalítico a estética foi, na maioria dos casos, infeliz. Esta é uma boa crítica feita pelo Derrida e também por Adorno. A psicanálise acabou servindo como chave hermenêutica de interpretação de produções estéticas. O caso de Freud é o mais evidente. Vamos pegar, por exemplo, *Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci*. Não há nada

sobre a articulação interna de uma obra em relação à outra, ou seja, não há a composição da cadeia de significantes feita pelo conjunto das obras de Leonardo. Freud não leva em conta nenhum tipo de análise da forma a partir da racionalidade interna do fenômeno pictórico. Há apenas uma análise de conteúdo através da reconstrução de uma psicobiografia baseada na determinação da cena primitiva. O que não podia ser diferente, já que Freud faz uma "clínica da estética", ou seja, ele utiliza a mesma metodologia para a clínica e para a análise de produções estéticas. Não há consideração metodológica da diferença de material e não há consideração sobre as resistências próprias do material estético aos esquemas interpretativos analíticos. Não creio que esta seja uma boa estratégia. O resultado só pode ser hermenêutica de materiais, como dizia Adorno. O ponto fundamental aqui é que, *em Freud, a articulação entre estética e pulsional serve para produzir uma visibilidade integral das obras*. Há um belo livro de Rancière (*L'inconscient esthétique*, Galilée: Paris, 2001) que trabalha muito bem esta questão.

O caso de Lacan é mais complicado e creio que mais interessante. Creio que Lacan nos abre as portas para tentarmos uma operação contrária, ou seja, repensar os modos de subjetivação disponíveis à clínica através da estética. Basta vermos, por exemplo, a maneira como ele desenvolve uma nova conceitografia clínica (baseada na noção de *sinthome*) através de uma meditação sobre a estilística de Joyce. Mas não digo que ele faça isto sempre. Se pegarmos o seminário sobre *A carta roubada* ele parece mais interessado em utilizar o conto como ilustração (o termo, por sinal, é utilizado por Lacan) da distinção entre Imaginário e Simbólico, assim que da função transcendental do Falo através de uma interpretação do conteúdo do conto que não leva em conta uma análise necessária da forma estilística e dos processos internos de produção da obra. Neste ponto não posso fazer nada mais do que reenviar ao bom artigo de Derrida sobre este texto: *Le facteur de vérité*. Outros textos, como a análise de *Hamlet* no Seminário VI, de *O balcão*, de Genet, no Seminário V, de *O despertar da primavera*, de Wedekind seguem esta lógica. Badiou tem uma frase muito ilustrativa neste sentido. Segundo ele: "A relação entre psicanálise e arte sempre foi um serviço servido à psicanálise. Um serviço gratuito da arte".

Mas entendo que, em Lacan, há um outro regime de recurso psicanalítico à arte. Ele pode ser encontrado em *Lituraterre*, nas análises dos Seminários XI e XIII sobre a visibilidade da imagem estética e nas análises dos Seminários VII e XIV sobre a sublimação. Aqui não se trata mais de modos de ilustração e de legitimação da conceitografia analítica. Há uma verdadeira reflexão estética, isto na medida em que Lacan questiona a "origem radical da arte" (a expressão é dele), ou seja o estatuto do objeto artístico em um contexto histórico que é o nosso. Isto o permite desenvolver um regime estético da arte onde conceitos como simulacro, real, resistência do material, crítica à representação, temporalidade e opacidade desempenham um papel fundamental. Vocês podem ver a aplicação deste regime em trabalhos de críticos de arte como Hal Foster, Rosalind Krauss e Georges Didi-Huberman.

MH: Mas você veria algum problema específico na inexistência de diferença de método entre clínica e análise de obras literárias, pintura etc.

VPS: Na verdade, eu acho que deveríamos tentar inverter a subordinação. Alguns psicanalistas já tentam isto ao operarem um recurso ao conceito de *maîtrise de soi* de Foucault e pensar o fim de análise através de uma certa estilística da existência. Ao invés de uma "clínica da estética", há um movimento inverso de 'estetização da clínica'.

Poderíamos propor processos semelhantes em outras interfaces da psicanálise como, por exemplo, a política. Como Freud pensa a política, a autoridade e a relação com o Estado? Sempre através da transposição da lógica própria à estrutura familiar para a esfera do social. O resultado é necessariamente uma espécie de edipianização da política e a necessidade de imaginar a origem do vínculo social através do mito da horda primitiva. Talvez a política seja um campo produtor de verdade, e não um campo à espera de procedimentos exteriores de interpretação.

JRO: Justamente, aí não houve uma deformação quando Lacan pensou a noção de discurso e do agenciamento entre as metas que compõem os discursos produzindo determinados efeitos de cálculo? Isto de tal maneira que dependendo do lugar onde eles se encontram você tem uma produção de um certo laço social. Parece-me que você tem uma alteração significativa de uma concepção que estaria fundada numa estrutura edípica como matricial para uma concepção que você tem uma certa condição de produção de discursos

VS: Você tem razão. O estabelecimento de cinco matrizes diferentes de discurso (a histórica, o universitário-obsessivo, o mestre, o analista e o capitalista) dá a psicanálise um aparato mais articulado de análise do vínculo social. Mas, para mim, há um fato mais interessante neste encaminhamento lacaniano. Ao pensar o fim de análise como tipo de discurso, Lacan coloca a necessidade do estabelecimento de um novo vínculo social como condição para a cura. Creio que este é um passo que nenhum outro psicanalista ousou dar, e não é por acaso que a questão institucional no lacanismo é um ponto tão sensível. Também não é por acaso que o fim de análise, em Lacan, é simétrico ao ato de transformar-se em analista, ou seja, institucionalizar sua posição de sujeito. No meu ponto de vista, através desta estratégia, Lacan acaba aproximando-se de certas considerações da Escola de Frankfurt. A mesma Escola de Frankfurt que, ao pensar a teoria das pulsões como base para uma teoria social renovada, não deixou de estabelecer a necessidade de um novo vínculo social como condição para uma clínica da subjetividade. Talvez o grande mérito de Slavoj Žižek seja o de trabalhar exatamente estas questões. .

Em direção ao real do corpo

SH.: Eu teria uma pergunta a fazer a respeito do problema do corpo em Lacan, sugerida por uma colega de Bs.As., Norma Ferrari. Como você compreende as várias elaborações da questão do corpo na metapsicologia lacaniana?

VS: Esta é uma questão interessante porque normalmente os comentários sobre a elaboração lacaniana do problema da corporalidade (principalmente aqueles vindos da filosofia) tendem a privilegiar o que poderíamos chamar de *corpo especular*. Este corpo especular aparece através das reflexões sobre a constituição da imagem do corpo a partir do estágio do espelho. Vocês conhecem bem esta história, a imagem especular do corpo próprio produz o eu como instância de auto-referência e aliena o sujeito em uma construção imaginária que impede toda e qualquer experiência de não-identidade e de descentramento. Como em boa parte da tradição filosófica de Santo Agostinho, o corpo é lugar de alienação. No fundo, aqui Lacan está discutindo principalmente com o Merleau-Ponty da Fenomenologia da Percepção. O mesmo Merleau-Ponty que via o esquema corporal como perspectiva transcendente de apreensão do mundo e que dizia que ser corpo é estar atado a um certo mundo. O que Lacan faz é admitir este encaminhamento entre corporeidade e capacidade cognitiva, mas isto a fim de acrescentar o tema do narcisismo como chave para a compreensão da constituição imagem do corpo como perspectiva transcendente de apreensão do mundo.

Quando Lacan, já na década de sessenta, fala que o corpo é o lugar do Outro onde se inscreve a marca dos significantes, não creio que há uma grande modificação de perspectiva. Há na verdade um desdobramento de uma certa relação de complementaridade entre Imaginário e Simbólico, entre imagem e sistema significante. A verdadeira torsão virá mais tarde, quando Lacan trabalhar aquilo que há de real no corpo. Não é a toa que em *Radiophonie*, Lacan fala em dois corpos: um que se deixa inscrever na geografia determinada pelos significantes, corpo que se submete ao primado do significante fálico, e outro corpo que o sujeito perde através da sua constituição como *eu*. Há uma constelação semântica muito interessante que envolve este real do corpo, ou seja, aquilo do corpo que não se submete à imagem especular e ao sistema simbólico. Para designá-lo, Lacan fala de carne, de resto, de inconsistência, de opacidade às vezes de substância.

Há ainda todo um trabalho a fazer na elucidação do sentido desta constelação semântica. Mas o que acho interessante salientar é que, ao insistir sobre o real do corpo e sobre o corpo como espaço privilegiado de acesso ao real, Lacan está nos lembrando que *só podemos falar em fim de análise lá onde há uma modificação na relação do sujeito com o corpo*. Ele deve atravessar uma relação fetichizada e narcísica com o corpo a fim de se reconhecer naquilo que há de irredutivelmente opaco e *Unheimlich* no corpo..

MH: Este real do corpo seria o corpo pulsional?

VS: Exatamente. Mas talvez seja interessante lembrar como este corpo pulsional, enquanto montagem de objetos parciais que definem-se como sendo aquilo que está fora da imagem fetichizada do corpo responde a uma questão fundamental para a filosofia francesa contemporânea. Por exemplo, uma boa parte das elaborações de Deleuze e do último Merleau-Ponty apontavam para a possibilidade uma experiência do corpo que não fosse experiência enquadrada pelo imaginário do corpo próprio. Era uma experiência que ocorria na dimensão do que Deleuze chamava de 'corpo sem órgãos' e que Merleau-Ponty chamada de 'carne'. Não estou falando que os dois conceitos são simétricos, mas eles apontam para

problemas convergentes. O que Lacan faz é afirmar que a experiência do real do corpo que procuramos, esta experiência do reconhecimento de uma não-identidade radical no interior do si mesmo nós é dada pelo corpo pulsional; corpo que se desvela a partir do momento em que atravessamos o corpo fantasmático do narcisismo.

Desde há muito, o corpo sempre foi aquilo que há de mais estranho para o pensamento. O corpo é ao mesmo tempo muito próximo e muito distante do pensamento, já que ele tem esta reversibilidade de ser, ao mesmo tempo, sujeito e coisa irreflexiva, um objeto no meio de outras coisas. Lacan é sensível a este estranhamento fundamental entre pensamento e corpo. Sua grande intuição foi talvez ter demonstrado como o reconhecimento da irreducibilidade de tal estranhamento é uma das condições centrais para a cura analítica, já que ele é ruptura com a alienação do sujeito no imaginário e abertura à alteridade.

Eu diria que este reconhecimento do real do corpo nos permite pensarmos melhor o problema da relação sexual. De uma certa forma, o que impede a relação sexual de existir é aquilo que a sustenta como semblante, ou seja, o fantasma. Não há relação sexual sem fantasma já que o sujeito vai buscar no corpo do Outro os objetos parciais que constituem a causa do seu desejo. Isto o faz instaurar um universo de identidade que é negação da alteridade. Lacan é claro neste ponto de crítica à escola inglesa a partir de Melanie Klein: não há passagem dos objetos parciais às representações globais de pessoas. O que há é transposição do caráter fantasmático de objetos parciais. Neste sentido, só pode haver um 'para além' da impossibilidade da relação sexual a partir do momento em que há uma relação com o real do corpo. Sartre tem uma passagem muito interessante neste sentido, em um certo momento de *Ser e o Nada*, ele fala deste desgaste do uso do corpo do outro, desta impressão de estranhamento que aparece em um 'para-além' da intimidade, quando, depois de termos várias relações sexuais com a mesma pessoa, vemos o corpo do outro não mais como corpo fetichizado, mas como gosto estranho, como carne que se recusa a submeter-se aos nossos fantasmas. Há algo de presença do real do corpo nesta descrição fenomenológica.

Reconhecimento e negação

MH: Mas quais são exatamente as questões que você está trabalhando hoje? Como você pensa este problema da relação entre psicanálise e dialética?

V: Digamos que o meu interesse fundamental não é apenas uma questão interna à história das idéias, embora não há como ignorar um certo encaminhamento historiográfico. Há um desdobramento da tradição dialética que encontra suas raízes no pensamento hegeliano e atinge a psicanálise através da experiência lacaniana. Não se trata de perguntar se Lacan era ou não hegeliano, até porque a resposta já foi inúmeras vezes repetidas, ou seja, "não". Mas a modernidade nos mostrou que há várias formas de não ser hegeliano e uma delas consiste em tentar superar os impasses postos pela conceitografia hegeliana. Trata-se de aceitar o diagnóstico hegeliano tentando resolver os problemas engendrados pela estrutura representacional da razão moderna.

Isto nos coloca diante da seguinte alternativa: a praxis e a metapsicologia analítica se movem no interior do horizonte da dialética hegeliana, mas elas produzem uma *transformação* neste horizonte. Quer dizer, trata-se de não confundir partilha de diagnóstico com aceitação do sistema. Lacan teria aceito o diagnóstico hegeliano a respeito da decomposição da razão moderna, da centralidade da negação na estrutura do pensamento, das dicotomias produzidas pelo princípio de identidade, da irreducibilidade ontológica de um conceito não-substancial de sujeito e da possibilidade de pensar um regime não-fantasmático de identificação entre sujeito e objeto. Ele teria aceitado também o encaminhamento hegeliano: partir do princípio de subjetividade a fim de alcançar uma experiência do real que não se submeta mais ao regime de Verdade como adequação. Uma crítica da identidade que não exclua modalidades possíveis de reconciliação reflexiva entre idêntico e não-idêntico e de reconhecimento entre sujeito e Outro. Mas Lacan teria tomado distância dos dispositivos de totalização sistêmica presentes em Hegel. Tal estratégia pode nos permitir de demonstrar a existência de uma espécie de dialética negativa operada na antecâmara da praxis analítica.

SH: Mas o que a psicanálise ganharia com este retorno à dialética?

V: Principalmente uma maneira de repensar o problema do reconhecimento no interior da clínica. Além do que, graças à dialética nós poderíamos compreender melhor a lógica de negações em operação na clínica.

A meu ver, se há um ponto interessante no diálogo entre psicanálise e lógica, ele encontra-se principalmente na análise do estatuto das negações no pensamento. A psicanálise mostra a existência de várias modalidades distintas de negação, além da sua função na estruturação do sintoma. Uma análise detalhada sobre a estrutura lógica da *Verwerfung*, da *Verleugnung*, da *Verneinung* e da *sublimação* (que, no fundo, é uma forma de negação, mas uma negação sem recalçamento, uma negação sem resto) ainda está por ser feita. Acho que a Monique David-Ménard é a psicanalista que mais avançou neste ponto procurando, inclusive, pensar a diferença sexual a partir de modos distintos de negação. Vale a pena lembrar que a racionalidade da clínica lacaniana só se fundamenta se aceitarmos a existência de uma modalidade de negação que não é apenas modo de exclusão ou indicação de um não-ser, mas regime de presença de algo da ordem do real. Só há cura lá onde há reconhecimento da irredutibilidade de uma negação que seja modo de presença do real. Nem todas as negações podem ser apagadas ou transformadas em conteúdos rememorados. Há algo de irredutivelmente negativo no sujeito e todo o problema consiste em saber o que fazer com isto.

MH: Quando você fala em repensar o problema do reconhecimento, parece um retorno ao primeiro Lacan, o Lacan da intersubjetividade, anterior ao problema da inconsistência do Outro, do parlêtre etc.

V: Não creio que seja um retorno que ignore tais questões, só não vejo como uma clínica pode funcionar sem fazer apelo a alguma modalidade de reconhecimento. Por outro lado, nem todos os dispositivos de reconhecimento são necessariamente ligados à intersubjetividade. Quando Lacan fala da sublimação como "consciência de ser em um objeto", ele está fornecendo um reconhecimento não-intersubjetivo, um subjetivação que leva em conta aquilo que há de real no objeto.

Na verdade, o abandono da tematização do problema do reconhecimento só pode produzir uma hipostase do inefável e da irreflexividade no interior da clínica. A partir do momento que a psicanálise de orientação lacaniana se absteve de tematizar os regimes de reconhecimento disponíveis ao sujeito, ela se viu diante de duas perspectivas.

A primeira consiste em transformar a clínica em uma retórica da perpetuação da falta e da incompletude. Retórica fortemente criticada por pensadores como Lyotard e deleuze. Na verdade, Lacan sempre sublinhou a necessidade de desvelar a inadequação fundamental que existia entre o desejo e seus objetos empíricos. De onde se segue, por exemplo, a elevação do complexo de castração à condição de dispositivo central da interpretação analítica, no lugar de um complexo de Édipo reduzido à condição de mito. Mas tal estratégia poderia bloquear toda possibilidade de uma experiência de gozo e do Real. Como se tudo que pudéssemos esperar de uma análise fosse a prudência de uma certa distância no que concerne às ilusões imaginárias do desejo.

Lacan estava mutio consciente desta deriva, principalmente a partir dos anos 60. Isto o levou a defender a existência de uma modalidade possível de gozo e de sublimação legitimada pelo fim de análise. Bem, como ele progressivamente deixou de lado sua reflexão sobre os dispositivos de reconhecimento, o fim de análise acabou sendo compreendido como uma forma de retorno à imanência pre-reflexiva do ser (daí o aparecimento da noção de *parlêtre*). Uma imanência que se conjugava no particular e que só admitia um gozo mudo (vale a pena lembrar como o gozo feminino era caracterizado exatamente pelo mutismo vindo de uma posição fora do Simbólico), monológico e que não escondia sua proximidade com a psicose.

Eu creio que o problema maior desta concepção é que ela pensa o fim de análise, mesmo sem admitir, como *assentimento* a algo que se coloca como experiência do real, e não como um *reconhecimento reflexivo*. É por isto que ela tem a tendência a descartar o conceito de sujeito e a admitir a idéia da destituição subjetiva como index privilegiado da cura analítica.

TL: E onde você vê problema nisto?

V: Há uma série de questões em aberto. Primeiro, a partir do momento em que a psicanálise descarta a reflexividade própria a um conceito de sujeito marcado pelo desejo de se fazer reconhecer, como é o caso do sujeito lacaniano, ela perde todo critério para estabelecer a verdade daquilo que se coloca como experiência do real. A não ser que voltemos, de uma maneira subterrânea, a uma noção não-problematizada de *certeza subjetiva* que não tem necessidade da mediação do Outro para se legitimar.

Nós voltamos assim a uma pensamento do fim de análise como retorno à incomunicabilidade da certeza. Do meu lado, eu prefiro pensar que a racionalidade da praxis lacaniana é indissociável de um movimento de subjetivação que é necessariamente auto-objetivação do sujeito - o que nos mostra a impossibilidade de pensarmos uma racionalidade clínica desprovida de algum procedimento de reconhecimento.

Enseñanza de Lacan

Presentación sección "La enseñanza de Lacan"

Norma Ferrari

Esta sección está integrada por tres traducciones y un comentario en relación a la posibilidad de consulta de las estenografías de los seminarios de Lacan.

Es significativo y poco frecuente que coincidan como únicos trabajos traducciones, y en todos los casos realizadas por no traductores. Ocasión entonces para retomar algunas cuestiones que particularizan el trabajo de traducción como operatoria de lectura, en el campo del psicoanálisis.

Tanto la obra de Freud, escrita en alemán, como la de Lacan, escrita en francés, requieren para los lectores que no dominan esas lenguas, de la mediatización de las traducciones, con todas las consecuencias que implican las diferencias en los campos de significación en unas lenguas y en otras.

Incluso la lectura de Freud efectuada por Lacan ha implicado el pasaje de una lengua a otra.

Nos encontramos en la traducción, con una suerte de re-escritura, en la cual hay un punto de imposibilidad: la transmisión integral tal y como se puede producir en el campo de la ciencia, esto es, una transmisión sin resto. La transmisión en psicoanálisis, aún vehiculizada por una traducción, implica siempre una dimensión de pérdida, respecto de la cual, la equivocidad de la palabra funciona como causa. Hay allí entonces una razón que toca a la estructura de la lengua y otra a la particularidad discursiva del psicoanálisis

Si consideramos que en la traducción en el campo del psicoanálisis, además del franqueamiento de las barras de significación de una lengua y otra, están implicadas operaciones como la interpretación y la construcción, (a partir de la confrontación de textos, de su comparación, de las diversas y sucesivas decisiones de lectura) reconoceremos que será entonces trabajo de cada analista ubicar un espacio que se juega, a nuestro entender, en un "entre" diversas versiones. Esto es sin fijación a ninguna, pero no sin contar con ellas.

Agregaremos, tomando en cuenta el anuncio respecto a las estenografías de los seminarios de Lacan, que confluyen en esta sección dos términos de la tríada Traducción-Transcripción-Transliteración, en tanto las estenografías mencionadas acompañan a las traducciones en su calidad de transcripciones del seminario oral.

Esa tríada ha sido trabajada minuciosa y originalmente por *Jean Allouch* en su libro *Letra por letra*. Recordemos entonces que allí se plantea a la traducción como aquel escrito que se ajusta al sentido. La transliteración, cuando el escrito se ajusta a la letra, y la transcripción, cuando el escrito se ajusta al sonido.

Operaciones éstas que se articulan entre sí, y que no sólo intervienen en el trabajo del analista sobre los textos, sino que son fundamentales en la operatoria de lectura y escucha de su clínica..

Las traducciones que forman parte de esta sección son:

[Fetichismo: lo simbólico, lo imaginario y lo real](#), es un artículo de **Jacques Lacan** y **Wladimir Granoff**, que ha sido traducido por **Leonel Sánchez Trapani** desde el inglés, lengua en que originalmente fue publicado.

Inicialmente Lacan y Granoff recorren diferentes momentos de la producción freudiana sobre el fetiche, al que recuerdan ubica Freud como "a ser descifrado", como un síntoma o un mensaje. Subrayan que no es lo imaginario aquello que agota el campo de lo analizable. A través de la observación clínica de Harry despliegan la articulación de lo imaginario y de lo simbólico. Fundamentan la elección del caso Harry "porque articula de una manera impactante esos tres dominios de la realidad humana a la que hemos llamado lo simbólico, lo imaginario y lo real."

Apoyándose en los desarrollos freudianos, en particular los referidos a Tres ensayos sobre una teoría

sexual, ubican al fetichismo emergiendo en una línea entre la angustia y la culpa, entre la relación dual (campo de lo imaginario) y la de tres (campo de lo simbólico). Señalan sobre esa línea se juegan también las vacilaciones sobre la elección de objeto y sobre la identificación.

[Algunos problemas venidos de Lacan](#) de **Jean Allouch**, traducido por **Albert García i Hernández** y **Norma Ferrari**, es una intervención de Jean Allouch en un coloquio organizado por la revista Ornica? En esa intervención, Allouch prefiere no internarse en cuestiones clínicas o doctrinales - aunque a lo largo de su intervención esas cuestiones están irremediadamente tocadas - En cambio organiza su exposición en torno a 5 cuestiones que a su vez despliegan una serie de interrogaciones que dirige a los analistas. Esas cuestiones son: ¿Escuela / familia? ¿Qué relación a Freud? ¿Qué sujeto? ¿Qué clínica? ¿Qué posicionamiento en la actualidad?, A través de estos cinco puntos, Allouch plantea la reflexión sobre las razones que considera medulares respecto al aislamiento de la Escuela de la causa freudiana respecto a la Escuela lacaniana de psicoanálisis, pero cuyas resonancias consideramos que se extienden más allá de estas dos instituciones, afectando la práctica analítica en su conjunto.

En [La silogística aristotélica](#), de **Charles Pierce**, traducido por **Silvina Córdoba**, Pierce llama la atención sobre la importancia del silogismo en casi todos los razonamientos. Trabaja la noción de validez y los valores de verdad tanto en las argumentaciones como en los razonamientos demostrativos. Propone adentrarse en las razones de Aristóteles para elegir las formas proposicionales, y para ello recorre reglas y casos.

En el apartado denominado "El cuadrante" plantea desechar el criterio que diferencia a las proposiciones universales de las particulares en términos de cantidad, y a las negativas de las afirmativas en términos de cualidad. Afirma que las primeras difieren en lexis y las segundas en phasis. Capítulo valioso tanto per se como por haber sido tomado por Lacan para sus propios desarrollos.

Finalmente, **Michel Sauval** comenta el inicio de la publicación de [Las estenografías de los seminarios de Lacan](#) en el sitio de la *école lacanienne de psychanalyse*

Fetichismo: lo simbólico, lo imaginario y lo real

Jacques Lacan y Wladimir Granoff

Traducción desde el inglés de Leonel Sanchez Trapani

Este artículo de Lacan y Granoff apareció originariamente en el libro *Psychodynamics and Therapy*, compilación de **Sandor Lorand y Michael Balint**, publicado en 1956 por Random House Inc., Nueva York; pp. 265-276. El artículo original está escrito en lengua inglesa.

Posteriormente fue traducido al francés por *Niomède Safouan* bajo el título "*Le fetichisme: le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel*" e incluido en 1986 en la obra colectiva "L'objet en psychanalyse" publicado por Denöel, Paris; pp. 19-31.

Fue precedido de una introducción hecha por *Maud Mannoni* donde enfatiza el situar este texto en el contexto político y transferencial de la época, en relación al psicoanálisis en Francia, y retoma la pregunta foucauldiana de quién es el autor en relación al mismo. Además, la traducción francesa, fue enriquecida, a efectos didácticos, por una serie de notas establecidas en 1985 por *Gérôme Taillandier*, docente de Universidad de Paris VII. Estas notas pueden encontrarse al final de mi trabajo, ordenadas alfabéticamente.

No obstante, esto es lo único que se tomó de la traducción francesa; la traducción se hizo desde el original en inglés, incluso las notas al pie de página (numeradas para diferenciarlas de las otras) fueron traducidas – cuando nombran artículos de Freud y otros- de acuerdo a cómo se dan en inglés, con su correspondiente referencia (por ejemplo al *International Journal of Psychoanalysis*).

De hecho el artículo mismo es una respuesta a un caso de fetichismo infantil publicado en dicho jornal por Sandor Lorand en 1930 (caso Harry).

Las escasas notas del traductor son señalizadas por un asterisco.

Leonel Sánchez Trapani

Fetichismo: lo simbólico, lo imaginario y lo real

Jacques Lacan y Wladimir Granoff

En los estudios psicoanalíticos el fetichismo ha sufrido singular destino.

A comienzos de siglo, en la primera edición de los *Tres Ensayos de Sexualidad*, Freud le asignó a esta práctica una posición particular en el estudio de la neurosis y de la perversión¹. Esta posición especial fue re-enfatizada en la segunda edición, donde Freud fue más lejos al apuntar que la distinción – el contraste que parecía existir entre el fetichismo y la neurosis desaparecía cuando el propio fetichismo era sometido a un atento estudio. De hecho, el fetichismo se clasifica como una perversión y una perversión es a su vez – de acuerdo a la bien sabida fórmula- el negativo de una neurosis ¹. Sin embargo, el fetichismo es una forma de perversión donde ningún contraste con la neurosis puede hallarse.

Freud mismo recomienda el estudio del fetichismo a todos quienes deseen comprender el miedo a la castración y el complejo de Edipo. Tanto para los discípulos como para los detractores del psicoanálisis, la importancia atribuida al complejo de Edipo ha sido siempre la piedra fundamental de la actitud global que uno tenga hacia el análisis.

Tenemos, luego, que no se han escatimado esfuerzos para hacer notar la importancia del fetichismo. ¿Con qué resultado? El período que va desde 1910 hasta los últimos años no ha sido muy abundante en estudios sobre el tema; sólo puede contarse una media docena de contribuciones importantes.

Freud volvió dos veces al tema en un intervalo de 11 años y en cada ocasión de una manera muy especial². Leyendo sus artículos uno intuye que el mismo Freud se preguntaba si la gente realmente captaría de qué estaba hablando.³

Es útil recordar, a este respecto, que uno de los últimos fragmentos no finalizados por Freud trata del fetichismo. Ya que durante su vida fue siempre él quien invariablemente marcó los nuevos rumbos del análisis no es traído de los pelos ver en este artículo una premonición de la dirección que el pensamiento psicoanalítico inevitablemente iría a tomar en el período de post-guerra.

A saber- el estudio del yo. Porque en los estudios psicoanalíticos de los últimos diez años – si bien hay diferencias de acuerdo a tradiciones varias, gustos, predilecciones, estilos y escuelas psicoanalíticas en cada país – el estudio del yo es ciertamente la preocupación primaria.⁴

Durante el mismo período, han reaparecido trabajos sobre el fetichismo. Porque, como Freud recomendaba, el estudio del fetichismo es y sigue siendo de lo más instructivo para cualquiera que se centre en la dinámica edípica de modo de poder entender más plenamente qué es el yo².

Con el objeto de aclarar nuestras ideas a la vez que indicar la orientación principal de nuestro artículo, debemos, en primer lugar, recordar que el psicoanálisis, el cual nos permite una visión más profunda de la psique de los niños que cualquier otra ciencia, fue descubierto por Freud mediante la observación de adultos – más precisamente escuchándolos, o mejor dicho, escuchando su discurso. En efecto, el psicoanálisis es una "cura del habla".

Traer a memoria tales verdades generalmente aceptadas puede parecer una imposición al principio; mas tras una reflexión, no lo es. Sólo se trata de un recordatorio del punto de referencia metodológico esencial. Puesto que, al menos que vayamos a negar la mismísima esencia del psicoanálisis, debemos hacer uso del lenguaje como nuestra guía a través de las así llamadas estructuras pre-verbales³.

Freud nos ha enseñado y mostrado que los síntomas hablan en palabras, que al igual que los sueños, están contruidos de oraciones y frases.

En este artículo de 1927, Freud nos introdujo al estudio del fetiche indicándonos que el mismo debe ser descifrado, y descifrado como un síntoma o un mensaje⁶. Incluso nos dice en qué lengua debe ser descifrado. Esta forma de presentar el problema no deja de ser significativa. Desde el comienzo, este enfoque sitúa al problema dentro del dominio de la búsqueda de sentido en el lenguaje antes que las vagas analogías del campo visual. (Como, por ejemplo, las formas huecas que recuerdan a la vagina, las pieles al vello púbico, etc.) Desde "*Glanz auf der Nase*" al pene femenino, pasando a través de "*Glance on the nose*" el fragmento se hace estrictamente incomprendible al menos que se haya seguido sin apartarse la senda indicada por Freud. En el ingreso a este sendero se erige una inscripción en la que se lee "¿Cuál es el sentido? ⁴"

No se trata de un problema de afectos reprimidos; el afecto en sí mismo nada nos indica. El problema concierne la denegación de una idea. Con esta denegación nos encontramos en el dominio del significado, única área donde la palabra clave "desplazamiento" tiene relevancia. Una provincia fundamental de la realidad humana, el reino de lo imaginario⁵.⁹

Es aquí donde el pequeño Harry adopta su postura, desde el momento en que entra su famoso visitante, cuando les corta las manos a los niños – de modo que no se rasquen – la nariz, o cuando le da este apéndice a las orugas, para que lo devoren.¹⁰

Es de este modo que Freud clasifica este comportamiento cuando, al tratar las " transformaciones durante la pubertad" en los *Tres Ensayos* dice que la elección de objeto tiene lugar bajo la forma de criaturas de la imaginación. Está hablando de un metabolismo de las imágenes cuando explica el regreso a características patológicas bajo la influencia de un amor mal habido, por el retorno de la libido a la imagen de la persona amada en la infancia.

Es este el significado profundo de la observación respecto de la contribución psíquica a las perversiones. "Sin importar cuán horroroso sea el resultado, siempre puede encontrarse un elemento de actividad psicológica, el cual corresponde a la *idealización* de la tendencia sexual".

Entonces, ¿dónde está el quiebre en esta línea? ¿Qué ocurre en el momento en que –dejando de imaginar, hablar, dibujar – Harry, sin saber por qué, corta un mechón de cabello? El momento en que, sin explicación, sale corriendo a los gritos con el propósito de no ver a su amigo lisiado.

A primera vista, diríamos que él ya no *sabe* lo que está *haciendo*. Ahora nos encontramos en una dimensión donde el sentido parece perdido, la dimensión donde va a hallarse, por lo visto, la perversión fetichista, el gusto por las narices lustrosas. Y si no hubiera elaboración en torno a la nariz o el mechón de cabello amputado, esto sería imposible de analizar como una verdadera fijación perversa. En efecto, si una pantufla fuera, en sentido estricto, el desplazamiento del órgano femenino y no hubiera otros elementos presentes como para elaborar los datos fundamentales, nos consideraríamos enfrentados a una perversión primitiva absolutamente por fuera de los límites del análisis.¹¹

Se desprende que lo imaginario no representa en ningún sentido el conjunto de lo que puede ser analizados. La observación clínica de Harry puede ayudarnos a resolver la cuestión que nos hemos planteado. Puesto que esta es la única instancia en que el comportamiento de Harry muestra lo que en psiquiatría clínica llamaríamos reticencia, oposición, mutismo. Ya no intenta expresarse en palabras; él grita. En consecuencia, ha abandonado dos veces el intento de hacerse entender por otros.

Y es aquí donde se produce el quiebre.

¿Cuál es el registro en el que, por un momento, este niño rehúsa emplazarse? Diríamos, junto a E. Jones, el registro del símbolo, registro esencial a la realidad humana.¹²

Si Harry ya no se hace entender por otros, de igual manera se les ha convertido en incomprensible. Esta puede parecer una observación extraordinariamente banal pero sólo lo es si olvidamos que, cuando decimos "eres mi mujer" también estamos diciendo "soy tu marido" y en consecuencia no somos ya los mismos que éramos antes de pronunciar estas palabras. El discurso es materia sutil, sí; pero, en este caso, es una ofrenda. En esta entrega, encuentra el análisis su razón de ser y su efectividad¹⁴.

Y si consideramos las primeras palabras de la humanidad, notamos que la contraseña, por caso, tiene la función – como signo de reconocimiento- de salvar al orador de la muerte.¹⁵

La palabra es un don de la lengua y esta no es inmaterial. Es materia sutil, pero no obstante es materia. Puede fecundar a la mujer histérica, puede significar el flujo de orina o el excremento retenido¹⁶. Las palabras también pueden sufrir heridas simbólicas. Recordamos la "Wespe" con la W castrada, cuando el hombre de los lobos llevó a cabo el castigo simbólico que le fue infligido por Grouscha.¹⁸

El lenguaje es, entonces, la actividad simbólica por excelencia: todas las teorías del lenguaje que se basan en una confusión entre la palabra y su referente pasan por alto esta dimensión esencial. ¿No le recuerda acaso Humpty Dumpty a Alicia que él es el amo de la palabra, si no de su referente?

Lo imaginario sólo es descifrable si es traducido en símbolos⁷. En este momento el comportamiento de Harry no lo es; antes bien es él mismo quien está atraído por la imagen. Harry no imagina el símbolo; le da realidad a la imagen. Esta captura imaginaria (*captura de la imagen y por la imagen*) es un constituyente esencial de cualquier "realidad" imaginaria, al punto que consideramos la captura por la imagen como instintiva. Consecuentemente, los mismos colores capturan a la hembra y al macho de los espinosos, impulsándolos a la danza nupcial.

Es cuando, en el análisis, el paciente se sitúa en una posición narcisista que reconocemos haber golpeado la resistencia. Y lo que la experiencia en el análisis demuestra (y halla) es precisamente que en vez de dar realidad al símbolo, el paciente intenta constituir *hic et nunc*, en la experiencia del tratamiento, ese punto de referencia imaginario al que llamamos "meter al analista en su juego"¹⁹. Esto puede verse en el caso del intento, por parte del hombre de las ratas, de crear *hic et nunc* con Freud, esta relación imaginaria sádico-

anal; Freud observa claramente que esto es algo que se traiciona a sí mismo, revelándose en el rostro del paciente por lo que él refiere como "el horror de un goce desconocido"²¹.

Tales son las esferas en las que nos movemos en el análisis. ¿Pero estamos en la misma esfera cuando, en la vida cotidiana, encontramos a nuestro prójimo y hacemos juicios psicológicos respecto de él? ¿Estamos en la misma esfera cuando decimos que tal y tal tienen una personalidad fuerte? Ciertamente no. Freud no habla en el registro del análisis cuando se refiere a las "personalidades" del hombre de las ratas. No es en este nivel donde encontramos el tipo de posibilidad de valoración y medición directa que nos permita establecer determinada relación con determinada persona.

Debemos admitir que este juicio directo de la persona es de poca importancia en la experiencia analítica. No es la relación real la que constituye el campo propio del análisis. Y si, en el curso del análisis, el paciente trae la fantasía de fellatio a su analista, no intentaremos, a pesar del carácter incorporativo de esta fantasía, hacerla encajar en el ciclo arcaico de su biografía – por ejemplo, atribuyéndola a una carencia de nutrimento en la infancia. Probablemente esta idea no se nos ocurriría. Diríamos, en cambio, que el paciente es presa de la fantasía. Puede representar una fijación en un estadio oral primitivo de su sexualidad. Pero esto no nos induciría a decir que el paciente es un "felator" constitucional. El elemento imaginario sólo tiene valor simbólico, el cual debe ser evaluado y comprendido a la luz del momento particular del análisis en el que acaece. Esta fantasía se crea para expresarse a sí misma, para ser dicha, para simbolizar algo que puede tener un significado completamente diferente en el momento del diálogo.

Ya no nos sorprende que un hombre eyacule a la vista de un zapato²², de un corsé, de un impermeable²³; aunque de hecho estaríamos muy sorprendidos si cualquiera de estos objetos pudiera saciar el hambre de un individuo, sin importar cuán extremo éste fuera. Es justamente porque la economía de las satisfacciones implicada en los trastornos neuróticos está menos ligada a ritmos orgánicos fijos – si bien pueden dirigir alguno de ellos – que los trastornos neuróticos son reversibles.

Es sencillo ver que este orden de satisfacción imaginaria pueda encontrarse solamente en el reino de la sexualidad. El término "libido" se refiere a un concepto que expresa la noción de reversibilidad e implica aquella otra de equivalencia. Es el término dinámico el que hace posible concebir una transformación en el metabolismo de las imágenes.

Luego, al hablar de satisfacción imaginaria, estamos pensando en algo de alta complejidad. En los *Tres Ensayos*, Freud explica que el instinto no una es información sencilla sino que, antes bien, se halla compuesto de diversos elementos, los cuales están disociados en los casos de perversión²⁴. Esta concepción del instinto está confirmada por las recientes investigaciones de los biólogos que estudian los ciclos instintuales, en particular el ciclo sexual y el reproductivo.

Dejando a un lado los estudios, más o menos inciertos e improbables, concernientes a los relevos neurológicos del ciclo sexual – por cierto, el punto más débil de estos estudios, se ha demostrado que, en los animales, estos ciclos son pasibles de desplazamiento. Los biólogos no han podido hallar otra palabra que desplazamiento para designar el móvil sexual de los síntomas.

El ciclo de comportamiento sexual en el animal⁹ puede ser iniciado por varios disparadores. Y un cierto número de desplazamientos puede ocurrir en el interior del ciclo²⁵. Los estudios de Lorenz demuestran la función de la imagen en los ciclos de alimentación. En el hombre, también es principalmente en el plano sexual donde lo imaginario juega un papel y donde acontecen desplazamientos.

Diríamos, entonces, que el comportamiento puede llamarse imaginario, cuando su dirección a una imagen, y su propio valor como imagen para otra persona, lo hacen desplazable por fuera del ciclo en el cual se satisface una necesidad biológica.

Los animales son capaces, en esos segmentos desplazados, de trazar el bosquejo del comportamiento simbólico como por ejemplo en la "wagging dance", la lengua de las abejas. El comportamiento es simbólico cuando uno de esos segmentos desplazados toma un valor social. Le sirve al grupo como punto de referencia del comportamiento colectivo.

Esto es lo que queremos decir cuando afirmamos que el lenguaje es el comportamiento simbólico por excelencia.

Si Harry permanece callado, es porque no se halla en estado de simbolizar. Entre las relaciones simbólicas e imaginarias existe la distancia que separa la culpa de la angustia²⁷.

Y es aquí donde el fetichismo nace históricamente, en la línea demarcatoria entre la angustia y la culpa, entre la relación dual y la de tres lados. Freud no deja de notar esto cuando recomienda el estudio del fetichismo a cualquiera que pueda dudar del miedo a la castración; en las notas que siguen a los *Tres Ensayos*, dice que las perversiones son el residuo del desarrollo hacia el complejo de Edipo. Porque es aquí donde los varios elementos que componen el instinto pueden disociarse.²⁸

La angustia, como sabemos, está siempre conectada con una pérdida-esto es, una transformación del yo-con una relación dual a punto de desvanecerse para ser reemplazada por otra cosa, algo que el paciente no puede enfrentar sin vértigo. Esto es el dominio y la naturaleza de la angustia.

Ni bien se introduce una tercera persona en la relación narcisista, emerge la posibilidad de una mediación real, a través del intermediario, del personaje trascendente, es decir, de alguien a través de quién el deseo de uno y su cumplimiento pueden ser realizados. En este momento, aparece otro registro, el de la ley – en otras palabras, el de la culpa.

La historia clínica completa del caso de Harry vira en torno a este punto ¿Lo impelerá el miedo de castración a la angustia? ¿O será enfrentado y simbolizado como tal en la dialéctica edípica? ¿O más bien el movimiento se congelará en un monumento permanente que, al decir de Freud, el miedo levantará para sí mismo?²⁹

Para enfatizar este punto: si la *fuerza de la regresión* (del afecto) fuera a encontrarse en el *interés* por el sucesor del falo femenino, es la denegación de su ausencia la que habrá construido el monumento. El fetiche se convertirá en el vehículo tanto de la aseveración como de la negación de la castración.

Es esta oscilación la que constituye la naturaleza misma del momento crítico. Comprender la diferencia de los sexos es ponerle fin a este juego, es aceptar la relación de tres lados. Aquí entonces está la vacilación de Harry entre la angustia y la culpa. Su vacilación en la elección de objeto y, de la misma manera, posteriormente, en su identificación³⁰.

Acaricia los zapatos de su madre y los de Sandor Lorand. Es su oscilación entre el trato infligido de acariciar o cortar. Es la búsqueda de una solución de compromiso entre sus deseos y su culpa, lo que dota a la madre de un pene. Puesto que él lo ha explorado y sabe que ella no posee uno³¹. Hasta el extremo donde la evidencia se fuerza sobre él que en sus dibujos los penes se vuelven más largos y fuertes. La negación de la vagina es necesaria, de acuerdo a Sandor Lorand, para la conservación del triángulo feliz. Feliz, sí pero – como Lorand probablemente acordaría – no verdadero. El triángulo verdadero significa conflicto. Y es aquí donde Harry tambalea¹⁰.

Cada situación analizable – o sea interpretable simbólicamente – se inserta siempre en una relación de tres lados³². En consecuencia, Freud tenía algo de razón al darle este lugar especial al fetichismo en su especulación. Lo hemos visto en la estructura del discurso, la cual es mediación entre individuos en la realización libidinal.

Lo que se muestra en el análisis es afirmado en las doctrinas y demostrado en la experiencia – a la inteligencia- que nada puede ser interpretado excepto a través de la intermediación de la realización edípica³³. Esta es la razón de que parezca vano explicar el horror de los genitales femeninos a través de ciertas memorias visuales que datan del doloroso pasaje por el canal de parto.

Porque es la realidad en su aspecto accidental la que detiene la mirada del niño justo antes de que sea demasiado tarde. No habría ninguna razón para que el niño crea la amenaza de su niñera si no hubiera visto la vulva de su amiguita³⁴. Tampoco hay razón alguna para que acepte la ausencia del pene materno, especialmente cuando ya ha evaluado narcisísticamente el suyo y ha visto el pene de su padre, aún mayor, si no está advertido del peligro de perderlo³⁵.

Esto significa que todas las relaciones duales siempre están estampadas con el estilo de lo imaginario. Para que una relación asuma su valor simbólico, debe existir la mediación de una tercera persona la cual provea el elemento trascendente a través del cual la relación de uno con un objeto pueda sostenerse a cierta distancia³⁶.

Si le hemos dado tanta importancia al caso del pequeño Harry, es porque sentimos que este caso de fetichismo es extremadamente ilustrativo. Articula, de una manera particularmente impactante, esos tres dominios de la realidad humana a los que hemos llamado lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Por nuestra parte, encontramos aquí más justificación del lugar especial que – como hicimos notar al comienzo – Freud concede al estudio del fetichismo³⁷.

Notas

1 **Abraham, Karl**, "Observaciones sobre el psicoanálisis de un caso de fetichismo de pie y de corsé" (1910) en *Obras escogidas*, Londres, 1927.

2 **Freud, Sigmund**, "Fetichismo" (1927) en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. IX, 1928.

3 **Freud, Sigmund**, "Escisión del yo en el proceso de defensa" (1938) en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XXII, 1941.

4 **Dugmore, Hunter**, "Cambios de la relación de objeto en el análisis de un fetichista" en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XXXV, 1954.

Payne, Sylvia, "Algunas observaciones sobre el desarrollo del yo del fetichista" en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XX, 1939.

5 **Lacan, Jacques**, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis" (*Informe de conferencias*, Instituto de Psicología de la Universidad de Roma, 1953)

6 **Freud, Sigmund**, "Fetichismo" (1927) en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. IX, 1928.

9 **Freud, Sigmund**, "Fetichismo" (1927) en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. IX, 1928.

10 **Lorand, Sandor**, "El fetichismo en *statu nascendi*" en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XI, 1930.

11 **Lacan, Jacques**, "*Lo simbólico, lo imaginario y lo real*" (Informe de conferencias, 1953).

12 **Freud, Sigmund**, "*Tres contribuciones a la teoría de la sexualidad*" (1905), Nueva York, 1910.

14 **Lacan, Jacques**, "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis" (*Informe de conferencias*, Instituto de Psicología de la Universidad de Roma, 1953).

15 **Strauss, Claude**, "*Las estructuras elementales de parentesco*", París, 1947.

16 **Dugmore, Hunter**, "Cambios de la relación de objeto en el análisis de un fetichista" en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XXXV, 1954.

18 **Freud, Sigmund**, "El hombre de los lobos" en *Cinco Psicoanálisis*

19 **Lacan, Jacques**, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (*Informe de conferencias*, Instituto de Psicología de la Universidad de Roma, 1953).

21 "*El hombre de las ratas*" en *Cinco Psicoanálisis*

22 **Abraham, Karl**, "Observaciones sobre el psicoanálisis de un caso de fetichismo de pie y de corsé" (1910) en *Obras Escogidas*, Londres, 1927.

23 **Dugmore, Hunter**, "Cambios de la relación de objeto en el análisis de un fetichista" en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XXXV, 1954.

24 **Freud, Sigmund**, "*Tres contribuciones a la teoría de la sexualidad*" (1905), Nueva York, 1910.

25 Por ejemplo, en la lucha entre aves, uno de los combatientes puede repentinamente ponerse a arreglar su plumaje; luego un aspecto de comportamiento de gala interrumpe el ciclo de combate.

27 **Freud, Sigmund**, "Escisión del yo en el proceso de defensa" (1938) en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XXII, 1941.

28 **Freud, Sigmund**, "*Tres contribuciones a la teoría de la sexualidad*" (1905), Nueva York, 1910.

29 **Freud, Sigmund**, « Fetichismo » (1927) en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. IX, 1928.

30 **Lorand, Sandor**, "El fetichismo en statu nascendi" en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XI, 1930.

31 **Freud, Sigmund**, "Una teoría infantil sobre el origen del sexo femenino" (1923). *Obras escogidas*. Londres, 1927.

32 **Abraham, Karl**, "Dos contribuciones a la investigación del símbolo – Tres vías en la leyenda de Edipo" , *Imago*, Vol. IX, 1925.

33 **Abraham, Karl**, "Dos contribuciones a la investigación del símbolo – Tres vías en la leyenda de Edipo" , *Imago*, Vol. IX, 1925.

34 **Freud, Sigmund**, "La escisión del yo en el proceso de defensa" (1938) *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XXII, 1941.

35 **Lorand, Sandor**, "El fetichismo en statu nascendi", *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XI, 1930.

36 **Abraham, Karl**, "Dos contribuciones a la investigación del símbolo – Tres vías en la leyenda de Edipo" , *Imago*, Vol. IX, 1925

37 **Lacan, Jacques**, "Lo simbólico, lo imaginario y lo real" (*Informe de conferencias*, 1953).

Deseamos expresar nuestro grato reconocimiento al Sr. Stanley Cleveland y a su señora por ayudarnos amablemente a editar nuestro texto en inglés. (Lacan y Granoff)

Notas de traductor

* (alemán) el brillo de la nariz (N. del T.)

* (inglés) la mirada en la nariz; Glanz y glance se pronuncian exactamente igual.(N. del T.)

Algunos problemas venidos de Lacan

Jean Allouch

Traducción de Norma Ferrari y Albert García i Hernández

Intervención de Jean Allouch en el coloquio propuesto por la revista *Ornicar?*
en París los días 9 y 10 de Febrero de 2002

Ver la [versión original en francés](#), disponible en el sitio de la [école lacanienne de psychanalyse](#)
En *La Lettre mensuelle de l'E.C.F.* n°207 de abril 2002 aparece publicado en forma parcial,
y bajo un título diferente: «*Pour une position clinique actualisée*»,

Jacques Alain Miller me ha propuesto pues intervenir hoy, lo cual yo he recibido, después de sus *Cartas a la opinión esclarecida* (2), como un nuevo gesto de valor, continuidad lógica cuando no necesaria, del primero. Lo agradezco. El muro que ha mantenido aisladas veinte años a la Escuela de la causa freudiana y a la Escuela lacaniana de psicoanálisis, está de aquí en adelante, agujereado, lo que nos va a plantear, desde hoy, nuevos, delicados y a veces tórridos problemas, pero que me permite hablarles, o más bien, dada la frescura primaveral de este nueva disposición, de hablar con ustedes. Para este momento, yo he deseado pues no tanto exponer tal punto de doctrina, de clínica o de práctica., sino proponerles algunas puntuaciones para luego dejarles el tiempo para elegir una más que otra, o algunas más que otras, que podremos entonces discutir.

Estas puntuaciones se formularán como cinco preguntas:

- ¿Escuela / familia?
- ¿Qué relación con Freud?
- ¿Qué sujeto?
- ¿Qué clínica?
- ¿Qué posicionamiento en el hoy?

¿Escuela/familia?

Separación

Necesito, seguramente, comenzar por lo que nos ha separado. Eso se puede formular en pocas palabras. Digamos que hemos estado, algunos aquí, en esta sala, y otros que no están aquí, juntos hasta la disolución de la Escuela freudiana de París, y juntos de acuerdo para esa disolución. No es a Jacques-Alain que, justo después, le he dicho no, sino a una decisión de Lacan (3). Tanto yo podía admitir la constatación muy radical que hacía Lacan desde un cierto tiempo ya, que él no tenía alumnos dignos de ese nombre (4) (piensen en Wittgenstein alumno de Russell más bien que en Lucrecia alumna de Epicuro: alumno es alguien que plantea preguntas), cuanto que yo no estaba de acuerdo con esta decisión de Lacan de remitirse a una rama de su familia para la puesta a punto, post disolución ,de una consecuencia de su enseñanza. (6) Yo no condenaba la cosa, y ustedes no habrán leído de mí ni de ningún miembro de la escuela lacaniana, durante estos últimos veinte años, la menor palabra en ese sentido, simplemente decidía no estar, no contribuir para nada en ello.

"¿Pero por qué no?" dirán ustedes posiblemente. Esta posición provenía de mi pase. Esto implicaba a mi entender que si había analista (Lacan en la ocurrencia) esta existencia (ek-sistencia en el original) no podía ser reconocida más que por un dispositivo que implica una escuela. Una escuela, es decir un lugar fuera del campo de lo familiar. Y, posiblemente también, por fuera del amor como cimiento social. Mi pase, había tenido precisamente su punto de partida cuando yo había realizado (en los dos sentidos de este término) que, en Margueritte Durás, el amor de Anne Marie Streeter por el Vice - cónsul de Lahore no había hecho pase sino bloqueo para el pase, desde entonces fallido, del Vice-Cónsul .Ustedes pueden por otra parte

leer esto en *Ornicar?* (7). Es así que, leída después de mi pase la fórmula "(.....) la escuela de los que me aman ", me aparecía, me aparece aún, como una fórmula que comporta dos términos antinómicos.

No es más que un poco más tarde que he encontrado, en Lacan, una explicitación de la razón de esta antinomia (8). En 1938, en *Los complejos familiares*, él escribía:

Todo acabamiento de la personalidad exige este nuevo destete (*el abandono de las seguridades de la economía familiar repite el destete de la imago del seno materno*). Hegel formula que el individuo que no lucha por ser reconocido por fuera del grupo familiar no alcanza jamás la personalidad antes de la muerte" (9)

Lacan precisa la lectura de esto de lo que se trata:

En lo tocante a la dignidad personal, no es más que a aquellas entidades nominales que la familia promueve al individuo y ella no lo puede (hacer) más que a la hora de la sepultura.

En el umbral de la muerte, determinándose en ello como él lo hacía, Lacan no se reglaba sobre lo que había escrito en 1938 y que yo persisto en encontrar de una gran pertinencia.

No me corresponde juzgar su decisión, tampoco sopesar las razones, algunas sin duda, a propósito de eso. Era la suya y, como a tantos otros, se me demandaba solamente suscribir la o no. He dicho mi respuesta.

El contexto de esas frases de 1938 es el de la relación del individuo con la muerte. Todo pasaba como si, poniendo de pie para sus no alumnos, un mixto de escuela y de familia, un mixto que tiene, tal como yo lo veo, el estatuto de un síntoma, Lacan había elegido, en ese instante,-y posiblemente a sus ojos, solamente por un tiempo- renunciar a "alcanzar jamás la personalidad" (fórmula que ciertamente data de esta época, pero que sería fácil transcribir con términos posteriores en él.). Así el definitivo cambio de posición de Jacques Alain en septiembre 2001, reabre, en mi opinión, esta posibilidad de un reconocimiento de Lacan por fuera de toda hipoteca familiar. Eso no es nada. Todo debe, en efecto, jugarse a un nivel ni de familia, ni incluso solamente de escuela psicoanalítica, sino en el lugar del no analista, con el cual Jacques-Alain, según la lectura que he hecho, reanuda pues también.

Escuela y familia se casan como el aceite y el agua. Es suficiente, para darse cuenta, remarcar que una expresión como " esposa de psicoanalista" (o toda otra del mismo tipo: "marido de....", "hijo de...", " padre de...", *and so on*) no tiene ningún sentido. ¿Por qué razón? Porque estas posiciones en el parentesco corresponden a una demanda (la de un marido, de una esposa, de un padre, de un hijo, etc.) y porque el psicoanalista como tal es precisamente alguien que tiene cuidado de mantener la demanda en el analizante, condición necesaria para que ella gire, para que mude en demanda de otra cosa, para que pueda trazar así el círculo "buclado" [NT: "boucler" se traduce de diferentes maneras según el contexto: cinturón, abrochar – policía: acordonar – asunto: concluir – puerta: cerrar - no encontramos traducción para el contexto de topología y deseo]

Lacan cifra el lazo meridiano sobre el toro como lazo de la demanda, el lazo longitud como el lazo del deseo



Un lacet longitude.

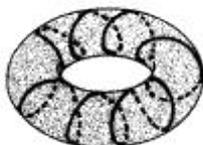
Un lazo longitudinal



Un lacet méridien.

Un lazo meridiano

Lo que le permite hacer observar que los giros meridianos de la demanda sobre el toro (esquema aquí debajo), “buclándose”, realizan otro giro, suplementario, no contado en estos de la demanda, diferente (longitud) el giro del lazo del deseo (10).



Cuando la demanda pasa al psicoanalista (lo que se puede cifrar por un segundo toro, exactamente encajado con el primero) un lazo-demanda del analizante funciona como lazo-deseo de su partenaire, encontrándose el analizante entonces, por este valor en más acordado a esta demanda, privado de un posible “buclaje” de los giros de su demanda, y por consiguiente también de ese giro suplementario que no correspondería a nada menos que a un buclaje de su análisis.

Duelo

¿Pero por qué todo ese tiempo? Jacques-Alain lo formula también, y de modo muy claro: la razón de esto se llama un duelo.

En 1981 yo no estuve de duelo por la muerte de Jacques Lacan; lo que quiere decir, según una de sus muy raras fórmulas sobre el duelo, que él no era más para mí soporte de mi castración.. Pero qué tontería no admitir que podía serlo entonces para otros. Y qué tontería más enorme vociferar contra esos otros los cuales decidieron hacer el impasse que he dicho. No se condena la manera con la cual cada uno está en duelo. Lo mismo que condenar la clínica misma, si es cierto que, según una de mis fórmulas, *la clínica es el duelo*, y no su falta.(11), lo que me enseñó la locura de Marguerite Anzieu, locura por la cual ella hacía el duelo de un niño muerto . He aborrecido, desde 1981, de esos autoproclamados alumnos de Lacan que se fueron a gritar que se viene el lobo. (12)

Explícitamente, y hasta en la elección del momento preciso de su enunciación (veinte años después del deceso de Lacan) las cartas de Jacques-Alain marcan el fin de un tiempo de duelo de Lacan. La familia, en la escuela, hace su reverencia.

La ambición que Lacan, y nosotros con él. Metimos en la escuela puede ser plenamente vuelta a poner en juego.

Esta era pues mi primera puntuación, que formularé con dos preguntas, una histórica, la otra crítica.

Histórica: ¿cómo ocurrió, que, dos veces, a saber con Freud , después con Lacan, la familia haya atrapado *in extremis* a la escuela? (13)

Crítica: ¿hay incompatibilidad escuela / familia?

¿Qué relación a Freud?

A lo largo de su obra, Lacan ha desgranado un cierto número de figuras de su relación a Freud, figuras claramente diferentes incluso si, como era muy seguido su manera, se dispensaba de subrayar esas variaciones, poniéndolas en acto y punto. Un barrido de su obra nos permite distinguir al menos cuatro:

1932-1936: En el momento de su tesis después de la introducción de una nueva teoría del yo en y para el psicoanálisis, se trata de *modificar a Freud* de manera que el análisis pueda no descuidar lo que Lacan llamaba entonces " el campo paranoico de las psicosis". No le es reconocida entonces a Freud esta posición que Foucault localizaba como siendo de "desplome" (14) y desde donde podía ser juzgada la admisibilidad de los enunciados producidos en el campo freudiano. (15)

1955: El segundo momento es el del *retornar a Freud*, donde, parece, esta posición de Freud se instituye; Freud, así lo parece, parece, permite zanjar, determinar quién es freudiano, quién no lo es más. Repito: "parece", a despecho del alcance incontestablemente heurístico de esta nueva relación a Freud, porque está excluido descuidar que el retorno a Freud de Lacan tuvo lugar *después* que éste haya inventado su paradigma SIR, simbólico, imaginario, real, y *sobre la base* de este paradigma que no estaba en Freud. Hay allí más que una reserva en el sitio de un Freud dominando el análisis, un verdadero *requisito*, y sobre el cual Lacan no ha cedido. (16)

1963: El tercer momento es correlativo a la invención del objeto pequeño a, el cual tuvo públicamente lugar exactamente el 9 de enero de 1963, sesión memorable si las hay y que debía "buclar" sobre un remarcable pasaje al acto de Lacan. Revisitando desde allí el conjunto de la doctrina y de la clínica freudiana, Lacan debía, a propósito del caso de la llamada "joven homosexual", recentrar su retorno a Freud definiéndolo como un "retorno a lo que falta en Freud". No se trata de un matiz. Se trata claramente de otra relación a Freud y de una crítica, por otra parte más bien severa, a despecho de los propósitos laudatorios, de la práctica freudiana. (17)

1975: Como los tres precedentes, el cuarto momento corresponde a un paso teórico mayor. Se trata esta vez de la introducción del nudo borromeo de las tres dimensiones RSI, real, simbólico e imaginario. El nombre de Freud indexa entonces su "realidad psíquica", escrita como cuarta consistencia. No estoy seguro que Lacan haya resuelto finalmente el problema así planteado: se puede o no, en psicoanálisis, pasarse de esta cuarta consistencia? Pero al menos, recuerden ustedes al respecto la reivindicación de Lacan según la cual el inconsciente es de Lacan. Ella se prolongará por el gesto inaudito (inaudito: no estoy seguro de que sepamos darnos cuenta, es decir, extraer sus consecuencias) que consistió no en traducir sino en transliterar la palabra misma de **Unbewußte**. El inconsciente freudiano muda en *L'une bévue*, lo que cambia considerablemente su estatuto y su función. (18).

Entonces, la existencia misma de esta pluralidad de las relaciones a Freud nos coloca delante de una dificultad y, sin duda, una elección a operar. ¿Que quiere decir, reconocida esta pluralidad, promoverse como freudiano? Generalmente, los que lo han hecho o lo hacen se guardan bien de precisar la cosa, como si pudieran pura y simplemente reconducir más de veinte años después, el gesto de Lacan y de algunos otros en 1964. Mediante lo cual hemos estado, durante veinte años, tomados por una enfermedad nuevamente aparecida al costado de Lacan y que se llama el freudolacanismo. Se toma de Lacan cuando conviene, de Freud cuando conviene, se desliza alegremente del significante a la representación, se habla del sujeto freudiano, o de lo real en Freud como si todo fuera de suyo, cuando se trata de tantas formaciones teratológicas que nos ayudan poco a ver claro.

Y esta será entonces mi segunda puntuación, con, allí aún, dos preguntas. ¿No ha llegado el momento de rendir a Freud lo que es de Freud y a Lacan lo que es de Lacan?

Es la decisión que hemos tomado, en 1985, fundando, los primeros una Escuela *lacaniana* de psicoanálisis. Entonces, sorpresa, esto habrá producido una nueva relación a Freud, no equivalente a ninguna de las cuatro precitadas. (19) Se trata de una relación a Freud que no tiene necesidad de decirse freudiana, que deja por el contrario transparentar el hecho de que promoverse como freudiano es un sesgo que, en ciertos aspectos, bloquea la lectura crítica de Freud. De allí la otra pregunta ligada a esta puntuación: los lacanianos, hoy, ¿pueden, deben reivindicarse freudianos?

¿Qué sujeto?

Lo que llamo en Lacan el viraje de 1975 nos plantea un muy difícil problema concerniente a lo que podemos entender con esa palabra: "sujeto" que, del mismo modo que su relación a Freud, Lacan ha variado sensiblemente a lo largo de cincuenta años de intervenciones, publicaciones y otros seminarios. En 1938, se trataba de la "personalidad". Se trató, a continuación, del sujeto de la intersubjetividad, para pasar más tarde a un sujeto definido por la pareja significante $S1 \longrightarrow S2$.

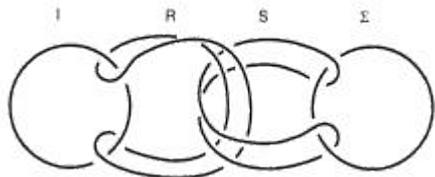
¿A qué se debe, pues, que Lacan no se haya dado por satisfecho con esta definición tan bien ajustada a la práctica analítica de la interpretación (la cual, suponiendo la transferencia, encuentra en ésta su punto de escollo)? Al hecho de que no podía excluir, lo que sin embargo esta definición implicaba, que el sujeto no sea *también* representado al nivel del objeto, del objeto pequeño a , que él no esté presente allí. ¿No era, incluso antes del invento del objeto pequeño a , dejar testimonio más de una dificultad que de una solución escribir el fantasma $\$ \diamond a$ en vez de $S \diamond a$? En un matema como el del plano proyectivo, tal como Lacan lo hacía funcionar en el seminario *De un Otro al otro* (que daría lugar a una encantadora metedura de pata de la editorial Du Seuil), aparece un intento de cifrado conjunto, por la gracia de la topología, de esos dos abordajes del sujeto: por el significante y por el objeto. Otros matemáticos (ejemplo: la serie de Fibonacci o el grupo de Klein de *El acto psicoanalítico*) tuvieron la misma ambición. Sin embargo, no parece que Lacan quedara satisfecho con ninguno de ellos. Esto hasta el viraje de 1975, en que la cuestión del sujeto toma otro régimen, quizá un régimen totalmente diferente.

El viraje de 1975

¿En qué consistió este viraje? Creo que, esquemáticamente (20), podemos formularlo así: mientras que, desde el 8 de julio de 1953, SIR, la "triacá" lacaniana funcionaba como aquello a partir de lo cual podía ser vislumbrado el conjunto de los problemas propios del campo freudiano, a partir de 1975, esta triacá se convertía, ella misma, en el problema. Tras un período que debió ser de gran felicidad para Jacques Lacan y que debió prolongarse un poco más con el seminario *RSI* en que el borromeo de tres círculos de cuerda vino "como anillo al dedo", precisamente, a su triacá (21) (es la deslumbrante "equivalencia de las consistencias"), hete aquí que las cosas se complican, incluso se estropean.

¿Qué es lo que sucedió? Pues bien, que él éxito mismo del borromeo a tres, que proveía un cifrado de lo que podía hacer que los tres registros pudieran ser tomados como tales, y por lo tanto ir juntos, la homogeneización, pues, de esos tres, después de haber ofrecido una solución, abría un nuevo problema: el de su diferenciación. Antes de 1975, teníamos tres registros cuya coexistencia (cuando no su estatuto) permanecía no problematizada; después de 1975, el borromeo ofrece una razón topológica a esta coexistencia, pero entonces lo que parece escapar (escapar a la razón nodológica) es su diferenciación.

¿Iba a ofrecer la nominación esta diferenciación que el nudo a tres rechazaba? Pero entonces, era necesario que ella fuera distinta de lo simbólico, al menos para que ella misma, la cuerda de lo simbólico, experimentara su ley. He aquí, pues, el nudo a cuatro; he aquí el simbólico roto en dos, siendo los cuatro, I, R, S y Σ , el *sinthome*.



Tenemos aquí una cadena borromea y también una cierta equivalencia más acorde -cosa que se ha perseguido- a ciertas diferenciaciones. Pero en absoluto una solución satisfactoria (22). I y R pueden intercambiarse. Del mismo modo, S y Σ , pero...eso es todo! El 15 de abril de 1975, Lacan también va a iniciar una operación, decisiva según mi opinión, que él llama "rebajar el inconsciente sobre lo simbólico", en cuyo caso la cuerda se encontrará, un poco más tarde todavía, designada como inconsciente, o incluso como símbolo. Lacan se da cuenta perfectamente de que sus operaciones sucesivas ponen en cuestión la

definición canónica del sujeto por el matema S1 --> S2. No puedo detallar aquí cómo él sitúa de otro modo este S1 y este S2. Simplemente, les recuerdo el horizonte o, si ustedes prefieren, la apuesta de lo que es, sin duda, su último paso.

Del sujeto como sostenido por el nudo borromeo.

Que la triaca lacaniana se haya convertido en el problema indica, por sí mismo, que no funciona más como triaca, digamos: como paradigma en el sentido de Kuhn. Pero entonces, ¿de qué se trata? Como suele ocurrir con las cosas decisivas, Lacan lo formula de pasada, casi sin darle importancia, cuando declara:

[...] si el nudo borromeo es el soporte de toda clase de sujeto, ¿cómo interrogarlo? ¿Cómo interrogarlo de tal forma que sea realmente de un sujeto de lo que se trata? (23)

En lo sucesivo nos enfrentamos a una definición del sujeto no tanto a partir del significante (razón por la que les recordé la fractura del simbólico) sino por las cuerdas mismas (24).

Cuestión que, una vez más, compete hoy a nuestra responsabilidad: ¿vamos a elegir esta definición del sujeto por las cuerdas o a continuar, como ha sucedido durante estos últimos veinte años, con el S1 --> S2? ¿O constatar o hacer semblante de creer que esas diversas concepciones del sujeto son compatibles? Quizá esas cuerdas soporte del sujeto podrían permitirnos articular el debate -que no acaba nunca- entre poner el acento sobre el objeto o sobre el significante. Aún recientemente, este problema ha hecho de las suyas creando, estas dos posiciones, sus propios herederos respectivos: Eric Laurent y Abel Fainstein (25).

¿Qué clínica?

A veces, damos la impresión de disponer de una hermosa clínica con nuestro ternario: perversión, neurosis, psicosis; respondiendo cada una de tales entidades a un mecanismo que habríamos sabido identificar: *Verleugnung*, *Verdrängung*, *Verwerfung*. ¿No es ello un saber duramente adquirido, bien formateado en lo sucesivo y por lo tanto enseñable y utilizable?

Problema en Lacan

En 1988 (26), por acrofonía, llamé "pernépsy" a este ternario; no sólo por sugerir que encauzaba en su seno un père né psy -juego de palabras: "padre nacido psi"- (psi...lo que ustedes quieran), sino también para indicar que jamás se encuentra en Lacan esa seguridad medianamente estúpida de un saber que se aplica; ese saber, que por otra parte construyó, no tiene en él ni ese lugar ni esa función que uno está tentado en atribuirle y en hacerle jugar. Por lo demás, numerosos textos de ¿"Quiénes son sus psicoanalistas?" dan testimonio de ello (27).

Sin duda recordarán su insistencia proclamando, con Freud, que en el psicoanálisis se debe abordar cada caso como si no se hubiera adquirido nada de los precedentes, aunque pudieran ser adscritos a una misma entidad clínica. Así, Lacan remarcará por ejemplo que un obsesivo no nos enseñará nada sobre el modo de tratar a otro obsesivo (28). Una frase, en mi opinión, absolutamente fundada.

Pero Lacan fue más allá de esta recusación de una posición finalmente, y se pretenda lo que se pretenda, médica. Así, en abril de 1978, en Deauville, en los Assises sobre el pase, se le puede oír declarar que aquel que da el paso de pedir un análisis a un psicoanalista (alguien "mordido" por Freud, y "creyente" en el inconsciente), "hay que llamar [le] psicótico". No hay que tomar toda declaración de Lacan como algo que va a misa; más bien hay que tomarlas, tal como impone su estilo al lector, como lo contrario. Si cito ésta como para tomarla muy en serio es porque está sostenida por otras no menos perturbadoras: el reconocimiento de que toda palabra tiene el estatuto de "palabra impuesta", la cuestión planteada de saber si el ejercicio analítico no sería un "autismo a dos", la definición del inconsciente freudiano (y no de la transferencia) como sujeto supuesto al saber, la observación de que Freud no tenía ni idea de lo que decía con su *Unbewußte*, el hilvanado de éste como un delirio de Freud, etc.

Desde el momento en que admitimos con Lacan que existe un psicótico con síntomas neuróticos, es nuestro ternario clínico el que se encuentra seriamente trastornado, ¿no? (29).

Problemas en otros lugares

Trastornado lo estuvo también en el exterior del campo freudiano y en dos caminos diferentes. Por un lado, la psiquiatría, aunque fuera para peor, lo dejó caer y ese hecho, desde entonces, ya parece irreversible. Por el otro, un cierto número de pretendidas entidades clínicas haciendo subcultura han escapado de la influencia psicopatológica que las cobijaba desde hacía aproximadamente un siglo (Gayle Rubin escribió un interesante estudio sobre este tema). Es, como ya sabemos, el caso de la homosexualidad. Todavía hoy en Francia, se sabe un poco menos que los transexuales también han dado el paso hacia ese lado. Entonces nos encontramos en esa extraña, por no decir grotesca, posición en que, mientras que un buen número de lacanianos se dedicaban a cepillar el saber clínico sobre el transexualismo, a abrillantarlo usando conceptos de Lacan, los transexuales, desde los años 60, se dedicaban a no estar más ahí, presentes en la llamada de aquello que los encerraba en la psicopatología. Tenían razón, pues: ¿cuál era el resultado de su identificación como psicóticos? Ninguno, excepto que el impasse en el que les colocaba la sociedad se redoblaba y confirmaba. Y ello al margen de aquellos.

Homosexualidad, transexualismo, otras más, sin duda las S/M, van a faltar en la entidad clínica "perversión", en nuestro *pernépsy*. A decir verdad, esto retoma la cuestión que ya planteé en el punto 2 de esta exposición: será el único y mismo gesto admitir que el calificativo "freudiano" ya no es susceptible de producir un juicio de herejía y de renunciar a la perversión (la historia de la Inquisición confirma esta solidaridad).

Pregunta, entonces: ¿tenemos efectivamente necesidad de una clínica de tipo gnosográfico cuando recibimos a alguien que viene a pedirnos análisis? Por lo que a mi respecto, no lo creo. Por otra parte, basta con admitir que el amor es una enfermedad (lo que hizo Freud con su noción de neurosis de transferencia) para saber, desde ese momento, que *pernépsy* no funciona. Al contrario, pienso más bien que necesitamos no poner en juego ese tipo de saber. Y es esa abstención la que define la clínica analítica lacaniana mejor que cualquier despliegue y puesta en marcha de un saber clínico positivado.

¿Qué posicionamiento en la actualidad?

Concluiré sobre nuestra relación con el presente. Que no funciona. ¿En qué?

Por una parte, nos hemos alejado de esta vivacidad en la erótica que ha caracterizado ciertos momentos benditos de la historia del psicoanálisis. Piensen solamente en la "querelle du phallus" dicit Lacan (llamada por María Bonaparte "combate alrededor de la vagina"), en los años veinte-treinta del siglo pasado (30). ¿No se ha despojado de su carne el lacanismo en estos afrontamientos a los que no les faltaba ni libido ni crueldad? Definir el yo como una imagen, insistir sobre la función de la palabra, reenviar la transferencia del amor al sujeto de supuesto saber, logificar el análisis, fabricar matemas, estas decisiones teóricas mayores prestaban (he dicho: *prestaban*) motivo a aquello que se abandonó de lo erótico. Y, sin duda, no es por azar si algunos, alrededor de ese momento de la muerte de Lacan, se precipitaron a buscar el vocablo "cuerpo" en su obra (31) para encontrarse inmediatamente sorprendidos al verlo mucho más presente de lo que habían imaginado.

Por otra parte, pero haciendo referencia a lo mismo una vez más, mientras que Lacan fue, casi hasta el final, alguien muy atento a su época, los lacanianos, apasionados por el estudio de los escritos y otros seminarios de Lacan, han acabado por desatender la suya. ¿No estaba la clave en Lacan? Pero, la clave ¿de qué? Ninguna seguridad estable, o mejor: *esencial*, se puede aducir aquí como respuesta posible. Los estudios feministas, gays, lésbicos y transgéneros, deben mucho al construccionismo de Foucault. Noción como la homosexualidad, la perversión e incluso la heterosexualidad son reconocidas desde entonces como históricamente *contingentes*.

Problema pues para la clínica, pero también epistemológico puesto que no podemos quedarnos indiferentes ante el debate esencialismo/construccionismo desde el momento en que a las acusaciones de esencialismo llevadas al campo del psicoanálisis no les falta pertinencia.

Simultáneamente, un cierto número de problemas que se había creído levantar casi monopolísticamente desde el campo freudiano se encuentran replanteados ya sea en un diálogo con Freud, ya sea con independencia de éste. Eve Kosofsky Sedgwick problematiza de manera diferente a Lacan lo que éste

llamaba "declaración de sexo", Gayle Rubin distribuye sobre un criterio inédito (la piel) las prácticas sexuales, Lynda Hart trabaja el S/M, David Halperin estudia la relación de la *gaydad* [*gayness*, en el original] con lo femenino, Leo Bersani cuestiona el fondo masoquista del goce, Judith Butler problematiza el sexo como género, y por todas partes, se plantea la pregunta de lo que puede ser "hacer comunidad". Algunos lacanianos, como Tim Dean, o Kaja Silverman, ya están allí, presentes en ese frente. ¿Podemos imaginar por un sólo instante que aquel que se lamentaba de que el psicoanálisis no había hecho ningún progreso en lo erótico (aseveración que podría ser discutida pues olvida quizá...el ejercicio psicoanalítico mismo), que he llamado Lacan, no iba a estar interesado por este movimiento? ¿Que habría descuidado las nuevas modalidades del goce que se dibujaban, que se practicaban?

¿Y nosotros? Si es cierto que el ejercicio analítico releva de lo erótico, cosa que Lacan jamás dudó, ¿vamos, en Francia y con el conjunto de un público que no cesa, sobre este tema, de no quererse esclarecido, a mantenernos firmes en un saber, el nuestro, que se va a encontrar cada día más devaluado?

He lanzado la apuesta de que si viviera hoy Lacan, habría acogido estos trabajos, habría sacado el mayor partido posible a su veta (32). Más exactamente, mi apuesta consiste en sostener que con el inaudito "no hay relación sexual", no tenemos porqué mostrar cobardía, ninguna cobardía, en manifestar en el lugar de los estudios feministas, gays, lesbianas y transgéneros. Y tampoco tener miedo a dar nuestra garantía en un combate comunitarista sobre la identidad que no sería el nuestro, los autores que acabo de citar estaban perfectamente advertidos de los impases, trampas y otros desórdenes libidinales que constituye toda posición petrificada respecto a la identidad. Incluso una palabra designa esta posición advertida: *queer*.

Tomemos nota de ello: el psicoanálisis, tan presente en la cabeza de cada uno, ya no es el único horizonte de lo que todavía se llama sexualidad. Ese momento de victoria en que, en cualquier medio de comunicación, todo lapsus viene a ser calificado como "freudiano", en que lo que contaba Lacan en los años cincuenta sobre la función del tercero (o mejor su caricatura) sirve de tratamiento social del malestar en la civilización (33), en que el psicoanalista grita en público, en nombre del bien colectivo, contra el artista (34), es también el momento que tal victoria ha empezado a perder esa supremacía sobre los espíritus y los cuerpos.

De ahí esta provisional última cuestión: ¿qué posición adoptamos en la erótica contemporánea, quizá más innovadora de lo que podamos imaginar, o, en todo caso, presentando, como toda formación, ciertos trazos especificados? Antes de que Foucault no lo criticara como tal, Lacan había formulado perfectamente que el psicoanálisis nunca sabría ser una pastoral. ¿Aún está ahí nuestra posición? ¿No sospechamos que pernépsy sirve a una práctica pastoral, que ahí reside su función?

Conclusión en forma de problema

El tipo de cuestión que acabo de desgranar sin ánimo de exhaustividad, que nos retorna para ser resuelta, no se planteaba de esta manera en Lacan. Él indagaba, avanzaba, cambiaba de posición. En cierta manera, no nos da ninguna indicación que nos determine, entonces...¿porqué estimar que su último paso, último por ser antes de su muerte, tenía que ser el bueno?

Podemos desprender dos modos de reaccionar que, creo, no dividen las escuelas o grupos lacanianos según sus propias separaciones institucionales sino que los dividen entre ellos. O bien se decide fijar a Lacan en un momento de su enseñanza (y aquí los ejemplos a citar son numerosos: tal se fija desde el texto de Roma, tal otro sobre la discursividad, tal otro incluso sobre el borromeo -pero es más raro!) e ignorar el resto, o bien decidimos que el movimiento mismo de Lacan es su verdadera enseñanza y que, por lo tanto y para nosotros, hay lugar para prolongar su apertura no tanto encuadrándonos en tal o cual de sus enunciados sino continuando, haciendo nosotros también, movimiento (palabra que, ya lo sabemos, se identificó bien pronto al freudismo: se decía "escuela freudiana", pero también "movimiento freudiano").

Se nos plantea un problema análogo con Foucault (que no se planteará con Derrida) quien tampoco reivindicaba hacer sistema: ¿cómo prolongar una enseñanza que, ella misma, ha sabido mudar cierto número de veces, con nuevas mutaciones, pero, siendo las que fueran, siempre permaneciendo en el hilo de esta enseñanza?

Lacan no nos hubiera dispensado de nuestra responsabilidad.

Notas

1) Intervención en el coloquio propuesto por la revista *Ornicar?* En París el 9 y 10 de Febrero de 2002.

2) De aquí en adelante publicadas en un volumen, Jacques- Alain Miller, *Cartas a la opinión esclarecida*, París, Seuil, 2002

3) Posiblemente, un día se encontrará en los archivos Lacan, la carta donde yo le daba un consejo que él no ha seguido: "Diga solamente de los que se enredan (no, entonces a los que se enredan) : "Que se desenreden!"

4) Durante una sesión de su seminario en l'ENS , exactamente el 1º de febrero de 1967, Lacan plantea a Roman Jakobson lo que yo leo como siendo su propia pregunta (la cual no es sin comportar su propia respuesta): " Si fuera a plantear una pregunta al profesor Roman Jakobson (cuya enseñanza sobre el lenguaje tiene para nosotros una tal consecuencia), le preguntaría si piensa él también que esa enseñanza es de una naturaleza como para exigir un cambio de posición radical al nivel de lo que constituye al sujeto en los que lo siguen. Le plantearía también la pregunta para saber si del hecho mismo de lo que cuenta de inflexión cuando se trata del sujeto lógico y de lo que comporta de disciplina del pensamiento para los que están en esa posición introducida por su pensamiento, porque diría que hay que distinguir discípulo de la palabra disciplina, si instauramos una disciplina que es también una nueva era del pensamiento, algo distinto de los que la han precedido, en esto, que nuestra palabra no exige discípulo?" Se habrá leído que mi "muy radical" de más arriba no tiene nada de forzado.

5) El amor, al que se dice ciego, no puede entonces valer como lo que regula esta relación, no es la palabra final de su erótica.

6) CF: Jean Allouch, Gel ("Hielo"), en elp. *La transferencia en todas sus erratas*, París, EPEL, 1991. Diez años después, como respuesta, resuena la palabra "dégel" (deshielo de Jacques-Alain Miller. Se leerá en "Gel" qué sesgo fue en mi opinión eludido por Lacan para proponer a los "mille" (miles) que sean también de su *famille* (familia) (devenida así clan). Una bella intervención, que sigue a la presente exposición, retoma este punto para declarar que decididamente sí, el interviniente era bien de esta familia. De lo cual, acto.

7) Jean Allouch, "El pase fallido del Vice-Consul", *Lettres de l'école* nº 22, marzo de 1978; segunda publicación (parcial) en *Ornicar?* Nº 12-13, París, Navarin, 1978.

8) Las únicas observaciones que he podido leer al respecto están firmadas por Francine Beddock, en un prefacio que ella realizó, a pedido de Judith Miller, al libro de Paul Orasen, *Mis encuentros con la familia Freud* (traducido del americano por Roland Havas, París, Seuil, 1996). Se trata de declaraciones más que de una verdadera problematización de la cuestión. Después de haber dicho nosotros que la historia de la familia y la del psicoanálisis son indisociables, el autor concluye que "La sabiduría consiste en recordar que el amo del psicoanálisis y el amo de casa no se confunden" ¿Es sabio este reconocimiento, no es más bien una locura, a la cual el psicoanálisis estaría invitado a suscribir?

Muy muy pronto Freud estableció puentes entre la vida profesional y la vida familiar, las cosas no hacían más que acentuarse. Desde su infancia, tenía el hábito de declarar: " nuestra familia es como un libro: nosotros somos como las cubiertas y las hijas, entre nosotros, las hojas" (Roazen, op. cit., p.235) Ciertas declaraciones de él dan a pensar que su matrimonio mismo era uno de esos puentes (p. 155). El juego de los nombres elegidos para los chicos de su pequeño mundo de gente cercana es, a este respecto, más que indicativo. No solamente Freud nombra a algunos de sus niños con criterios profesionales (Martín, por Charcot, ese Martín corredor de enaguas que frecuentaba a ciertas pacientes de su padre; Ana, por la hija de un profesor estimado por Freud, Matilde por la mujer de Breuer- se trataba de rendir un homenaje, un vástago seductor a sus maestros?), sino que además, algunos de sus alumnos van a retomar la bandera, nombrando a los suyos con nombres provenientes de Freud (Helene Deutsch da a su hijo el nombre del hijo primogénito de Freud, otros psicoanalistas, remarca también Roazen (p.40), nombraba a su hija Ana, con el nombre de la que, habiendo nacido el mismo año que el psicoanálisis, se decía ser su "hermana

gemela" (p. 110), o incluso Matilde, como lo hicieron Ruth y Mark Brunswick) . Roazen escribe (p.46, pero ver también p. 153): " (...) Freud había transformado toda la movida analítica en una segunda familia. Algunos de sus alumnos se habían vuelto sus hijos adoptivos: festejaba sus cumpleaños, los ayudaba a pagar sus estudios y les derivaba pacientes prodigándoles consejos. Sus discípulos le consagraban, en retorno, sentimientos habitualmente dedicados a un padre". Confirmación: Freud llamaba "mis hijos" a sus alumnos preferidos (p.196), y algunos de entre ellos no dejaban de ir a visitar, el domingo, a... su madre. Ninguna duda que los célebres anillos ofrecidos a los más próximos hayan tenido también el valor de una alianza. Esta mezcla escuela / familia permite a ciertos alumnos ser conocidos por la proximidad con Freud, y eso basta a veces para asegurarles una autoridad profesional sin que ellos hayan tenido necesidad de dar prueba de lo que sea.. Tal fue por ejemplo el caso, siempre según Orasen, (p.24) , de Grete Bibring. Freud no renunció más que tardíamente, si es que él renunció e eso jamás, a encontrar su sucesor en su propia familia. Y fue para él una decepción que el hijo de su hija Sofía, educado por Matilde después de la muerte de su madre, no lo sucede (p-162). Se sabe que el deceso de este nieto fue un muy duro golpe para Freud, pero las cosas no quedaron ahí porque Ana, después de haber hecho el análisis del hermano de este niño, su sobrino, lo autoriza a cambiar de nombre, a llamarse no más Halberstadt sino Freud. Incluso en ese momento., el voto- desde entonces devenido transgeneracional,-de un sucesor familiar, no estaba extinguido. Freud escribe la fórmula a Ferenczi el 7 fr Julio de 1913. "para vivir como para morir un padre judío tiene la imperiosa necesidad de saber asegurado el porvenir de su hijo"(p. 243). Para otra lectura del posicionamiento de Ana Freud en el psicoanálisis, cf. Isabelle Mangou, " Queer Anna", *L'unebévúe* nº 19, París, éd. de *L'unebévúe* , 2002.

9) Jacques Lacan, " Los complejos familiares en la formación del individuo", Retomado en *Otros escritos* , París, Seuil, 2001, p.36

10) Esquemas retomados de la obra de Jean–Michel Vappereau *Estofa, las superficies topológicas intrínsecas*, París, Topología en extensión, 1988.

11) Jean Allouch, *Erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*, París, EPEL, 1997 (1º ed. 1995)

12) Durante estos últimos veinte años, la Escuela lacaniana, a la cual pertenezco, no ha participado en absolutamente nada de estos aullidos u otras maniobras discriminatorias.

13) Se sabe que, para Melanie Klein y su hija, esta conjunción, por haberse también presentado, no ha finalmente funcionado , después de un tiempo de odio entre madre e hija (que asistirá, calzada con botas rojas al entierro de su madre)la hija abandonó, al final de su trayecto, el psicoanálisis.

14) Michel Foucault, "¿Qué es un autor?", conferencia del 12 de febrero de 1969 (a la cual asistió y participó Lacan). Boletín de la SFP, julio-septiembre de 1969, republicado en *Littoral* nº 9, junio de 1983, y desde entonces igualmente en *Dichos y escritos*, t.1, París, Gallimard, 1994, p.789-821.

15) Para citas de Lacan al respecto, cf. Jean Allouch, *Freud, et puis Lacan*, París, EPEL, 1993, p.92 et sq.

16) El texto " Quiénes son los freudianos", de Serge Cottet, último texto publicado sobre este problema, descuida completamente este punto (cf. Jacques-Alain Miller y 84 amigos, Quiénes son vuestros psicoanalistas?, París, Seuil, 2002,p. 295-303)

17) Donde se reencuentra nuestro punto 1, Lacan "reprochando" a Freud haber sido demasiado padre con la joven homosexual.

18) Lo cual la escuela lacaniana pone en acto creando la revista *L'unebévúe*. Los cuatro momentos distinguidos aquí arriba pasan por encima del año 1967, el de la "Proposición de Octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela" en el seno de una escuela *freudiana* .¿ Se puede imaginar que el AE (analista de la escuela) sea denominado AEF (analista de la escuela freudiana)? De ninguna manera.. Por qué? Porque Freud no tenía la menor idea de lo que podía ser el pase. Basta para asegurarse de ello recorrer sus referencias literarias, notar su clasicismo, también, que le hizo, insensible, permanecer en el descarte de todo lo que su Viena y Europa innovaba, en su tiempo, en materia de arte. No se trata de impotencia sino de imposibilidad.: su universo de pensamiento no permitía que el pase fuera allí ni siquiera avizorado, dibujado. Así la lógica de la"Proposición..." (pero nosotros lo sabemos hoy, con esa facilidad que nos da

esta posición de "profetas del pasado" que lo que Freud juega en su análisis de Juanito implicaba que al mismo tiempo que su voto, la escuela freudiana de París decide cambiar de nombre (un tal nombre no funcionando tanto como propio sino como descripción definida) . En tanto que el "retorno a Freud " desde 1963, como señalé antes, había sido seriamente modificado en 1963. Se ve por qué un tal cambio consecuente con la "Proposición..." no era, en la época, políticamente contemplable por nadie: había sido (intempestivamente) leído como una ruptura con Freud, bien hecho para que nadie pudiese frotarse las manos con alivio- un riesgo que allí no había lugar para correr.. Por otra parte, Lacan no podía fundar él mismo una escuela lacaniana (no más que Freud una freudiana).. Pero, que hubiera pasado si alguno de sus alumnos lo hubiera propuesto? Cómo hubiera él recibido esta iniciativa? No lo sabemos ni lo sabremos jamás. Se puede también ver en la ausencia de tal acontecimiento en 1967 un signo más de que Lacan no tenía alumnos.

19) Las publicaciones testimonian de esta nueva lectura de Freud, pero también de las nuevas traducciones de Freud, perseguidas hasta este momento en que un totalitarismo cultural de PUF nos apremia a interrumpir.

20) Condensó aquí, no de una manera que no puede ser sino intempestiva, una cuestión que encontrarán mejor desarrollada en mi libro *Freud, y después Lacan*, París EPEL, 1993.

21) Jacques Lacan, *O peor...*, *El saber del psicoanalista*, sesión del 9 de febrero de 1972

22) Cf. Mayette Viltard, « Leer, de otra manera que cualquiera, la equivalencia de consistencias en el nudo borromeo », *Littoral* nº 5, Abords topologiques, Toulouse, Erès, junio 1982. También: Pierre Soury, *Cadenas y nudos*, segunda parte, editado por Michel Thomé y Christian Léger, texto 100, p. 4. Referente a la proximidad de esta cadena de cuatro con la cuestión del borromeo generalizado, ver Pierre Soury, « Secuencias matemáticas », anexo 1, *Littoral* nº 6, Toulouse, Erès, octubre 1982.

23) Jacques Lacan, seminario del 16 de diciembre de 1976. Lo que sigue indica que por « especie » de sujeto, Lacan entiende preferentemente el llamado paranoico (cf. Jean Allouch, *Margarite, o l'Aimée de Lacan*, París, EPEL, 1994, p. 455 y ss.).

24) Lo que más llegó a sorprenderme fue constatar que esta nueva definición del sujeto podía funcionar en todo el primer Lacan, el de la tesis, dicho de otra manera: rindiendo cuentas, al cifrarla, de la locura de Marguerite Anzieu (sobre la cual vuelve por última vez con el borromeo)

25) Jacques-Alain Miller, *Cartas a la opinión esclarecida*, París, Seuil, 2002, p. 120 y ss.

26) J. Allouch, « Perturbación en pernepsy », *Littoral* nº 26, Toulouse, Erès, nov. 1988

27) Jacques-Alain Miller y 84 de sus amigos, *Quiénes son sus psicoanalistas?*, op. cit. Cf. sobre todo « Lacan en Sainte-Anne » de Catherine Lazarus-Matet y François Leguil, pero también el « Lacan, mi analista » de Viviane Marini-Gaumont, en que se ve mejor, y por efecto del humor, la distancia tomada por Lacan respecto de la nosografía.

28) "Me gustaría subrayar esto: que los sujetos de un tipo histérico u obsesivo según la vieja clínica no son de utilidad para otros del mismo tipo. Es más que concebible, más que comprobable diariamente, que un obsesivo no pueda dar el menor sentido al discurso de otro obsesivo. De aquí mismo parten las guerras de religión." Intervención de Jacques Lacan. Sesión del viernes 2 de noviembre (por la tarde), aparecida en las *Cartas de la Escuela Freudiana*, 1975, nº 15, págs. 69-80.

29) Después de haber recomendado vivamente al psicoanalista que se remitiera a la clínica psiquiátrica (en 1949, pero bien es cierto que fue en un texto reglamentario y después de haber mantenido una posición matizada en su tesis), Lacan, a partir de los años cincuenta, no parará de aportar restricciones y bemoles al lugar de esta clínica. En 1977 definirá la clínica psicoanalítica como "[...] lo que se dice en un análisis", o aún más como "el discernimiento de cosas que importan", o incluso: "una manera de interrogar al psicoanalista", más todavía, como aquello que debe "ayudarnos a relativizar la experiencia freudiana".

30) Cf. el interesante capítulo « la cuestión del género », de Darien Leader en su libro, que el editor francés (Paris, Payot, 2001) ha creído tener que designar, desgraciadamente, con el título de este capítulo, cuando el título inglés, *Freud's Footnotes*, resulta, desde la lectura de la primera página, cien veces más adecuado.

31) Cf. Louis de la Robertie, « El cuerpo, textos de Jacques Lacan », *Littoral* nº 27/28, Toulouse, Érès, nov. 1988 (desde entonces en las ediciones EPEL).

32) Hay obras traducidas y publicadas : : Leo Bersani : *Homos, Repensar la identidad*, Paris, Odile Jacob, 1998, así como : *El rectum es una tumba?*, Cahiers de L'Unebévúe, 1998 ; David Halperin, *Ciet años de homosexualidad*, Paris, EPEL, 2000, igualmente : *Platon et la reciprocidad erótica*, Cahiers de L 'unebévúe, 2000 ; Vernon Rosario, *La irresistible ascensión del perverso*, Paris, EPEL, 2000 ; Jonathan Ned Katz, *La invención de la heterosexualidad*, traducido del americano por Michel Oliva y Catherine Thévenet, Paris, EPEL, 2001.

33) No hace falta buscar más allá de esta semana: la aparición de un libro, significativamente firmado por una socióloga y una psicoanalista, da lugar a elogiosos artículos en *Libération* y *Le monde*. Se trata de indicar que « el tercero » da su solución al « estrago » (una palabra retomada también de Lacan) de la relación madre-hija. Se trata, escribe Jean-Luc Douin en *Le monde* citando a las autoras, de « [...] 'construir un imaginario común', 'un recurso colectivo', para 'aliviar el dolor de aquellas que sufren por 'estos fracasos de relación' mostrándoles que 'lo que viven como indecible, informulable, impenetrable, otras lo han expresado con imágenes y con palabras'" *Le Monde* del 8 de febrero del 2002. ¿Cómo pagar el justo precio de todo este beneficio que estos psicoterapeutas distribuyen (ayudándose con Lacan) entre la mitad femenina de nuestro bello país? Ninguna duda respecto a que los derechos de autor, por muy elevados que sean, quedarán bien alejados de la cuenta.

34) Experiencia vivida por el artista Gunter von Hagen'; le hubiera bastado leer *Le Monde* del 12 de diciembre del 2001.

La silogística aristotélica

Charles Peirce

Traducción de Silvina Córdoba

Agradecemos a Silvina Córdoba y al Seminario Clínico de Buenos Aires la posibilidad de publicar la traducción al español de este texto de Peirce.

Es muy evidente que en la [Sesión del 17 de enero de 1962](#), en el seminario sobre la identificación, Lacan utiliza el mismo cuadrángulo que construye Peirce en este texto, aunque Lacan no lo mencione en forma explícita. Es más, hay que esperar hasta la sesión del 14 de junio de 1972, sobre el final del seminario "...où pîre" (es decir, más de 10 años) para que el nombre de Peirce sea pronunciado.

Me informa *Jaime Nubiola* (quien dirige el [sitio](#) más completo que conozco sobre Peirce en español), que "*The Aristotelian Syllogistic*" procede del manuscrito del capítulo XI de un libro que Peirce estaba preparando en 1893 con el título *Grand Logic*, o alternativamente *How to Reason: A Critick of Arguments*, que completó pero no llegó a publicar. Es decir, el texto fue publicado post-mortem (Peirce muere de cáncer en 1914). La primera vez que se publicaron esos quince breves párrafos fue en los *Collected Papers*, que habitualmente se citan como *PEIRCE, C. S. 1931-1958. Collected Papers, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds). Cambridge, MA: Harvard University Press*. Concretamente el volumen II se publicó en 1932.

Sabemos que Peirce es el primero en plantear que la ausencia de particular no contraviene a la verdad de la universal. Aunque Aristóteles la haya rechazado, muchos autores y lógicos, incluso del medioevo, han sostenido esta concepción, muy adecuada a la idea que se hacía Lacan de lo simbólico como no requiriendo ninguna existencia (no siendo menores los problemas que han resultado de ese simbólico desencarnado propicio al formalismo matemático y el estructuralismo).

Sin embargo queda como pregunta averiguar si Lacan conocía o no el texto de Peirce, y si lo conocía, porque no consideró oportuno referenciarlo explícitamente.

Michel Sauval

Publicado con la autorización del Seminario Clínico de Buenos Aires

Capítulo I del Libro III, volumen 2 de Collected Papers, editado por Hartshorne and Weiss, Cambridge, Massachussets. El Seminario Clínico de Buenos Aires agradece al Lic. Ezequiel Montemayor haberle enviado una copia del texto desde la Universidad de Harvard, como así también, le dan las gracias a la Lic. Patricia Dip por la supervisión técnica de la traducción de dicho texto.

THE ARISTOTELIAN SYLLOGIST**A. EXPLICATIVE REASONING****CHAPTER 1****THE ARISTOTELIAN SYLLOGIST*1P****§1. PRETENSIONS OF DEMONSTRATIVE REASONING**

445... It is easy to over-rate the importance of syllogism.

Most of the older logics do that, in teaching that the substance of all reasoning lies in this. It is also easy to under-rate it; as many have done. The truth is, it is an essential element of almost all reasoning, perhaps or all.

A syllogism is a valid, *demonstrative*, *Complete*, and *simply eliminative* argumentation.

446. To say that an argumentation is valid is to say that it is as truthful as it pretends to be.. It is essential to reasoning, as already stated, that it should be accompanied by the reflection that it belongs to a class of reasonings , few or none of which lead from truth to falsity. All reasoning, therefore, makes a pretension; and if that pretension is true, the reasoning is *valid*.

447. *Demonstrative* reasoning pretends to be such that it is logically impossible for the premises to be true while the conclusion is false. I think it would just to add that demonstrative reasoning further pretends: First, that its premises are logically possible, or at least that the class of propositions to which they are considered as belonging contains possibly true propositions; and, Second, that its conclusion is not logically necessary, or at least, that the class of propositions to which it is considered as belonging contains propositions not necessarily true.

This, at least, I think would have been Aristotle's way of conceiving the matter, had the question presented itself to him. For instance, if he had been asked what he would

LA SILOGÍSTICA ARISTOTÉLICA**RAZONAMIENTO EXPLICATIVO****CAPÍTULO 1****LA SILOGÍSTICA ARISTOTÉLICA i 1P****§ 1. PRETENSIONES DEL RAZONAMIENTO DEMOSTRATIVO**

445. Es fácil sobredimensionar la importancia del silogismo.

La mayoría de los viejos lógicos lo hace, al enseñar que en él consiste la sustancia de todo razonamiento. También es fácil desvalorizarlo; como muchos han hecho. La verdad es que es un elemento esencial de casi todo razonamiento, quizás de todos.

Un silogismo es una argumentación válida, *demostrativa*, *completa* y *simplemente eliminativa*.

446. Decir que una argumentación es válida es decir que es tan verdadera como pretende serlo. Es esencial para el razonamiento, como ya ha sido establecido, el hecho de que debería estar acompañado de la reflexión de que éste pertenece a una clase de razonamientos, de los cuales pocos o ninguno conducen desde la verdad a la falsedad. Todo razonamiento, sin embargo, presenta una pretensión; y si esa pretensión es verdadera, el razonamiento es *válido*.

447. El razonamiento *demostrativo* pretende ser una clase de razonamiento tal que sea lógicamente imposible para las premisas ser verdaderas mientras la conclusión es falsa. Pienso que sería justo agregar que el razonamiento demostrativo además pretende: Primero, que sus premisas son lógicamente posibles o, por lo menos, que la clase de proposiciones a la que se considera que aquéllas pertenecen contiene posiblemente proposiciones verdaderas; y, Segundo, que su conclusión no es lógicamente necesaria o, por lo menos, que la clase de proposiciones a la que se considera que aquélla pertenece contiene proposiciones no necesariamente verdaderas.

Este, al menos, pienso que habría sido el modo de Aristóteles de concebir el tema, si la cuestión se le hubiera presentado ante él. Por ejemplo, si

say of this reasoning:

Chameleons assume the color of objects upon which they rest,

∴ Everything is what it is,

I think he would have said, this is no reasoning at all. Granted that the premiss cannot be true while the conclusion is false, because the conclusion cannot be false at all, reasoning pretends that there is some connection between premiss and conclusion, so that if the fact were the opposite of what is stated in the premiss, the conclusion would not necessarily be true. I think Aristotle would have made the same strictures upon an argument like this:

Some parts are greater than their wholes;

∴ The eating of green fruit proves invariably fatal.

Such an argument cannot lead from true to false, because the premise cannot be true. But if the reasoning pretends, as it seems to do, that from one thing being in a certain relation to another, it is safe to conclude a proposition about a totally different subject, in that sense it is false.

448. But although I think Aristotle or any other man of good sense would take this view, I propose to reject it, and to consider both the above reasonings as sound. My reason is, that such things are of no practical importance whatever –for as long as reasoning does not lead us astray, the whole purpose of logic is fulfilled– and to admit these reasonings as sound simplifies very considerably the whole doctrine of syllogism. In this I am by no means alone.

Even in ancient times, many logicians took the same ground...

449. A *complete* argument is one which professes to be not only necessary, but logically necessary 2.

450. An *eliminative* argumentation is one which mentions something in the premises in two opposite ways, so that it disappears from the conclusion. When we argue:

se le hubiera preguntado qué diría sobre este razonamiento:

Los camaleones asumen el color de los objetos sobre los cuales se posan,

∴ Todo es lo que es,

pienso que él habría dicho: este no es de ninguna manera un razonamiento. Bajo el supuesto de que la premisa no puede ser verdadera mientras la conclusión es falsa, porque la conclusión no puede de ninguna manera ser falsa, el razonamiento pretende que hay alguna vinculación entre premisa y conclusión, de modo tal que si la realidad fuera contraria a lo que se establecía en la premisa, la conclusión no sería necesariamente verdadera. Pienso que Aristóteles habría censurado del mismo modo un argumento como éste:

Algunas partes son más grandes que los todos;

∴ La ingestión de fruta verde prueba que es invariablemente fatal.

Semejante argumento no puede conducir de la verdad a la falsedad, porque la premisa no puede ser verdadera. Pero si el razonamiento pretende, como parece hacerlo, que de una cosa que está en cierta relación con otra es seguro concluir una proposición sobre un asunto totalmente diferente, en ese sentido aquél es falso.

448. Pero a pesar de que pienso que Aristóteles o cualquier otro hombre de buen sentido habría adoptado esta opinión, propongo rechazarla, y considerar a ambos razonamientos arriba mencionados como sólidos. La razón de mi propuesta es que tales cosas no tienen importancia práctica alguna –ya que mientras un razonamiento no nos conduzca por el mal camino se cumple la entera finalidad de la lógica – y admitir estos razonamientos como sólidos simplifica de manera muy considerable la doctrina completa del silogismo. Y en esto no estoy solo de ninguna manera. Incluso en la antigüedad muchos lógicos llegaron a la misma conclusión. (...)

449. Un argumento *completo* es aquel que manifiesta ser no solamente necesario, sino también lógicamente necesario 2.

450. Una argumentación *eliminativa* es aquella que menciona algo en las premisas de dos maneras opuestas, de modo tal que desaparece de la conclusión. Cuando argumentamos:

Washington was a high-minded politician;
 ✧. It is possible for a politician to be high-minded,

the argumentation is not eliminative. For what is dropped is mentioned but once. Again we may argue +(that in:)

All men die;
 ✧. Holy men (if there are any) die, we drop nothing,

but insert something. Once more we may argue:

There are women whom all men reverence,
 ✧. Every man reverences some woman or another.

Here we neither drop nor insert. All these non-eliminative inferences are usually called *immediate inferences* by logicians; and have received very little attention.

But Barbara and all eliminative inferences are said to be *mediate*. This terminology is ill-considered. Thus, the inference:

Any two infinite planes have a line of intersection;
 ✧. Any three infinite planes have three lines of intersection,

is not eliminative, yet it plainly arises from steps of argumentation. We say of the three planes, A, B, C, that A and B, A and C, and B and C are pairs, each having an intersection, and we count three of these pairs.. No logician has ever made out, or pretended to make out, that there is any sort of elimination between three premisses. Hence undecomposable eliminative arguments (not counting mere omissions) have two premisses each.

451. That the putting of the two premisses together is a distinct act of thought, so that the reasoning;

All men are mortal,
 All patriarchs are men;
 ✧. All patriarchs are mortal,

really consists of these two steps:

All men are mortal,
 All patriarchs are men;

Washington fue un político noble;
 ✧. Es posible para un político ser noble,

la argumentación no es eliminativa, porque lo que se desprende es mencionado sólo una vez. Nuevamente podemos argüir [que en]:

Todos los hombres mueren;
 ✧. Los hombres santos (si existe alguno) mueren,

no desprendemos nada de una premisa anterior, sino que insertamos algo nuevo. Una vez más podemos argüir:

Hay mujeres a quienes todos los hombres veneran,
 ✧. Todo hombre venera a alguna mujer u otra.

Aquí no desprendemos ni insertamos nada. Todas estas inferencias no-eliminativas son generalmente llamadas *inferencias inmediatas* por los lógicos, y se les ha prestado muy poca atención. Pero Barbara y todas las inferencias eliminativas se dice que son *mediatas*. Esta terminología es inadecuada. Por eso, la inferencia:

Cualesquiera dos planos infinitos tienen una línea de intersección;
 ✧. Cualesquiera tres planos infinitos tienen tres líneas de intersección,

no es eliminativa, no obstante surja claramente de los pasos de la argumentación. Decimos de los tres planos, A, B, C, que A y B, A y C, y B y C son pares, teniendo cada uno una intersección, y contamos tres de estos pares. Ningún lógico ha probado alguna vez, o pretendido probar, que haya cualquier clase de eliminación entre tres premisas. De ahí que los argumentos eliminativos que no se pueden descomponer (sin contar las meras omisiones) tienen cada uno dos premisas.

451. El poner dos premisas juntas es un claro acto de pensamiento, de modo que el razonamiento;

Todos los hombres son mortales,
 Todos los patriarcas son hombres;
 ✧. Todos los patriarcas son mortales,

en realidad consiste en estos dos pasos:

Todos los hombres son mortales,
 Todos los patriarcas son hombres;

- ∴ All men are mortal, and all patriarchs men;
- ∴ All patriarchs are mortal;

Would be regarded by the ordinary logician as hairsplitting.

Yet it is just in bringing the premisses together that all the difficulty lies! This preliminary uniting of the premisses is called *copulation*, or *colligation* 3. Even between the copulate premiss and the conclusion another stage of thought might be inserted, which will appear if we vary one of the premisses thus:

- All patriarchs are men, and all sinners are mortal;
- ∴ If all men are sinners, all patriarchs are mortal;
 - ∴ All patriarchs are mortal.

This last step is enthymematic. It wants, to make it logical, the expression of the leading principle, "All men are sinners." But put *men* in place of sinners, and this becomes a logical principle, not needing to be set forth as a premiss. It seems, however, that logicians recognize no difference between saying, "if all men are men, A is true," and saying directly "A is true"; and I suppose they are right. We cannot recognize logical formulae as, properly speaking, assertions. 4

§2. RULES AND CASES

452... In order to get at the real why and wherefore of Aristotle's choice of propositional forms, whatever he may himself have understood it to be, we must go back to this postulate:

We cannot know anything except it be a uniformity.

I am not pretending the uniformity or our knowledge need be perfect. Nor am I pretending we cannot become aware of a breach of uniformity. One uniformity may constitute a breach in another. I am simply suggesting, first, that an event altogether out of order and presenting no regularity could not come to our knowledge at all and second, that only in respect to its being orderly can we know it. I do not care to insist here upon the

- ∴ Todos los hombres son mortales, y todos los patriarcas, hombres;
- ∴ Todos los patriarcas son mortales;

sería considerado por los lógicos ordinarios como una división de cabello.

Sin embargo, ¡toda la dificultad está justamente en colocar las dos premisas juntas, ¡ya que todo lo dificultoso miente! Esta unión preliminar de las premisas es llamada *copulación* o *coligación* 3. Incluso entre la premisa copulativa y la conclusión puede ser insertado otro estadio del pensamiento, que aparecerá si variamos una de las premisas de este modo:

- Todos los patriarcas son hombres, y todos los pecadores son mortales;
- ∴ Si todos los hombres son pecadores, todos los patriarcas son mortales;
 - ∴ Todos los patriarcas son mortales.

Este último paso es entimemático. Se requiere, para hacerlo lógico, la expresión del principio central: "Todos los hombres son pecadores". Pero pongamos *hombres* en lugar de pecadores, y este se vuelve un principio lógico, no necesitando ser expuesto como premisa. Parece, sin embargo, que los lógicos no reconocen diferencia entre decir "Si todos los hombres son hombres, A es verdadera" y decir directamente "A es verdadera"; y supongo que tienen razón. No podemos reconocer a las formulas lógicas como, hablando con propiedad, aserciones 4.

§ 2. REGLAS Y CASOS

452.... Con el objeto de descubrir los verdaderos porqué y para qué de la elección de Aristóteles de las formas proposicionales, sea lo que sea lo que él mismo haya entendido que eran, debemos volver a este postulado:

No podemos conocer nada excepto que sea una uniformidad.

No estoy pretendiendo que la uniformidad o nuestro conocimiento necesiten ser perfectos. Ni estoy pretendiendo que no podamos volvernos conscientes de una fractura de la uniformidad. Una uniformidad puede constituir una fractura en otra. Simplemente estoy sugiriendo, primero, que un evento completamente fuera de orden y sin ninguna regularidad no podría de ninguna manera conocerse y, segundo, que solamente podemos conocerlo en la medida en que está

truth of this postulate.

It would take me too far afield. I merely say that if it be granted, there seems to be a good reason for Aristotle's propositional forms; but if not, I am unable to defend the system.

A uniformity is a consequence. All we know is that form one thing another thing follows. Those two things themselves, when they come to be carefully thought out, are seen to be consequences, and so on indefinitely. I next ask that it be granted that there is an important class of inferences which have each of them more than one premiss. Of these, considering that each premiss judges or asserts that one thing follows from another, it is plain that the simplest is: from A follows B and from B follows C; and therefore from A follows C.

453....[In the argument, "Men are sinners, and sinners are miserable; □ "Men are miserable,"] "sinners are miserable," must be a *Rule* without exceptions. That is, it says in effect, if you take any sinner, you will find he is a miserable. The second person appropriately express it, because there is a second premiss which draws attention to certain sinners, and virtually picks them out. If the rule has exceptions, all I can say is, that if you let *me* pick out the sinner he will turn out miserable. If I guarantee to find a miserable sinner, of course, I guarantee *there is* a sinner in the world. But if I turn the responsibility of picking out the sinner to you, I do not guarantee you can find one. I only say if you do find one, he will turn miserable. This is the distinction between Universal and Particular propositions **.

The premiss "Men are sinners", must refer to every character common to all sinners.

No matter what the rule about sinners may be which the other premiss lays down, men are here said to be subject to that rule. If it were possible to find, in place of men, a race totally unlike sinners in every respect, the conclusion would hold that they were not miserable, if sinners were so. But that is an absurdity. For since sinners are things we can think about and speak of and reason correctly about sometimes, those other creatures would be creatures we could never think about, nor speak of, nor draw a single correct inference

ordenado. No me detengo a insistir aquí sobre la verdad de este postulado, ya que me alejaría mucho de nuestro tema. Digo simplemente que si éste es concedido, parece haber una buena razón para las formas proposicionales de Aristóteles; pero si no, soy incapaz de defender el sistema.

Una uniformidad es una consecuencia. Todo lo que sabemos es que de una cosa se sigue otra. Estas dos cosas en sí mismas, cuando se llega a ellas a través de una consideración cuidadosa y meditada, son vistas como consecuencias, y así indefinidamente.

En lo que sigue pido que sea concedido que existe una importante clase de inferencias, las cuales tienen cada una de ellas más de una premisa. De aquéllas, considerando que cada premisa juzga o afirma que una cosa se sigue de otra, es claro que la más simple es: de A se sigue B y de B se sigue C; y por lo tanto de A se sigue C.

453. ... [En el argumento "Los hombres son pecadores, y los pecadores son miserables; los hombres son miserables",] "Los pecadores son miserables" debe ser una *regla* sin excepciones. Es decir, esto afirma en efecto que si se toma cualquier pecador, se encontrará que él es miserable. La segunda persona expresa esto apropiadamente, porque hay una segunda premisa que atrae la atención a ciertos pecadores, y virtualmente los escoge. Si la regla tiene excepciones, todo lo que puedo decir es que si me dejan *a mí* escoger al pecador, él va a resultar ser miserable. Si yo garantizo encontrar un pecador miserable, por supuesto, garantizo que *existe* un pecador en el mundo.

Pero si les otorgo la responsabilidad de escoger el pecador a ustedes, no garantizo que puedan encontrar uno. Solamente digo que si encuentran uno, él resultará miserable. Esta es la distinción entre proposiciones universales y particulares ii.

La premisa "Los hombres son pecadores", debe referirse a cada atributo común a todos los pecadores. Sin importar cuál sea la regla sobre los pecadores formulada por la otra premisa, aquí se dice que los hombres están sujetos a esa regla. Si fuera posible encontrar, en lugar de hombres, una raza totalmente diferente de los pecadores en todo respecto, la conclusión sostendría que ellos no serían miserables, si los pecadores lo fueran. Pero esto es absurdo. Porque al ser los pecadores objetos sobre los que podemos pensar y hablar, y sobre los que

concerning them.

For the same reason, while we can speak of angels as wanting *some* characters of sinners, it will not help us to assert they *possess* some characters of sinners, since every conceivable thing resembles every other in some respect — as for instance, in being conceivable or capable of being talked about, etc.⁵

When I speak of a common character of a class of objects, I must, for the purposes of the inference in Barbara, mean a general rule true of all that class.

Now, if I say, you can take what rule you please applicable to all sinners, and it will be found applicable to men, I am not guaranteeing that there is any general rule true of all sinners. But when I say, I could find a rule true of all sinners that does not hold good of all women (not, for instance, of the Blessed Virgin), I have committed myself to the proposition that there is such a rule.

This is the distinction between *Affirmative* and *Negative* propositions.

An affirmative proposition speaks of any general rule there may be, no matter what, while a negative says there is a rule and says that such a one can be elected so as to breakdown if applied to a certain subject (outside the class to which the rule refers).

454. We thus see how syllogistic theory calls for precisely the formal distinctions of propositions that Aristotle draws, and needs no others.

§3. THE QUADRANT

455. The distinction between Universal and Particular Propositions is said to be the distinction in Quantity; that between Affirmative and Negative propositions the distinction in *Quality*. Such is the traditional terminology ⁶. But this is a terrible abuse of the important words *quantity* and *quality*, the inconvenience of which is felt in studying the *Critic of the Pure Reason*. Therefore, notwithstanding their having a generation of occupancy for every card in the whist-pack, and one for the joker too, I for one shall vote to eject them. Let us

podemos a veces razonar correctamente, aquellos otros seres serían criaturas respecto de las cuales nunca podríamos pensar, ni hablar, ni deducir ninguna inferencia correcta que las implique.

Por la misma razón, mientras podemos decir de los ángeles que carecen de *algunos* atributos de los pecadores, esto no nos servirá para afirmar que ellos *poseen* algunos atributos de los pecadores, por el hecho de que cualquier cosa concebible se asemeje a cualquier otra en algo —como por ejemplo, en que son concebibles o en que son objetos de los cuales se puede hablar, etcétera ⁵.

Cuando hablo de un atributo común de una clase de objetos, debo, a los fines de la inferencia en Bárbara, pretender una regla verdadera general de toda esa clase. Ahora bien, si digo que pueden tomar la regla que les plazca aplicable a todos los pecadores, y se encuentra la que es aplicable a los hombres, no estoy garantizando que haya alguna regla general verdadera para todos los pecadores. Pero cuando digo que podría encontrar una regla verdadera para todos los pecadores que no se aplique a todas las mujeres (por ejemplo, no a la Santa Virgen), me he confiado yo mismo a la proposición de que existe tal regla.

Esta es la distinción entre proposiciones *afirmativas* y *negativas*. Una proposición afirmativa habla de cualquier regla general que pueda existir, no importa cuál, mientras que una proposición negativa dice que hay una regla, que en casos elegidos, deja de operar al ser aplicada a un sujeto (fuera de la clase a la cual se refiere la regla).

454. Entonces vemos cómo la teoría silogística exige precisamente las distinciones formales de las proposiciones que Aristóteles realiza, y no necesita otras.

§3. EL CUADRANTE

455. Se dice que la distinción entre proposiciones universales y particulares es una distinción de cantidad, y que la distinción entre proposiciones negativas y afirmativas es en *cualidad*. Tal es la terminología tradicional ⁶. Pero se trata de un terrible abuso de los importantes términos de *cantidad* y *cualidad*, cuya inconveniencia se siente al estudiar *La crítica de la razón pura*. Por lo tanto, a pesar de la larga tradición que implica la toma de posesión de cada carta en el mazo, y del

say Universals and Particulars differ in *lexis*, Affirmatives and Negatives in *Phasis* 7. *Lexis* and *Phasis* are tell-way and say- Way.

Lexis is from λεγειν, to pick out, and also to tell; it is the mode of picking out, or of reckoning. *Phasis* is saying, in the sense of: "What do you say? Yes or No?"; being the base of καταφασιξ, affirmation, and αποφασιξ, negation. I really see no objection to them, except their novelty. For reversal of *Lexis* I shall use *metalexis*; for reversal or *Phasis*, *metaphasis*, though the meaning is nearly that of the Greek αντιφασιξ.

456... Having taken the Diodoran, in opposition to the Philonian view of validity, Aristotle must for consistency hold the universal Affirmative implies the existence of its subject.

...He must understand: "Some philosopher's stones are red" as not asserting the existence of any philosopher's stone...

As the distinction between Universal and Particular propositions concerns the subject, so the distinction between Affirmative and Negative ought, for the sake of symmetry, concern the predicate; so that the difference between asserting and notasserting the existence of the subject ought to be the distinction between Universals and Particulars, not between Affirmatives and Negatives. Universal propositions do not, while particular propositions do, imply the existence of their subjects. The following figure illustrates the precise sense here assigned to the four forms A, E, I, O.

In the quadrant marked 1 there are lines which are all vertical; in the quadrant marked 2 some lines are vertical and some not; in quadrant 3 there are lines none of which are vertical; and in quadrant 4 there are no lines. Now, taking *line* as subject and *vertical* as predicate, A is true of quadrants 1 and 4 and false of 2 and 3.

E is true of quadrants 3 and 4 and false of 1 and 2.

I is true of quadrants 1 and 2 and false of 3

comodín también, yo al menos propondría desecharlos.

Permítasenos decir que las proposiciones universales y particulares difieren en *lexis*, y que las afirmativas y las negativas en *phasis* 7. *Lexis* y *phasis* son el modo-de-contar y el modo-de-decir.

Lexis viene de λεγειν, *elegir* y también *decir*, es el modo de elegir o calcular. *Phasis* es *decir*, en el sentido del "¿Qué dices? ¿Sí o no?"; siendo la base de καταφασιξ, afirmación, y αποφασιξ, negación. Realmente no les veo objeción a estos términos, excepto por su novedad. Como inversión de *lexis* usaría *metalexis*; y como inversión de *phasis*, *metaphasis*, aunque el significado es cercano al del griego αντιφασιξ.

456. ...Habiendo tomado el criterio de validez diodorano, en oposición al filoniano, Aristóteles debe sostener, para ser consistente, que la universal afirmativa implica la existencia de su sujeto.

... Él está obligado a entender "Algunas piedras filosofales son rojas" como no afirmando la existencia de alguna piedra filosofal. (...)

Como la distinción entre proposiciones universales y particulares concierne al sujeto, entonces la distinción entre afirmativas y negativas debería, en favor de la simetría, concernir al predicado; por lo que la diferencia entre afirmación y no-afirmación de la existencia del sujeto debería ser la distinción entre universales y particulares, no entre afirmativas y negativas. Mientras las proposiciones particulares implican la existencia de su sujeto, las universales no la implican. La siguiente figura ilustra el sentido preciso asignado aquí a las cuatro formas A, E, I, O.

En el cuadrante marcado con el 1 hay líneas que son todas verticales; en el cuadrante 2 algunas líneas son verticales y algunas no lo son; en el cuadrante 3 hay líneas, ninguna de las cuales es vertical; y en el cuadrante 4 no hay líneas.

Ahora, tomando *línea* como sujeto y *vertical* como predicado, A es verdadera de los cuadrantes 1 y 4, y falsa de 2 y 3.

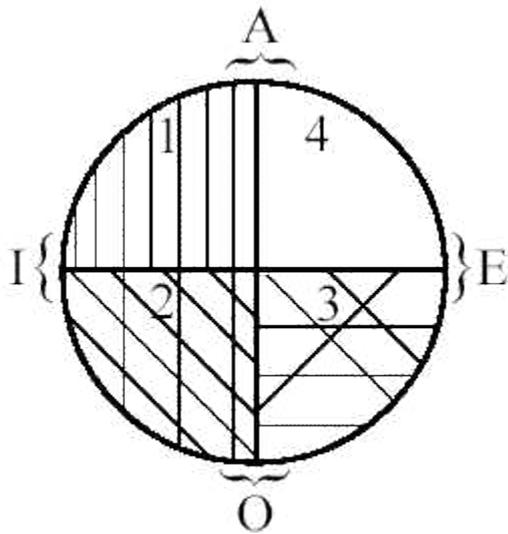
E es verdadera de los cuadrantes 3 y 4, y falsa de 1 y 2.

I es verdadera de los cuadrantes 1 y 2, y falsa

and 4.

O is true of quadrants 2 and 3 and false of 1 and 4.

Hence, A and O precisely deny each other, and so do E and I. But any other pair of propositions may be both true, or both false, or either true while the other is false.



457. Quadrant 1 includes the case in which the predicate covers the whole *universe* of discourse;¹³ so that there is this intrinsic distinction between Affirmatives and Negatives, that the latter deny their predicates to be necessary, which the former permit; just as there is this intrinsic distinction between Universals and Particulars, that the latter assert the existence of their subjects, which the former so not insist upon.

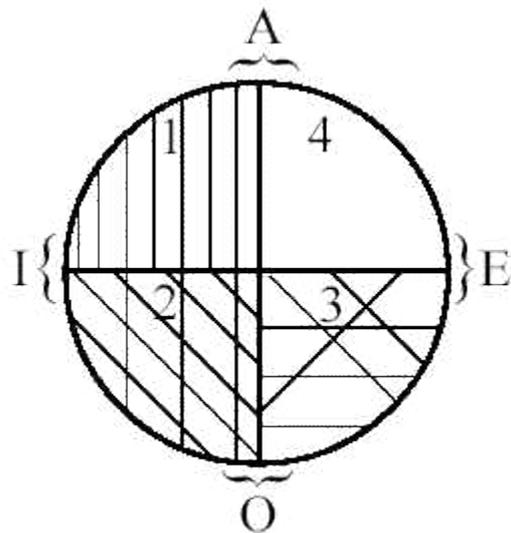
458. There are some languages which take the negative particle in such a sense that a repetition of that it is intensive; but I shall understand the negating of a proposition to be a reversal of the above diagram across its sinister diagonal, interchanging quadrants 3 and 1, so that All S is not-not-P shall mean, All S is P. And in like manner, I shall use the word *some*, in such a sense that a repetition of it is not sinister, but to signify a reversal of the diagram across the dexter diagonal, interchanging quadrants 2 and 4, so that Some-some- S is P shall mean All S is P. This I do for the sake of symmetry; at the same time, it is easy to give an intelligible sense to it.

To say: "Every S is P" is to say: "An S, even if

de 3 y 4.

O es verdadera de los cuadrantes 2 y 3, y falsa de 1 y 4.

En consecuencia, A y O precisamente se niegan la una a la otra, y también lo hacen E e I. Pero en ningún otro par de proposiciones pueden ser verdaderas las dos, o ambas falsas, ni verdadera una mientras la otra es falsa.



457. ... El cuadrante 1 incluye el caso en el que el predicado cubre todo el *universe* completo del discurso ⁸; de modo que existe esta distinción intrínseca entre afirmativas y negativas por la cual las últimas niegan que sus predicados sean necesarios, mientras lo consienten las primeras; del mismo modo que existe esta intrínseca distinción entre universales y particulares por la cual las últimas afirman la existencia de sus sujetos, en la que las primeras no insisten.

458. ... Hay algunos lenguajes que toman la partícula negativa en tal sentido que una repetición de ésta es intensiva; pero deberé entender la negación de una proposición como la inversión del diagrama de arriba a través de su diagonal izquierda, intercambiando los cuadrantes 3 y 1, de modo que Toda S es no-no-P deberá significar que Toda S es P.

Y del mismo modo, debería usar la palabra *algún/a/ o/s*, en tal sentido que una repetición de ésta no es siniestra o izquierda, para significar una inversión del diagrama a través de la diagonal diestra o derecha, intercambiando los cuadrantes 2 y 4, de modo que Alguna-alguna-S es P deberá significar Toda S es P. Esto lo hago en favor de la simetría; al mismo tiempo, es fácil darle a esto

one of the worst cases is selected, will be identical with a P, favorably chosen." To say: "Some S is P" is to say:

"An S, if not one of the worst is chosen, will be identical with a P favorably chosen". But to say: "An S, if not other than one of the worst is chosen, will be identical with a P favorably chosen," reproduces the universal. By "favorably" is to be understood, favorably to the identity, but by the "worst cases" are to be understood those most calculated to overthrow the assertion.

To say: "An S, if no one of the worst is selected, will be identical with a P unfavorably chosen," implies that every P is an S, just as "Any not-S is not P" implies the same thing.

So to say: "An S, even if one of the worst cases is selected, is not identical with a P not favorably selected," is as much as to say that some P is not S, just as "Some not-S is P" implies the same thing.

This meaning of the word "some" certainly departs very far indeed from the ordinary usage of speech.

But that is nothing: it is perfectly intelligible, and is taken so as to give balance and symmetry to the logical system, which is a matter of the utmost importance, if that system is to fulfill a philosophical function. If the main object of the syllogistic forms were in actual application, to test reasonings as to whose validity or invalidity we found it difficult to decide, as some logicians seem naively to suppose, then their close connection with ordinary habits of thought might be a paramount consideration. But in reality, their main function is to give us an insight into the inward structure or reasoning in general; and for that purpose systematic perfection is indispensable....

459. It is a blunder on Aristotle's part to call the propositions A and E contraries merely because they may both be false, but not both true. They ought to be called *incongruous* or *disparates*, and both these terms are somewhat in use.

Subcontraries (a word of Boëthius *, imitating

un sentido inteligible.

Decir "Toda S es P" es decir "Una S, aun cuando uno de los peores casos sea seleccionado, será idéntica a una P, elegida favorablemente". Decir "Alguna S es P" es decir "Una S, si no es elegido uno de los peores casos, será idéntica a una P favorablemente elegida". Pero decir "Una S, si ninguno otro que uno de las peores casos es seleccionado, será idéntica a una P favorablemente elegida" reproduce la universal. Por "favorablemente" debe ser entendido como favorable a la identidad, pero por los "peores casos" debe entenderse como aquellos más calculados para echar abajo la aserción.

Decir "Una S, si ninguno de los peores casos es seleccionado, será idéntica a una P desfavorablemente elegida" implica que toda P es una S, del mismo modo que "Ninguna no-S no es P" implica lo mismo.

Entonces, decir "Una S, aun cuando uno de los peores casos sea elegido, no es idéntica a una P no seleccionada favorablemente" es tanto como decir que Alguna P no es S, del mismo modo que "Alguna no-S es P" implica lo mismo. El significado de la palabra "algún/a" ciertamente se se aparta del uso ordinario del discurso.

Pero esto no es nada: es perfectamente inteligible, y es tomado a fin de dar balance y simetría al sistema lógico, que es una cuestión de suma importancia, si ese sistema está para cumplir una función filosófica.

Si el principal objeto de las formas silogísticas estuviera en aplicación efectiva para poner a prueba los razonamientos cuya validez o invalidez nos resulta difícil decidir, como algunos lógicos parecen ingenuamente suponer, entonces su estrecha relación con los hábitos del pensamiento podría ser de principal importancia. Pero en realidad su principal función es la de darnos una comprensión de la íntima estructura del razonamiento en general; y para ese propósito la perfección sistemática es indispensable. (...)

459.... Es un craso error de parte de Aristóteles llamar a las proposiciones A y E contrarias, tan sólo porque ambas pueden ser falsas pero no verdaderas las dos.

Deberían ser llamadas *incongruentes* o *desiguales*, y ambos términos están de cierto modo en uso.

the υπεναντια of Ammonius) are propositions of opposite emphasis but, being particular, both can be true, though both cannot be false.

It would be well to follow the usage of those writers who call any two propositions which can logically both be true but not both false, subcontraries.

Contradictories (Aristotle's αντικειμενα , the word *contradictoria* comes from Boëthius **) are two propositions which cannot both be true nor both false, but precisely deny one another. Subaltern (a word found in the translation of Porphyry's *Isagoge* by Marius Victorinus in the fourth century; X Porphyry's word is υταλληλον, but in the present sense first found in Boëthius ***) is a particular proposition which follows by an immediate inference from its corresponding universal to which it is said to be subaltern.

460. But in my system none of the relations shown in the diagram of Apuleius [the square of opposition] are preserved, except the two pairs of contradictories.

All other pairs of propositions may be true together or false together.

A and E, All S is P, and No S is P, are true together when no S exists, and false together when part only of the S's are P. I and O, some S is P, some S is not P, are true and false together under precisely the opposite conditions.

A and I, Any S is P, Some S is P, are true together when there are S's all of which are P, and are false together when Some S is not P, are true and false together under precisely the opposite circumstances....

Subcontrarias (una palabra de Boecio iii, imitando el υπεναντια de Ammonio) son proposiciones de *ecphasis* opuestas pero, siendo particulares, ambas pueden ser verdaderas, aunque ambas no pueden ser falsas. Estaría bien seguir el uso de aquellos escritores que llaman a cualesquiera dos proposiciones que lógicamente pueden ser ambas verdaderas, pero no falsas las dos, subcontrarias. *Contradictorias* (αντικειμενα de Aristóteles, la palabra *contradictoria* proviene de Boecio iv) son dos proposiciones que no pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas, pero que precisamente se niegan la una a la otra. *Subaltern* (una palabra encontrada en la traducción de *Isagoge* de Porfirio por Marius Victorinus en el siglo IV v; el término de Porfirio es υταλληλον, pero en el presente sentido primero fue encontrado en Boecio vi) es una proposición particular que se desprende, a través de una inferencia inmediata, de su correspondiente universal, respecto de la cual se dice que es subaltern.

460.... Pero en mi sistema ninguna de las relaciones mostradas en el diagrama de Apuleyo [el cuadrado de oposición] es preservada, excepto los dos pares de contradictorias. Todos los otros pares de proposiciones pueden ser juntas verdaderas o juntas falsas.

A y E, Toda S es P y Ninguna S es P son verdaderas juntas cuando Ninguna S existe, y juntas falsas cuando parte solamente de las S son P. I y O, Alguna S es P, Alguna S no es P son verdaderas y falsas juntas bajo las condiciones precisamente opuestas.

A e I, Cualquier S es P, Alguna S es P son verdaderas juntas cuando hay S, todas las cuales son P, y son juntas falsas cuando hay S, ninguna de las cuales es P. E y O, Ninguna S es P y Alguna S no es P son verdaderas y falsas juntas bajo las circunstancias precisamente opuestas. (...)

Notas

i Del capítulo 9 de la *Gran lógica*, 1893. Cf. 3.162ff.

1 Para ser bien leído, o incluso razonablemente versado, en filosofía (lo que no se logra fácilmente) es absolutamente indispensable haber estudiado a Aristóteles; y el estudio de Aristóteles podría muy convenientemente comenzar con los dos libros de *Prior Analytics*, ciertamente el más elemental de todos sus escritos. Dos libros preceden a éstos en el ordenamiento tradicional (con el cual Aristóteles mismo probablemente no tenía nada que ver).

Uno de ellos, *Predicamentos* o *Categorías*, es un tratado lógico-metafísico, del cual solamente los trazos generales son importantes. El otro, el *Peri hermeneias*, es puramente lógico, pero dificultoso y confuso; y la doctrina no es otra que la de *Analytiks*. Debería recomendar a todo estudiante serio de lógica que pudiera comprender un griego accesible sin mayor dificultad leer el *Prior Analytiks* sea como sea, y el *Posterior Analytiks* si puede encontrar la ocasión.

El *Posterior Analytiks* es un espléndido monumento al intelecto humano. Los dos tratados están escritos en un griego muy fácil; y han influenciado tanto en el pensamiento medieval y, a través de éste, al nuestro, que en realidad un hombre no entiende lo que se dice en la calle hasta que no los ha leído. Los leería en la edición de Berlín; y si quieren notas, no puede haber nada mejor que las que las glosas griegas hayan dado. Entonces, comprando esta edición, tienen la ventaja de tener el índice constantemente a mano; y esto es de un inestimable valor, todos los días. La edición de Waitz del *Organon* es buena; y las ediciones de Trendelenburg de *Beiträge, De Anima* y el pequeño compendio [*Elementa Logices Aristoteleae*] son muy valiosos. Hay un pequeño compendio fundamental [*Outlines of the Philosophy of Aristotle*] por Wallace, y el *Aristotle* de Grote tiene mérito. Pero Grote es terriblemente parcial. En realidad, todos los comentaristas modernos tienen fuertes tendencias.

2 Una argumentación *incompleta* es apropiadamente llamada *entimema*, y con frecuencia es definida negligentemente como un silogismo con una premisa suprimida, como si un sorites, o argumentación compleja, no pudiera dar igualmente un entimema. La antigua definición de entimema era la de ser "una argumentación retórica", y este es en general establecido como el segundo significado del término. Pero vienen a ser lo mismo. Por argumentación retórica se entendía una argumentación no dependiente de la necesidad lógica, sino del conocimiento común como definición de una esfera de posibilidad. Tal argumento se vuelve lógico agregando una premisa a la que éste asume como un principio central.

3 El último término es más familiar para nuestra generación, habiendo sido usado por Whewell [*Novum Organum Renovatum*, II, vi]. Pero el primero es el más legítimo históricamente. *Copulatum* con Aulus Gellius (XVI. viii, 10) traduce el estoico $\{ \text{J} \infty \square \Sigma \square \square \Sigma \odot \infty \Sigma \} \{ \} \square$ en este sentido. Las conjunciones como el *et* son llamadas *copulativas* por Prisciano [*Institutiones Grammaticae*, lib. xvi, cap. 1]. Abelardo usacopulare. Nosotros podemos usar *coligación* en los casos en los que las proposiciones dispuestas juntas sean de una naturaleza y función. Pero en el silogismo, no es este el caso. Como sea, si el modo Darapti es admitido, consiste simplemente en combinar dos premisas y desprender un término del resultado. Sobre esto volveremos más adelante.

4 Lo que Kant llama un juicio explicativo o analítico tampoco es en absoluto un juicio, porque está desprovisto de contenido (para usar su frase), o bien manifiesta claramente en el predicado lo que fue pensado sólo vagamente (es decir, no pensado realmente de manera alguna) en el sujeto. En ese caso, es realmente sintético y se apoya en la experiencia; solamente la experiencia en la cual se apoya es mera experiencia interna -experiencia de nuestras propias imaginaciones. Asociación por semejanza y asociación por contigüidad: todo se apoya en esta gran distinción.

ii Cf. Hobbes, *Cálculo or lógica*, cap. II, § 11.

5 Esto no se sostiene en el caso de un universo limitado de atributos. Porque si estamos confinándonos a un cierto número de predicados, no habría nada absurdo en decir que las cosas difieren en todo respecto. En ese caso, habrá un *lexis* de predicados, distintos de la *phasis*. Ciertamente, si la naturaleza del razonamiento va a ser explorada, es necesario tomar en cuenta los casos en los cuales limitamos nuestro pensamiento a un particular orden de predicados.

Algunos lógicos tratan el asunto como "extra-lógico"; pero eso solamente significa que está fuera del alcance de sus propios estudios. Si un matemático eligiera caracterizar el cálculo diferencial como "extra-matemático", él exhibiría la misma determinación que anima a muchos de los lógicos de mantener su ciencia pequeña y simple.

Pero aunque el limitado universo de atributos no es para mí extra-lógico, pienso que es apropiado excluirlo desde una silogística elemental, porque es una de las instancias concebibles más simples de la lógica de relaciones, y cuando es tratado, este problema virtualmente se resuelve, aunque no sea directamente atendido.

6 Esto data de Apuleyo (Apuleius), y es más valorado que el oro. *Universal y particular* tienen el mismo origen. *Afirmativa y negativa* son palabras creadas por Boecio [ver Prant, *op. cit.*, I, 691].

7 De $\{ \in \}$, y no $\{ \{ \} \}$; por otra parte, sin ninguna relación con *phase (fase)*.

8 El término *universo*, ahora de su uso general, fue introducido por De Morgan en 1846. *Cambridge Philosophical Transactions*, VIII, 380.

iii Ver Prantl, *op. cit.*, I, 687ff.

iv *Ibid.*, 687.

v *Ibid.*, 661.

vi *Ibid.*, 684, 692.

Notes

* From chapter 9 of the *Grand Logic*, 1893. Cf. 3.162ff.

1 To be well-read, or even fairly versed, in philosophy (no easy accomplishment) it is quite indispensable to have studied Aristotle; and the study of Aristotle may most conveniently begin with the two books of *Prior Analytics*, certainly the most elementary of all his writings.

Two books precede these in the traditional arrangement (with which Aristotle himself probably had nothing to do). One of these, the *Predicaments* or *Categories*, is a metaphysico-logical treatise, of which only the outlines are important. The other, the *Peri hermeneias*, is purely logical, but difficult and confused; and the doctrine is not that of the *Analytics*. I should recommend every serious student of logic who can pick out easy Greek without much trouble to read the *Prior Analytics* at any rate, and the *Posterior Analytics* if he can find time. The *Posterior Analytics* is a splendid monument to the human intellect. Both treatises are in very easy Greek; and they have so much influenced medieval thought, and through that our own, that really a man does not understand what is to said to him in the streets till he has read them. I would read them out of the Berlin edition; and if you want notes, there can be nothing better than the Greek scholia there given.

Then by buying this edition, you have the advantage of having the index constantly at your hand; and it is of inestimable value, every day. Waitz's edition of the *Organon* is good; and Trendelenburg's *Beiträge, De Anima*, and little epitome [*Elementa Logices Aristoteleae*] are very valuable. There is a capital little epitome [*Outlines of the Philosophy of Aristotle*] by Wallace, and Grote's *Aristotle* has merit. But Grote is terribly one-sided. In fact, all modern commentators have strong leanings.

2 An *incomplete* argumentation is properly called and *enthymeme*, which is often carelessly defined as a syllogism with a suppressed premiss, as if a sorites, or complex argumentation, could not equally give and enthymeme. The ancient definition of an enthymeme was "a rhetorical argumentation," and this is generally set down as a second meaning of the word. But it comes to the same thing. By a rhetorical argumentation was meant one not depending upon logical necessity, but upon common knowledge as defining a sphere of

possibility. Such an argument is rendered logical by adding as a premiss that which it assumes as a leading principle.

3 The latter term is more familiar to our generation, having been used by Whewell [*Novum Organum Renovatum*, II, iv]. But the former is the more legitimate historically. *Copulatum* with Aulus Gellius (XVI. xviii. 10) translates the Stoical $\{ \text{ } \} \text{ } \{ \text{ } \}$ in this sense. Conjunctions like *et* are called *copulative* by Priscian [*Institutiones Grammaticae*, lib. xvi, cap. 1]. Abelard uses *copulare*. We might use *colligation* where the propositions brought together are of one nature and function. But in syllogism, this is not the case. However, if the mood Darapti be admitted, it consists merely in compounding two premisses and dropping a term from the result. This will appear below.

4 What Kant calls an explicative, or analytical, judgment is either no judgment at all, because void of content (to use his phrase), or else it sets forth distinctly in the predicate what was only indistinctly thought (that is, not actually thought at all) in the subject. In that case, it is really synthetic, and rests on experience; only the experience on which it rests is mere internal experience – experience of our own imaginations. Association by resemblance, and association by contiguity: all lies in that great distinction.

** Cf. Hobbes, *Computation or Logic*, ch.II, § 11.

5 This does not hold in the case of a limited universe of marks. For if we are confining ourselves to a certain line of predicates, there will be nothing absurd in saying that things differ in every respect. In that case, there will be a lexis of predicates, distinct from the phasis. Certainly, if the nature of reasoning is to be explored, it is necessary to take account of cases in which we limit our thought to a particular order of predicates. Some logicians treat the subject as "extra-logical"; but that only means it is outside the scope of their own studies.

If a mathematician should choose to characterize the differential calculus as "extra-mathematical," he would exhibit the same determination to keep his science small and simple that animates many of the logicians. But although the limited universe of marks is not for me extra-logical, I think it is proper to exclude it from elementary syllogistic, for the reason that it is one of the simplest conceivable instances of the logic of relatives, and when that is treated this problem is virtually solved, even if it be not directly attended.

6 It dates from Apuleius, and is more assiduous than golden. *Universal* and *Particular* have the same origin. *Affirmative* and *Negative* are words manufactured by Boethius [See Prantl *op. cit.*, I, 691.].

6 From $\{ \text{ } \}$, not $\{ \text{ } \}$; therefore nothing to do with phase.

7 The term *universe*, now in general use, was introduced by De Morgan in 1846. *Cambridge Philosophical Transactions*, VIII, 380.

* See Prantl, *op. cit.*, I, 687ff.

* *Ibid.*, 687.

** *Ibid.*, 661.

*** *Ibid.*, 684, 692.

Las estenografías de los seminarios de Lacan

Michel Sauval

Desde la misma muerte de Lacan (sino desde antes), se arrastra la discusión sobre la disponibilidad de las referencias a la enseñanza oral de Lacan, es decir, sus seminarios.

A fines del 2000 se produjo una importante novedad con la digitalización de los registros sonoros de los últimos seminarios de Lacan y su disponibilidad a través de internet (1).

Dichos registros sonoros dieron ocasión a un pequeño trabajo de comparación de las diferentes versiones de *Encore* que realizamos con Norma Ferrari y Héctor de Maio, en cuya [presentación](#) abordamos el tema de las referencias a la enseñanza oral de Lacan.

En ese mismo número 12 de Acheronta (de diciembre de 2000) publiqué también un artículo titulado [El testamento de Jacques Lacan](#) en el que analizo diferentes aspectos del estatuto en que quedó el seminario de Lacan.

En el 2001 se produjo otra novedad a partir del conflicto entre Jacques-Alain Miller y el consejo de redacción de la revista de la *Société Psychanalytique de Paris* (SPP) con excusa de un "derecho a réplica", lo que dio lugar, por parte de Miller, a la publicación de su serie de "[cartas dirigidas a la opinión esclarecida](#)".

En la [cuarta](#) de estas cartas (titulada "[Le discours à l'essai](#)" (2)) Miller reafirma el compromiso asumido en su intervención en el encuentro del 6 de octubre de 2001, organizado por la revista *Essaim*, de promover la publicación de dos, quizás tres, versiones de los seminarios de Lacan.

Por un lado, obviamente, la suya.

Pero Miller también anuncia una nueva edición de las estenografías:

L'édition qu'il y aura, celle qu'étudient en ce moment dans la fièvre les Éditions du Seuil, sera l'édition de personne. Les sténographies - les sténographies dactylographiées dont Lacan disposait et qu'il remit à son scribe, -16- celles qui occupaient un placard poussiéreux du 5, rue de Lille - seront éditées telles quelles par la maison du 27, rue Jacob. Ce sera comme une vraie édition pirate, seulement elle sera officielle, sous copyright. Sera-t-elle scannée, digitalisée, sur CD-Rom ? Sera-t-elle redactylographiée ? Sera-t-elle photocopiée, photographiée ? La réponse ne m'appartient plus: les techniciens, les financiers aussi, diront.

La edición que habrá, la que estudian en estos momentos en la prisa en la editorial Seuil, será la edición de nadie. Las estenografías - las estenografías dactilografiadas de que disponía Lacan y que entregó a su escriba, - 16 - las que ocupaban un polvoriento placard en el número 5 de la calle Lille - serán editadas tal cual por la editorial del número 27 de la calle Jacob. Será como una verdadera edición pirata, solo que será oficial, bajo copyright. Será escaneada, digitalizada, sobre CD-ROM? Será redactylografiada? Será fotocopiada, fotografiada? La respuesta ya no me pertenece: los técnicos, los financista también, dirán (traducción MS)

Una eventual tercera edición sería una versión crítica, una que sería hecha por todos los motivados a ello, que formarían una Academia inconstituida, siempre y cuando se cumplieran una serie de condiciones que Miller enumera en esa carta.

A esta propuesta editorial siguió, en la sexta carta ("[Le principe d'Horacio vers la réunification du mouvement psychanalytique](#)"), y como lo indica el título de la misma, una convocatoria a la "reunificación del movimiento psicoanalítico". La primera instancia de dicha iniciativa fue el [Coloquio de Ornicar?](#), cuyo título fue "El psicoanálisis al plural", al que fueron invitados Horacio Echegoyen y Abel Faistein (que se excusaron por no poder asistir), y Federico Aberastury, Jean Allouch, Judith Dupont, Pierre Fédida, René Major, Carlos Repetto, María Teresa Reyes de Alvarez de Toledo, y, por la EOL, Luis Ermeta y Leonardo Gorostiza.

En este número publicamos la versión completa de la intervención de Jean Allouch: "[Algunos problemas venidos de Lacan](#)"

No se cuanto habrán avanzado en el trabajo de edición de las estenografías en la editorial Seuil. Pero el 2002 nos va deparando la importantísima novedad del inicio de la publicación de estas estenografías, en formato PDF de Acrobat, en el sitio de la [école lacanienne de psychanalyse](#)

En particular, al momento de completar el montaje de este número de Acheronta, se encuentran disponibles los siguientes seminarios:

[I : Les écrits techniques de Freud](#)

[II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse](#)

[III : Les psychoses](#)

[IV : La relation d'objet](#)

[V : Les formations de l'inconscient](#)

[VI : Le désir et son interprétation](#)

[VII : L'éthique de la psychanalyse](#)

[X : L'angoisse](#)

[XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse](#)

En ese mismo sitio, y acompañando las estenografías, se encuentran también las transcripciones de otros tres seminarios

[XXI : Les non-dupes errent](#) (version N. Sels)

[XV : L'acte analytique](#) (version elp, incomplète)

[VIII: Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques](#), en la versión crítica realizada por Stécriture

Los que sabrán sacar realmente provecho de esta disponibilidad seguramente no serán muchos, pero siempre pensé que es mejor que los mismos puedan surgir de cualquier lado y la simple restricción de disponer de internet me parece más democrática que las restricciones del paso obligatorio por los lugares prefabricados donde se otorgan las "garantías".

Por eso saludo con entusiasmo esta iniciativa

Michel Sauval

(1) La digitalización fue realizada por Jacques Siboni y Serge Hajblum, quienes rápidamente creyeron que habían hecho algo más que un simple trabajo "técnico" y por ende ameritaban ciertos "derechos", del orden de la propiedad privada, sobre los archivos resultantes. La consecuencia primera de semejante malentendido fue la denuncia paranoica contra quienes hacían caso omiso de sus tonterías, y la consecuencia final fue el desencadenamiento de una guerra mortífera entre ellos y una disputa particularmente lamentable en el seno de una sociedad comercial creada por ellos dos solos. Puede accederse a los archivos sonoros de esos seminarios en el [sitio de Siboni](#) (a condición de aceptar una serie de condiciones que cada cual sabrá juzgar) o sino, gratuitamente, y sin condiciones, en el siguiente espacio de [SkyDrive](#).

(2) La traducción literal sería "Discurso al enjambre". Pero, como muchos sabrán, en francés ese título juega sobre la homofonía entre "*el enjambre*" y "el S₁", donde S₁ es el significante amo

Ver también el índice general de secciones [La enseñanza de Lacan](#)

Política del Psicoanálisis

Presentación sección "Política del Psicoanálisis"

Luis Camargo

Cuando se escucha la palabra "política" (al menos en el país desde el cual surgen estas líneas, pero seguro no el único), hoy por hoy es sinónimo de lo que llaman "malas palabras", de un mal-decir. Las resonancias inmediatas no son sino términos como "corrupción", "autoritarismo", "delincuencia", "incapacidad", y tantos más, acaso todos de signos negativos. Como diría un tal Baudrillard, si antes existieron pasiones políticas, hoy lo único que existe es una violencia idónea a la repugnancia fundamental por la política. ¿Por qué entonces, juntar a ese paradigma de una praxis que aboga al bien-decir, tal el psicoanálisis, con la mal-dí(c)ción de la política? Los analistas hablan de política, aunque no a la inversa, de parte de los políticos. Salvo que sean analistas, que, en sus comunidades, en sus agrupamientos (que son miles), estén interesados, intersectados, mejor, por una posición política respecto a sus pares y desde allí, desde ese lugar, lancen sus diatribas, que no sin dificultad se diferencian de las que caracterizan a ese "mundo político" general, tiñendo sus discursos con el truco de autorizarse en las palabras de los amos de turno del psicoanálisis. Se sabe, uno de ellos, Lacan, habló de "política del analista", connotando ese ítem con un menos de libertad respecto a su táctica y a su estrategia, llamando a ubicarse allí más por su carencia de ser que por su ser. Posición situable en las antípodas del lugar dónde se ubican no pocos referentes de escuelas e instituciones psicoanalíticas, que coagulan sus decires desde la consistencia que encarnan desde algún Ideal.

Pero, ¿podrían acaso los analistas no hablar de "política", cuando ésta si por algo se caracteriza desde sus propios orígenes —griegos, latinos— es por ser *signo* de la ciudad, en el sentido de lo propiamente social de la ciudadanía? Y los analistas, ciudadanos primero, ¿acaso no somos *síntomas* de la ciudad? Lo cierto es que los analistas, emparentados o no por ello o por sus condiciones (de ciudadanos o de analistas), por estar de algún modo implicados no diremos, en *la*, sino en *lo* político, hablan de ello, en forma explícita o no, y dicen a veces cosas de sumo interés, como lo prueban las escrituras que componen esta sección. En ellas veremos aparecer tanto políticas *del* psicoanálisis, como políticas *en* el psicoanálisis. Políticas de la enseñanza y la transmisión del psicoanálisis, políticas que pueden hacer a la posibilidad de su praxis en países conmocionados por el agotamiento y las contradicciones de la economía neoliberal y el sistema capitalista, con el empobrecimiento y la segregación que ello implica. Políticas que hacen al porvenir o a la extinción del psicoanálisis, políticas del discurso y de la lengua, de la memoria y los olvidos, políticas de estéticas que lleven el signo de un verdadero criticismo y de resistencia ideológica, políticas sociológicas que producen perdurables efectos en la subjetividad y políticas de una sociología que apunte a variar sus visiones sobre el sujeto, con los aportes de la epistemología psicoanalítica. Políticas, en plural, acaso lo mejor que ella tenga, no clausurarse en la unidad.

No será el psicoanálisis el que saque la mal-dicción que pesa sobre la palabra política, ni mucho menos. Ni siquiera tendrá el poder de anular el matrimonio entre la ética contemporánea y el *business*, cuyos hijos quizás gobiernen, si nada cambia, a nuestros propios hijos y a los de éstos. Pero quizás los debates que en torno a ese concepto se den entre los analistas, tengan ocasión de aportarnos algo que trastoque en algún caso, no sólo nuestra práctica, sino también nuestros devenires en la ciudad.

[La histeria por-venir](#) es un trabajo de **Albert García i Hernandez** que, nos animaríamos a decir, atañe a una política del discurso, labrado a partir de un minucioso análisis de dos pares dialécticos, "dialecto-lengua" y "obsesión-histeria", que caen bajo la lupa no sólo de un avezado psicoanalista, sino de un notable escritor y poeta, como también de un ciudadano del País Valenciano, con lo que las tintas de su pluma toman un cariz más que singular. Claramente es un trabajo al que se llega. Y no sólo porque deje adivinar cual fue el camino que tuvo que atravesar su autor para llegar a él: también es un trabajo al que llega el lector, porque la escritura va llevando a que la cuestión se problematice, se extienda, tropiece, quede en el aire o se vuelva contundente. Produce su lectura, acaso el mismo efecto que un jardín diseñado según las ideas del Feng -shui (pronúnciese, según los expertos, fang shuei): entre esas ideas, a la hora de diseñar un jardín los chinos pensaban y transmitían cosas como éstas: un jardín tendría que invitar a ser descubierto, esto es, que la vista no lo abarque al primer acercamiento. Que tenga un lugar donde poder disponerse, con calma, a escuchar. Sólo escuchar. Otro lugar donde poder conversar. Algunos sitios que sólo sean de paso y otros donde poder recalar. Las reflexiones de Albert García i Hernandez aquí presentadas invitan a ser transitadas con el andar que requieren esos jardines.

Resaltemos tan sólo algunas de las sendas que el lector podrá recorrer de avenirse a los riesgos (que no son pocos) de este escrito: el interrogante por si en lugar de una lengua y un dialecto, podría pensarse a la histeria y a la obsesión como una lengua y una escritura, cuestión que pone en juego un cruce entre lo clínico, lo histórico y lo social; una senda crítica que conduce al legado freudiano y su relación con el discurso histórico; los modelos for export made in USA; la histeria como porvenir, la histeria que estaría por advenir, el porvenir de la histeria (en tanto y en cuanto se puedan seguir captando los metamorfoseos de la pregunta/cuestión/denuncia que dirige al Amo), y en fin, tantos otros caminos que hacen vano el mapeo, pero no la entusiasta invitación a cruzar el umbral que separa el título de este artículo a sus contenidos

Michel Sauval, director de esta publicación, aporta para esta sección, la transcripción de tres conferencias reunidas bajo el título [El porvenir de las ilusiones modernas](#), en las cuales, ante distintos auditorios abordó lo que llama "*las relaciones entre los psicoanalistas y el agujero en lo social*". Es claro que Michel Sauval no necesita, precisamente aquí, ser presentado, ni mucho menos ser reseñada su producción (de la cual estas conferencias no son sino una mínima muestra), sin riesgos de redundancia, pues Acheronta toda es una forma más de decir su nombre, de decir su infatigable hacer, en el psicoanálisis, en lo social, en lo intelectual, en lo literario. Y para quienes formamos parte de este Consejo de Redacción, Acheronta es también la metáfora dónde reside la amistad y la cordialidad de su Director para con nosotros, por lo que, más que presentarlo hoy y aquí, se nos impone el agradecerle a él -que tuvo la deferencia del mismo gesto en su Editorial de este número - la posibilidad de este trabajo conjunto, causado por su deseo. Nuestros lectores ya saben de Michel -y por eso están aquí- y cuando se sumerjan en las conferencias cuyas contenidas en esta sección, estamos seguros saldrán después bañados con elementos y proposiciones novedosas para pensar al psicoanálisis -y no sólo a él- en contextos sociales críticos, como son los que están caracterizando a las realidades latinoamericanas hoy.

[Psicoanálisis y Universidad](#), de **Martín Wolf-Felder** (primer Profesor Titular de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República del Uruguay) es un escrito-respuesta, nacido a partir del [reportaje a Germán García](#) que publicáramos en el [número 14 de Acheronta](#). Deberíamos decir mejor, es la respuesta a un posible olvido que hace producir el acto de la escritura. Sabido es, con el psicoanálisis, de la potencialidad del olvido para la producción del saber inconciente que conlleva al medio-decir de la verdad del sujeto que habla. En este caso, no se trata de una formación del inconciente de un sujeto, sino la atribución del estatuto de olvido a un decir del otro ("ni una palabra -por parte de García- del Área de Psicoanálisis ni de la Clínica Psicoanalítica de la Universidad de la República Oriental del Uruguay"), que conduce a una elaboración que trasciende los límites de la polémica, al menos en la connotación al belicismo que importa la etimología de ese término, para ofrecernos a nosotros -lectores, a priori oficiando una posible terceridad-, la ocasión de informarnos, por ejemplo, del acontecer del psicoanálisis en la Universidad en lo que a Uruguay se refiere, de los avatares del movimiento psicoanalítico en el país rioplatense, sus nombres, sus debates, y en suma, las políticas que pudieron y pueden comprenderlo. Podrá tomarse luego partido en el diálogo y en el debate que propone la lectura de este escrito-contestación, pero acaso sea menos importante ello que implicarnos en un tercer momento, en la amplia gama de problemas cruciales del psicoanálisis que resalta la palabra de Wolf-Felder, cuando éstos se refieren a su transmisión, a su enseñanza, a su lugar en la cultura y, particularmente a esa posibilidad -siempre latente- que sus practicantes no lo hagan distinguir y diferenciarse de cualquier iglesia y/o religión.

Christian Dunker nos presenta, desde Brasil, su trabajo [Da crítica a ideología: da possibilidade de uma resistência estética](#). Se puede o no estar de acuerdo con los puntos de vista del autor sobre lo que se define como "experiencia estética", pero es un valioso trabajo en el que se mantiene una cierta tensión dialéctica, que va desde la resistencia en Freud, hasta el enfoque de la resistencia en Derrida, y donde se van tejiendo algunas ideas, en principio por la vía de la homología, apuntando a la experiencia estética como lugar de reserva ideológica con potencial de resistencia en la contemporaneidad. El autor define como resistencia "*lo que hace detener la continuidad de un cierto discurso*". Con el discurso capitalista en el horizonte, intenta localizar, a partir de algunas de las producciones del cine norteamericano (*American Beauty*, *Magnolia*, *El naufrago*, *Sexto Sentido*, etc) la intención crítica que conllevan, pero demarcando allí un punto de suspensión, de no conclusión. Exactamente dónde el dedo de la crítica debería apuntar.

[Paradojas de la segregación \(de los lazos fraternos a las ataduras globales\)](#), es un escrito presentado por un grupo de psicoanalistas de Tierra del Fuego, de la Patagonia Argentina, acerca de ciertas particularidades de esa región del país, a la que le atribuyen en su nacimiento una política social altamente específica: la de la segregación. Esa raíz, esa cuna fundacional, no dejará de tener efectos subjetivos y

subjetivantes en los habitantes de hoy de la región más austral del mundo (sin desconocer por ello los efectos de la estructura), tal como lo constatan los analistas que allí ejercen su práctica, brindando testimonios de ella en producciones como la que nos ofrecen aquí **Nestor Demartín, Rubén Gutierrez y Luis Camargo**.

El duelo como acto frente a la desaparición forzada, de **Victoria Eugenia Díaz Facio Lince**, es un trabajo proveniente de Colombia, que se dedica a pesquisar la particularidad del duelo cuando se produce la desaparición de una persona, en tanto la desaparición vulnera lo que se puede ubicar como la habitualidad del proceso de duelo, por ejemplo, ante la muerte. La autora relata que la mayoría de los trabajos sobre el tema sostienen que al mantenerse la expectativa de encuentro con el desaparecido, la posibilidad del duelo se ve obstaculizada. Otros plantean que la única posibilidad de que ese duelo sea realizado es si se encuentra el cuerpo del desaparecido y puede darse sepultura.

La autora trabaja la noción de duelo en Freud, en Lacan, en Allouch, tomando de estos dos últimos específicamente, la noción del duelo no como trabajo sino como acto que permite la subjetivación de la pérdida y la recuperación de la dimensión del deseo.

Más allá de las particularidades que la autora sitúa en relación con la desaparición, en contraste con otras formas de pérdida, el duelo a realizarse por el desaparecido, entraría en esta última versión, donde no se ubica la necesidad lógica de la aparición del cadáver, ni se apoya el duelo en los ritos sociales, colectivos o el encuentro con la justicia que castigue la desaparición. Es un acto del sujeto, con esta particularidad, pero como cualquier otro que le toca atravesar. Cabría preguntarnos dentro de esta temática tan cara a los países que han padecido dictaduras genocidas (los latinoamericanos sabemos de ello), qué política de la memoria le subyace al psicoanálisis cuando se enfrenta a interrogantes éticos y jurídicos que las propias sociedades post-dictaduras aún no pueden resolver. El debate no desaparece. Ni puede acaso hacerlo.

Sergio Waxman, en **¿Psicoanálisis para el pueblo?**, aborda el problema de la práctica del psicoanálisis en una institución de Salud Mental en el contexto –crítico en términos socioeconómicos- actual de la Argentina. En ese sentido, busca desandar algunos mitos sobre el psicoanálisis en privado, aborda el lugar de la institución como terceridad, la cuestión del dinero y su diferencia con el pago, la posición del analista en uno y otro espacio y otros puntos más de vital interés para la práctica psicoanalítica, como lo es la conceptualización que se tenga de la transferencia o de la interpretación. Alguna vez, Freud se preguntó sobre la pertinencia o la posibilidad de analizar a los más urgidos por las necesidades básicas, acaso con la misma pregunta que propone el escrito presentado aquí. Si pusiésemos las cosas en términos pulsionales –y omitiésemos la válida crítica por el reduccionismo en juego-, un interrogante que no estaría de más sería aquel que plantease si es posible, si o no, analizar las pulsiones sexuales cuando las de autoconservación no se hallan satisfechas. ¿Qué análisis factible para cualquiera de los miles de desocupados que produce la Argentina día a día? Sin embargo, la demanda de asistencia pública en Salud Mental se ha devaluado menos que su moneda, todo lo contrario. Los signos de interrogación que enmarcan al título de este artículo, denotan, nunca mejor, la posición del analista cuando su contexto social se ve conmovido en los cimientos que precisamente le dieron razón y posibilidad de ser. Viñetas clínicas que reflejan el actuar del analista en las instituciones, cierran este trabajo de sumo interés que nos ofrece Sergio Waxman.

Figuras del sujeto: el reverso del sujeto sociológico, de **Daniel Gutiérrez**, es un trabajo que rescata la reflexión acerca del sujeto como tema especialmente para la Sociología. El autor se basa fundamentalmente en el recorrido de Alain Touraine quien ha desarrollado la idea del "retorno del actor" (entre comillas en el trabajo) desasimilado del sistema social. La idea de Touraine que trabaja Gutiérrez es que si hay actores sociales es porque los mismos son fundamentalmente, sujetos. El autor trabaja la noción de *sujeto* para la sociología, desde la óptica de Touraine a la que articula en contrapunto con la concepción lacaniana del sujeto, relevando fundamentalmente la cuestión respecto a que el sujeto emerge en el campo del Otro, como efecto de la articulación entre dos significantes (es en este sentido que lo ubica como sujeto social). Trabaja y critica la noción estructuralista de la *muerte del sujeto*. A lo largo del artículo releva las cuestiones que critica del pensamiento de Touraine, especialmente en el punto donde el autor considera que Touraine hace una suerte de traspolación de lo individual en lo colectivo. Considera que no se logra conceptualizar al sujeto para la Sociología porque no hay sujeto plural ni enunciación colectiva.

En las conclusiones afirma que la Sociología necesitaría recurrir a una teoría del lenguaje no sólo formal al estilo de la lingüística, sino una que contemple que el efecto de la articulación significativa es el sujeto, y es allí dónde la teoría sociológica podrá ir a abreviar al campo conceptual del psicoanálisis tal como conceptualizara Jacques Lacan.

Clínica, ética y porvenir del psicoanálisis, es un trabajo de **Teodoro Lecman**, cuya lectura primera llama inmediatamente a una segunda. Y en principio, porque con saludable sorpresa, el lector puede advertir que un tema tan remanido como es el de la "ética" en psicoanálisis puede ser tratado con una visión fresca, no reiterativa, y hasta alejada de las sendas previsibles a las que se nos tiene acostumbrados cuando se navegan esas aguas. El mismo autor nos advierte desde el principio que este trabajo podría haberse intitulado "La ética en los límites, la moral en el interior del psicoanálisis", pero reconoce que "hablar desde la ética sería una canallada, creerse Otro", para recordarnos valientemente que se habla desde la moral. Repasando, de manera no inocente, no ingenua, las reflexiones de la filosofía sobre la ética, y también los conceptos psicoanalíticos de "sentimiento de culpa y necesidad de castigo", nos va llevando a la pregunta por el porvenir del psicoanálisis, del cual dice que puede durar mucho tiempo, no llegar nunca o venir de pronto desde la incertidumbre, "siempre que haya lugar en esta extraña interioridad externa de la moral y las instituciones de la cultura lo faciliten". ¿Ética e incertidumbre? ¿Por qué no? Aunque ello implique la muerte de los manuales de ética. Precio económico a pagar, si de allí surgen escritos como el de Lecman.

España sin Alcibiades es el texto que nos ofrece **Ignacio Gárate-Martínez**, para dar cuenta de una "*España entre la transgresión de la Ley del deseo y la metafísica del porro*", una España que se caracterizaría por la ausencia de algunos rasgos que –según justifica el autor- fueran encarnados por uno de los personajes del *Banquete* de Platón, Alcibiades, y que de acuerdo a él, definen bien una posición del sujeto frente al decir: no hablar para estar bien (en oposición al decir bien), sino para cumplir un cometido. El autor le dice a su país "*Enorme confusión la tuya –España sin Alcibiades- convertir el psicoanálisis en acto médico: hablar para estar bien. Hay que hablar para estar mal. ¿Quién torea, canta o baila para estar bien?: turistas, que ni siquiera tienen rango de forasteros*". Singular lectura que se abre al diálogo, particularmente de aquellos atravesados por la historia y la actualidad de España.

La histeria por-venir

Albert García i Hernandez

*Yo soy freudiano.
Allá ustedes si quieren ser lacanianos*

(Lacan, más o menos)

Alguien (francesa, quiero decir, mujer y parisina), hace tiempo y en el contexto de una cena lúdico-para-institucional, me trastocó bastante tiempo las neuronas cuando sobreinterpretó -he de decir a su favor que, aparte de ser hermosa, tuvo la *politesse* francesa y analítica de advertir que estaba hablando(me) más de la cuenta- mis palabras y mis ánimos, no recuerdo cuáles, salvo que estaban, seguro, embarcados en algo parecido a un entusiasmo -o sea, frágil fálicamente hablando-, reduciendo mis dudas (obsesivas, de acuerdo) sobre cuestiones pertenecientes, cómo no, a lo institucional: "usted pertenece al barroco, como los italianos (¿les suena, digo, eso de los italianos en boca lacaniana?), es decir: el sacrificio de la mayoría para el goce de una minoría".

Acostumbrado a una historia de castración histórica en mi país (Valencia), acepté con obediencia y poco rigor y, ya se imaginan ustedes, poca potencia, tal aseveración.

El tiempo me haría preguntar sobre esa misma anécdota por el sesgo de lo que trato de articular. ¿Barroco?, me pregunté. ¿O, simplemente, consecuencia de una vicisitud históricamente histórica: es decir, sacrificio, no por el goce de una minoría, sino por el regalo de un saber a un amo previamente denunciado? (O, lo que ya podría ser más grave, y habría que ir desenmarañando: consecuencia melancólica de lo no asunción de aquello que escribió Borges y sigue en boca de Susana Rinaldi: "Se acabaron los valientes y no han dejado semilla")

Más tarde, como pueden ustedes estar concluyendo, siguió la larga marcha del camino institucional del que creía formar parte -y la formaba- pero en el que no encontré mi lugar. O sea: me encontré el lugar concurridísimo de los que no iban a encontrarlo en la(s) institución(es), como todos aquellos que, libres de toda duda respecto a su trabajo y a sus apuestas, fueron desplazados -"el héroe es el que puede ser traicionado impunemente", dijo Lacan- de los "cargos".

Pero, como todos sabemos a estas alturas, eso nunca ha sido óbice para el psicoanálisis. Veán, con las distancias debidas, los avatares de Freud o Lacan para hacerse una ligera idea. También Miller aportó su granito de arena en, creo recordar, Las conferencias caraqueñas: "el inconsciente sigue adelante; evidentemente un analista puede hacer daño, pero a la larga el inconsciente sigue". (Sic transit gloria)

Y ese es el campo internacional e institucional que todavía nos convoca a todos, por encima o por debajo -underground- de sea cual sea el color o el nombre de cualquier disidencia: el inconsciente.

Aquello que, entre otras cosas, dice para trastocar el orden.

Lo de Freud a Charcot debió ser algo así como un balbuceo: "yo creo que lo que les pasa a esas señoras es algo relativo a lo sexual."

Charcot debió responderle: "seguro, pero no se le ocurra decirlo."

No sé, ahora que lo traigo a colación, si este breve pero sustancioso diálogo podría ser sostenido hoy ante ciertos panoramas, pero no es esa, por ahora, la cuestión.

Ya tenemos, si eso es así, trastocado el orden hasta entonces establecido y articulados dos discursos en el mismo pre-texto del psicoanálisis: el discurso de la neurosis en sus dos vertientes, la obsesión y la histeria.

Esas dos vertientes tuvieron su primer "trastoque", pues una recibió el nombre de dialecto de la otra.

Entrado el S.XXI, no están las cosas tan claras como para no fijar la atención en eso de las lenguas y los dialectos. Desde esa no-resolución todavía sigue derramándose sangre. Esos significantes no vienen a denotar lo mismo en un vienés (Freud) o francés (Lacan) que...en un catalán, corso, vasco, etc. De entrada, los primeros no van a poder evitar una jerarquización valorativa entre ambas expresiones lingüísticas. Hay alguna línea escrita por Lacan en ese sentido: hagan lo que hagan, pero avión será una palabra inexistente en una lengua vernácula, tendrán que buscar alguna para denominarlo y eso será un "extranjerismo". Es posible. Pero no deja de sufrir el mismo problema cualquier idioma, por muy actual que sea, por mucha Grandeur que ostente o por mucha globalización que trate de imponer. A veces, incluso, el idioma "moderno" toma prestados prefijos, sufijos, fragmentos, combinaciones, de otros "muertos".

Sujetos analizados y/o próximos al propio Lacan hablan de los corsos como si algo del saber, aunque sea del saber de su propio entorno, hubiera pasado por su lado sin hacer, ahí, ninguna mella. Dentro del Estado español aún se divide la identidad de ciertas autonomías por el obsoleto "occidental y oriental" por parte de quien debería estar más letrado en ello. Lo que, por otra parte, pone las cosas en su sitio: el psicoanálisis no garantiza nada, al menos en ese campo.

¿Por qué no preguntarnos por otra metaforización de esos dos discursos?

¿Realmente estamos ante una lengua y un dialecto?

Podemos, si aceptamos la saludable invitación a delirar, que, por otra parte, ha permitido que el psicoanálisis tenga historia, lo suficiente para divertirnos y no acabar de estar locos de remate, podemos, digo, seguir adelante.

¿Podemos, pues, en ese gozoso delirio, preguntarnos si, por el contrario, nos encontramos ante una lengua y una escritura, antes que ante una lengua y un dialecto?

¿Podemos plantear un paralelismo: Histeria = acto, por un lado, y Obsesión = reflexión, por el otro? Pero, claro, con todos los matices necesarios. Tomando esos dos ejemplos, acto y reflexión, en todas sus acepciones salvo en aquella que pudiera dibujar su diferencia, aquella que ya ni siquiera fuera ese borde en que ni se pudiera hablar de acto reflexivo ni de reflexión activa.

Si a todo este galimatías le añadimos un condimento que no es un condimento cualquiera, como es la Historia, podremos seguir jugando en el mismo terreno.

No hace mucho, hablaba de un País Valenciano del que no acababa de captar el marco desde donde contemplarlo (y que, desde luego, excede el pretendido marco barroco-italiano). No se puede decir, precisamente, que Valencia haya escrito mucho. Más bien no ha escrito casi nada. Pero no ha dejado de actuar. Si alguien pudiera leer las cosas que Valencia ha hecho, se sorprendería. Pero no podría hacerlo porque no "consta". Y hay un coro, a izquierda y derecha, dispuesto a pactar que sólo conste lo más superfluo, banal y efímero.

Es posible, pues, y en una conclusión precipitada, que falten obsesivos "como-Dios-manda" que ayuden a la hipótesis de que su lenguaje pase, no por el dialecto, sino por la escritura.

Pero ampliemos el marco, aunque no se acompañe de una mejor captación desde donde contemplarlo: Europa.

Sigamos el juego: atribuyamos a lo que podríamos pactar como "sur" a la histeria. Y, por el contrario, a la obsesión lo vislumbrado como "norte". No cabe duda de que el sur ha hecho cosas. No ha parado de hacerlas desde el origen de Europa, si tal origen tuviera existencia, como el objeto a, más allá del marco, perdón, del euro.

Sí, aceptémoslo, ha hecho cosas acompañadas de bastante carga de sacrificio. Pero esas cosas han pasado al papel, han sido escritas en el norte. Sin buscarse más complicaciones, hay quien dice que es un

problema climático. Que Descartes o Kant, o Marx, son impensables en el sur. Que hace falta frío, una mesa camilla con unas brasas para soportarlo y ciertas dosis puritanas, para esa infinitud en lo escrito. La cuestión es que la inspiración parece venir del sur, incluso cuando viene de una Comuna parisina que se "suriza" en su pre-romanticismo. .

Aducir, desde un lamentable feminismo, que el acceso a la escritura por parte de la mujer era tan restringido como el del trabajo, es mirar el dedo cuando éste señala el cielo. Pues no cabe ninguna duda de que en los actos, sean cuales fueran estos, mujeres las hubo en todos ellos, fuera cual fuera el contexto histórico. (A veces para desgracia de los hombres, colocados en verdaderos aprietos por ello).

Sí claro, está Alexandra Kollontai, Rosa Luxemburgo, Vera Schmidt, y un larguísimo etcétera, pero creo que, en lo fundamental del juego, podemos estar entendiéndonos.

Es, pues, aún sin salirse del juego, algo a mirar desde otra perspectiva. Al menos, tratándose desde el tiempo transcurrido en que Freud descifró aquella lengua aún por escuchar (histeria) e hizo lo que pudo con aquello que solventó como dialecto (obsesión). Ha pasado tiempo, bastante tiempo. Tanto que ya no estamos en ese desciframiento, sino que deberíamos estar en otro. Lo que no debe hacer olvidar que el psicoanálisis no debe cesar en indagarlo, por superado que se pretenda.

Lengua-Escritura... sí, podría ser.

Si no nos queremos complicar tanto las cosas, podríamos empezar a hablar de dos lenguas. De dejar ya el vocablo dialecto por su equivocidad valorativa y porque los hablantes de cada uno ya no lo hacen de la misma manera que entonces.

No sea caso que, más lacanianos que Lacan, estemos olvidando sus palabras acerca de, por ejemplo, avión.

Eso en cuanto a la lengua.

Pero el desciframiento no acaba aquí. O, si quieren, no acaba aquí el trabajo. O, si quieren más aún: sería bien triste que la transferencia a ese trabajo fuera ya un cadáver y el trabajo fuera estar dándonos codazos en su entierro.

Dijimos trastocar el orden.

Está la "esperanza" del psicoanálisis que, de un modo más poético o menos, siempre se escribió como algo parecido a: mientras el discurso histérico ponga en cuestión el orden, el psicoanálisis tendrá alguna pista de la que hacerse cargo. No otra cosa es el legado de Freud. Legado, si quieren, originalmente burdo, pero legado al fin y al cabo.

Eso movió todo lo referente al psicoanálisis.

Y eso movió todo lo por-venir en él.

Además, desde sus mismos comienzos: Freud teorizó gracias a los fracasos, desórdenes en sus propias conclusiones, lo que viene a descubrirnos un nuevo tipo de obsesivo -¿dialecto del dialecto? -: el que no se conforma. Punto de vista: trabajar los fracasos. De no perderse esa fundamental perspectiva, orientaría muchísimo más que cientos de debates sobre, por poner un ejemplo, qué es el pase y/o qué es un analista.

Claro, cargar en la cuenta de la histeria tamaña responsabilidad, poner en cuestión el orden, también puede producir los efectos contrarios. Sobre todo cuando ha aprendido tanto del psicoanálisis. ¡Y, además, no es poco lista la histeria como para que le carguen la responsabilidad de algo, incluso sobre las consecuencias de sus actos! Si hoy hasta del lapsus dice que fue culpa del ordenador!

Puede pasar, como ya pasó con la cuestión entre lengua y dialecto, que se sobrevalore o se pierda crítica cada vez que el discurso histérico irrumpa en escena.

Y, vaya que sí, a veces sólo hace eso -por otra parte, bastante antiguo, épica aparte-: irrumpir.

Y...¿qué más?

USA, siempre pendiente de vender lo que sea, corre a ponerse en la cabeza. Así, sus mensajes, inevitablemente vía televisión, apuntan hacia ahí. Personajes protagonistas de series (y de películas) que llevan hasta la parodia lo que podría, en otro horizonte, resultar simpático consiguen trasladarnos a una realidad que por serlo, aún desde el estandarte de lo que quiere evocar, no deja de ser insoportable: es decir, con perdón, una histérica en plena faena. Una histérica trabajando. Pero no trabajando cualquier cosa, sino en una parcela de su propia histeria. Sin ir más lejos: una Aly McBeal (o como se quiera escribir el nombre de este insoportable personaje) que, esto es lo grave, despierta identificaciones en lugares históricos que deberían estar más sobre aviso o, digamos, menos inocentes.

Una histérica, fíjense donde voy a subrayar, trabajando pero, además, en los albores del S. XXI, con lo que conlleva todo eso que ya saben ustedes acerca del acceso de la mujer al trabajo considerado patrimonio exclusivo de los hombres. Por parodiar: donde hubo Helenas de Troya, Antígonas, advienen Ejecutivas de sonriente frialdad. La delicia que de una manera subliminal viene implícita tras ese laboratorio prefabricado de los guionistas USA: mujeres que abandonaron la cocina para...no saber nada acerca de los electrodomésticos...ni de cocinar. Muy coherente, ya se sabe: mientras haya un técnico, la mujer sólo tiene que apelar a la pregunta (cosa que jamás hará el hombre) pero de lo que se trataba era de ser técnicas también, ¿o no era ese el enunciado de más de una corriente feminista?

Se está hablando (no se para de hablar) del desdibujamiento de la función paterna. Pero, ¿no va parejo a la recuperación de lo peor de la queja metonímica en las figuras hoy de moda? ¿No está a la orden del día ese no querer saber de lo que ya se ha ido sabiendo a lo largo de sus actos?

¿Cabe esperar algo de ese nuevo discurso viejo que va instalándose donde estaba el joven discurso histérico?

¿Qué clínica encuentran los colegas ante esta realidad?

¿Dónde, por decirlo de otro modo, avanza el psicoanálisis sin la escucha de la histeria actual? ¿Puede avanzar por otro lado? No parece así, cuando hay intentos loables, como testimonios de pase, sin ir más lejos, que no acaban de tirar suficientemente del carro teórico.

¿No será que, lejos de avanzar y espolear el psicoanálisis, ese tipo de discurso provoca un retroceso pues parece ser que viene acompañado de una mayor dificultad en el paso hacia la subjetivización?

¿No añade más dificultades a la metáfora ya de por sí difícil en ese sólo terreno?

Veamos: el desorden actual, ¿es fruto claro, como otras veces, de los decires y actos históricos actuales?

Desde luego, muchas cosas se parecen rabiosamente a otras anteriores (hasta en la historia del psicoanálisis). (Hasta en la vuelta a la identificación obsesiva -y/o salvaciones de padres-), (hasta en las florituras de los nombres: El Mal, Daños Colaterales, Asesinatos Selectivos, etc.).

Uno toma, como diría Engels, un burgués cualquiera, un país cualquiera, un acontecimiento cualquiera y le aplica ciertas reglas del S. XIX y puede salir bien parado, sobre todo cuando el nivel del saber científico sigue su escalada...hacia abajo, incluso hacia la desmemoria, en lo referente a su parcelación, aparente especialización y, por supuesto, descontextualización de cada objeto -cosa, por otra parte, que sorprende: a ese saber, a pertenecer de algún modo a él, parece aspirar más de una ponencia acerca del lugar del psicoanálisis en la, pongamos por ejemplo, Universidad (¿para qué?, se pregunta uno, ¿para hacer imposible que un Freud actual -digo, por lo menos, alguien algo honesto- escriba un nuevo "Análisis profano" sin ser anatémizado o condenado al ostracismo? ¿Para intentar sacar tajada de los posibles cursos y seminarios futuriblemente subvencionados?)-.).

Pero uno no es cualquier cosa. Al menos a juzgar por la sangre (simbólica, si quieren) derramada en los últimos años institucionales.

Uno, dado tal sacrificio (aquí sí, si quieren: barroco; y de italiano, nada: aquí, todas las naciones en juego), debería aspirar a no conformarse con la explicación, por otra parte satisfactoria, que ya fue dada hace casi doscientos años, al menos si elegimos ser lacanianos: pues el saber ha pasado antes por la amargura. ¿Y qué amargura sería esa que se conforma con aplicar antiguas teorías al uno a uno? Tampoco olvidarse cínicamente de ese cúmulo argumentándolo con un determinismo que nunca existió en las metáforas lacanianas: "La mujer no existe", "no hay relación sexual", etc. Ahí, uno, al menos, deberá aspirar a ser radical. Es decir: ir a la raíz de las cosas.

El psicoanálisis, ante hechos tozudos que no quisiera enumerar por el temor a excluir alguno en el ejercicio de la memoria, pero vaya algún ejemplo reciente: Argentina, Palestina, Francia de Pétain, perdón, de Le Pen (en fin...ya saben), debería decir alguna cosita. De hecho, lo hemos leído, ya ha ido diciendo alguna cosita -curiosamente, en lugares "vetados a la política"-, como por ejemplo: recomendar el voto a Chirac.

Pero no es eso.

Al menos, no todo es eso.

Debería decir alguna cosita más.

Sin miedo.

Sin miedo a errar.

Pero decir.

Albert Garcia. Ciutat de Valencia, julio 2002

El porvenir de las ilusiones "modernas"

Michel Sauval

En un periodo más o menos breve de tiempo fui convocado a hablar sobre temas que, de un modo u otro, remitían a los desafíos del psicoanálisis frente a la actualidad.

El lunes 6 de mayo de 2002 me tocó intervenir en la mesa de cierre de las Jornadas "*La importancia de la enseñanza del psicoanálisis en la Universidad*", organizadas por el Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República Oriental del Uruguay, en Montevideo Uruguay.

El martes 21 de mayo de 2002 fue en el Ciclo de conferencias "*El psicoanálisis hoy*" organizado por el Hospital Torcuato de Alvear, donde tanto la temática como el contexto de la situación argentina marcaban fuertemente la cuestión de la actualidad.

Y el sábado 6 de julio de 2002 me tocó intervenir en la mesa de cierre del [*III Encuentro de Cultura y Psicoanálisis: "Globalización y fin de la historia. Aperturas Psicoanalíticas"*](#), organizado por la Sociedad de Psicoanálisis de Chile (ICHPA), en Santiago de Chile.

Las tres ocasiones tuvieron sus diferencias entre sí. Pero también tuvieron de común, tanto por sus temáticas como por sus contextos de realización, esta marcada preocupación por las relaciones del psicoanálisis con la actualidad política que mencionaba al principio.

Estas tres instancias, y los diálogos diferentes que cada una me brindó, me sirvieron como recorrido para repensar y abordar, desde distintos ángulos (o en polémica con diferentes interlocutores), las relaciones entre el psicoanálisis y algunas formas de lo que suele llamarse el agujero en lo social.

Podría haber redactado un cuarto trabajo que resumiera o sintetizara lo expuesto en cada una de estas conferencias. Sin embargo, me ha parecido que la diferencia de los interlocutores en juego así como la diferencia de los matices o ángulos tomados en cuenta en cada caso, amén de mis propios cambios de posición de una instancia a otra, justifican presentar cada intervención completa, a pesar de las parciales repeticiones que pudieran encontrarse en ellas.

Tenemos entonces:

en Montevideo (el 6 de mayo 2002): "[Un psicoanálisis político polentudo](#)"

en Buenos Aires (el 21 de mayo 2002): [El corralito psicoanalítico](#)

en Santiago de Chile (el 6 de julio 2002): "[El porvenir de las ilusiones "modernas"](#)"

"Un psicoanálisis político polentudo"

Reconstrucción de la intervención en la mesa de cierre de las Jornadas "La importancia de la enseñanza del psicoanálisis en la Universidad", organizadas por el Dpto. de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República Oriental del Uruguay, realizadas en Montevideo, Uruguay, del 4 al 6 de mayo de 2002

Introducción

Quiero comenzar agradeciendo la invitación que me han hecho para estar aquí a Víctor Giorgi (Decano de la Facultad de Psicología) y Doris Hajer (Directora del Dpto. de Psicoanálisis), con quienes comparto, esta

mesa de cierre. También quiero agradecer a Martín Wolf, así como a todos los docentes y estudiantes de este departamento de psicoanálisis, con los que compartí el trabajo de estos días, por la amabilidad y cariño con que me han tratado, y por el ambiente abierto y tranquilo que comparten en esta Facultad.

En ocasión de la mesa de apertura de estas jornadas, me permití hacer algunas preguntas. Creo que corresponde que incluya en mi intervención de ahora, alguna respuesta, aunque sea parcial, a las mismas.

Me llamó la atención, en esa mesa de apertura, que desde las diferentes intervenciones, de un modo u otro se subrayara un carácter revolucionario, o al menos subversivo, del psicoanálisis, para la sociedad y para la cultura, fundamentando esto, principalmente, en la persecución de que fue objeto durante los años de la dictadura, y que conllevaran el cierre de esta Facultad. Pregunté entonces qué es lo que haría que el psicoanálisis fuese menos revolucionario o subversivo, o al menos no pareciera provocar semejantes reacciones en época de democracia que en época de dictadura.

Surgió un debate muy interesante que culminó con una intervención que, por la carcajada de aprobación que generó, entiendo que supo resumir, de un modo sencillo y humorístico, los dilemas de la discusión. Esa intervención planteó la necesidad de "*un psicoanálisis político polentudo*"

De hecho, la relación entre psicoanálisis y política estuvo presente a lo largo de gran parte de los trabajos y discusiones que hubieron en estas jornadas, y también en los extensos y distendidos diálogos que hemos tenido entre actividad y actividad.

Desde esta mezcla de circunstancias que es mi vida, donde coexisten, entre otras cosas, la práctica del psicoanálisis y el activismo político, no puedo dejar de sentir una gran simpatía por la búsqueda de este tipo articulaciones, que me remontan a las lecturas de Wilhelm Reich, a títulos como "*Psicoanálisis y materialismo dialéctico*", "*La lucha sexual de los jóvenes*", "*Psicología de masas del fascismo*", etc., o, en abordajes de algunas generaciones posteriores, como el clásico "*Psicología, Ideología y Ciencia*" que coordinara Néstor Braunstein, con la participación, entre otros, de Marcelo Pasternac 1.

No podría decir que no existen espacios o lugares en Buenos Aires donde las articulaciones entre el psicoanálisis y la política se planteen desde una perspectiva de izquierda, pero está claro que no es ese el común denominador de los ambientes psicoanalíticos porteños. En ese sentido, el ambiente que he respirado en esta Facultad durante estos días, ha hecho eco de la agitación política que se respira en Argentina, reactualizando en mí viejos interrogantes.

Estoy lejos de tener alguna respuesta para estas preguntas.

Pero si estos interrogantes han quedado relegados hasta ahora también ha sido porque no he encontrado mejores respuestas, ni en quienes (al menos en Buenos Aires) se orientan por las mezclas de freudismo y sociología política de izquierda, ni tampoco, en quienes desde el lacanismo, hacen de matemas como la estructura de discursos, una herramienta que permitiría explicar y/o interpretar cualquier realidad social.

Para intentar pensar el problema, oficiaré un poco de abogado del diablo, y si me permiten abusar un poco de vuestra generosidad, y en particular, si la autora del pedido de "*un psicoanálisis político polentudo*" me autoriza, tomaré esta frase para aplicarle un análisis que denominaré, no sé si correcta o incorrectamente, cortazariano.

No soy un especialista de Cortázar, y no sé si hay alguna forma de análisis que se le pudiera asignar como propia o característica, pero sí recuerdo que en Rayuela había un diálogo entre una pareja en crisis, donde uno de los partenaires le dice al otro "*te quiero mucho*", y el otro le responde "*cuanto le quita ese mucho al te quiero*".

Bien, mi propuesta de lectura es que en la expresión "*un psicoanálisis político polentudo*", cada término quizás quite mas que lo que agrega a lo que le antecede, y que recorriendo la frase al revés, quitando uno a uno cada término, quizás encontremos algunas cosas interesantes que cada agregado ha ocultado.

Tendríamos entonces, de derecha a izquierda, 3 pasos para dar:

Paso 1

Comencemos entonces por ver qué le quita "*polentudo*" 2 a "*un psicoanálisis político*", o qué cosas quedan ocultas por el agregado de "*polentudo*".

En forma lógica, se deduce que si hace falta que el psicoanálisis político sea polentudo es porque en tanto psicoanálisis político, solamente, sería insuficiente. Y lo primero que cabe recordar, en ese sentido, es que la necesidad de ese refuerzo de polenta surgió como conclusión del debate sobre las razones por las que, aparentemente, el psicoanálisis se revelaría menos revolucionario (menos enérgico) bajo la democracia que bajo la dictadura. Es decir, el plus de polenta sería la vía para volver al psicoanálisis tan revolucionario en la democracia como lo era bajo la dictadura, para devolverle al psicoanálisis un filo subversivo que, no sabemos por qué, en democracia se habría mellado.

Podemos discutir mucho sobre cuales serían las vías para esta energización del psicoanálisis bajo la democracia, pero lo que no se nos debería escapar es que este razonamiento deja intacta la idea de que, al menos bajo la dictadura, el psicoanálisis sería revolucionario, y que es desde la asunción de esta premisa que quedan definidas las subsiguientes problemáticas.

o bien que la democracia ha conllevado un adormecimiento o ablandamiento del psicoanálisis, del cual sería tiempo que se sacuda, en aras de retomar las sendas de la subversión y la revolución

o bien que la democracia y el psicoanálisis son consustanciales, lo que explicaría que el psicoanálisis sea revolucionario bajo la dictadura pero no bajo la democracia (lo que es equivalente a decir que la democracia es la solución revolucionaria que reclamaba el carácter revolucionario del psicoanálisis bajo la dictadura)

Les propongo considerar la posibilidad de que haya una falacia en la idea de que el psicoanálisis sea revolucionario en tiempos de la dictadura.

Es un hecho que los psicoanalistas fueron perseguidos. Pero de la persecución política a los psicoanalistas no creo que se pueda deducir un carácter subversivo del psicoanálisis, de la misma manera que no podríamos deducir un carácter subversivo de la medicina porque muchos médicos hayan sido perseguidos bajo la dictadura, o un carácter subversivo del arte porque hayan sido perseguidos muchos artistas.

Hay un viejo vicio entre los psicoanalistas ante cual deberíamos estar atentos y prevenidos, sobre todo en este caso, en que se superpone y coincide con una clásica confusión política entre formas y contenidos.

En lo que al vicio psicoanalítico se trata, me refiero a la idea de que seríamos psicoanalistas tanto cuando atendemos pacientes como cuando caminamos por la calle o hacemos cualquier otra cosa en nuestras vidas. De hecho, hay psicoanalistas que dicen, mitad en broma, mitad en serio, que "viven" psicoanalíticamente (pienso por ejemplo en Emilio Rodríguez). De todos modos, sea que lo pensemos como un vicio, sea que lo pensemos como una posición personal, esta identificación entre los psicoanalistas y el psicoanálisis es la que abona la conclusión de que si muchos psicoanalistas son perseguidos por la dictadura, entonces es el psicoanálisis mismo el que sería subversivo.

Esta conclusión absurda se ve reforzada por el remanido prejuicio de identificar a la dictadura por su forma política antes que por sus intereses de clase, es decir, pensar la dictadura acotada a la represión de expresiones del pensamiento o al cercenamiento de libertades civiles, lo que, en general, nos lleva a perder de vista la función principal y los objetivos principales de cualquier dictadura, tenga la forma de una represión bruta e inculta, o tenga la forma refinada del infinito reciclaje democrático.

Es posible que no se lo recuerde con la frecuencia necesaria, pero dictadura militar y democracia burguesa no son mas que formas políticas diferentes que se turnan para sostener lo fundamental: el modo de

producción capitalista. Es decir, son diferentes formas de la dictadura del capital. Tanto la dictadura como la democracia son dictaduras de clase. Y es desde ahí que deben medirse sus consecuencias.

Si alguno piensa que exagero, no tengo más que remitirme al film "25 watt" que vimos, analizamos y discutimos en estas jornadas, para testimoniar del presente y futuro que la "democracia" le ofrece a estos jóvenes sin trabajo y condenados a ese círculo aniquilante que muestra la película, cuando no a la delincuencia, las drogas y la violencia sin sentido. Si me permiten una ironía que nos permita reciclar un momento gracioso de estas jornadas, diría que la única ventaja que puede ofrecerles la "democracia" a estos jóvenes es la casi seguridad de que nunca contraerán Alzheimer si, como decían en esa mesa sobre psicoanálisis y ciencias neurológicas, dicha enfermedad solo se contrae a partir de los 35 años, ya que es de suponer que estos chicos se morirán antes.

Esto para no hablar de la confiscación directa y desvergonzada a los ahorristas, o la confiscación de los ingresos de la población por vía de la devaluación y los tarifazos. En suma, todos hemos visto cómo, bajo la "democracia", en estos últimos 20 años, se ha desarrollado un grado de expropiación y explotación que ni las peores dictaduras hubieran imaginado lograr.

En consecuencia, a lo que le falta polenta no es a un psicoanálisis político sino a otras respuestas, específicamente políticas, y que, al parecer, se revelan insuficientes. El psicoanálisis, aún el político, si existiera (todavía no hemos avanzado en la separación de esas dos palabras), no tiene por qué cargar sobre sí una demanda insatisfecha de revolución social.

La demanda insatisfecha de revolución social es el resultado de posiciones políticas que insisten en ubicar el centro del problema en quejas distributivas y en sostener la tesis de que sería posible alguna forma de capitalismo que permitiese la justicia social. La queja distributiva es el discurso de "izquierda" con el que especulan todos los políticos (sean de derecha o de izquierda) para llegar al poder en democracia. Y una vez ahí no hacen más que condenar a la gente a las consecuencias del derrumbe capitalista: miseria, confiscación, desocupación y hambre.

Creo que es esa falta de respuestas a las consecuencias de la crisis capitalista la que genera una demanda insatisfecha de revolución social. Pero más valdría que, para dar respuesta a esas cosas, pensemos en una clase social que pueda erigirse como sujeto de ese proceso (para el caso, la clase obrera) antes que en psicoanalistas u otro tipo de profesionales de clase media 3.

Paso 2

Ya hemos liberado al psicoanálisis, incluso al eventual psicoanálisis político, de las demandas insatisfechas de revolución social, que no le incumben, y que solo podrían conducirlo a empantanamientos insalvables. Veamos entonces qué resultaría de quitarle lo "*político*" a "*un psicoanálisis*".

¿En qué lo político habría de mellar al psicoanálisis?

Reencontraremos aquí, en otro nivel, la misma pregunta de por qué el psicoanálisis no sería tan subversivo para la democracia como para la dictadura. Corresponde abordar aquí la segunda de las consecuencias previamente señaladas de la premisa del carácter revolucionario del psicoanálisis bajo la dictadura: en este caso, la hipótesis de una consubstancialidad del psicoanálisis con la democracia.

En un reportaje publicado en el diario Clarín, el pasado 21 de abril, René Kaës, ante la insistencia de la periodista por saber qué "podían hacer" los trabajadores para defenderse de las consecuencias patológicas de las nuevas formas de trabajo, respondía:

*"No hace falta psicopatologizar estas problemáticas. El tratamiento psíquico no debe desviar la movilización de los obreros de la toma de conciencia de los problemas sociales y políticos (...) No podemos tratar psíquicamente problemas políticos y sociales. Creo que cambia el nivel de análisis (...) **Me pregunto si el desarrollo de la cultura psicoanalítica en Argentina no ha sido un factor de disminución en la elaboración de propuestas políticas y sociales, de poner el acento en otra parte, de desviar la fuerza a esos campos**"* (subrayado mío).

Lo que René Kaës denuncia, con esta pregunta, es el uso del psicoanálisis como recurso político, y en tanto tal, como recurso distraccionista en la medida en que se pretenda dar respuestas desde el psicoanálisis a problemas que son de otro nivel y que deben ser respondidos en ese otro nivel.

De hecho, la capacidad aparentemente infinita que tiene esta democrática dictadura de la burguesía de reciclar cualquier forma de protesta o de acción social, en gran parte se apoya en una constante confusión de los niveles de análisis, en un persistente juego de interpretaciones donde, según la moda del posmodernismo, lo real no se encuentra en ninguna parte, todo es cuestión de deconstrucción y deriva significativa.

En ese marco, el psicoanálisis es convocado como una buena técnica de posmodernismo aplicado, transformando su punto de fuerza, es decir, la capacidad operatoria de la función del "no saber", en una consigna ideológica tendiente a mantenernos en una absoluta ignorancia respecto de los determinismos sociales.

En suma, y hasta nuevo aviso, parece que el agregado de lo político solo serviría para condenar al psicoanálisis a formar parte de la estafa política del intelectualismo pequeño burgués y procapitalista, diluyéndolo en el mar de los discursos posmodernos y culturalistas.

Lo que queda perdido, en ese caso, es "un psicoanálisis".

Paso 3

Para terminar, entonces, veamos que resulta de separar "psicoanálisis" de "un".

Encontramos aquí acumulados los efectos de los vaciamientos que produjeron todos los agregados anteriores. Esa acumulación consiste en la transformación del uno del particular en el uno universal.

Si decimos "un psicoanálisis x", cualquier cosa que sea esa x hace del "un" un universal, es decir, un psicoanálisis generalizado por el adjetivo que lo califica.

Pero si hay algo que podría caracterizar al psicoanálisis – al menos esa es mi experiencia – es que no hay "un" psicoanálisis universal, sino muchos psicoanálisis, tantos psicoanálisis como análisis han habido.

Es decir, cada análisis es el análisis de mengano con sultano. Esa dimensión particular del encuentro de un analizante con su analista, es ineliminable. Y no hay garantía, a priori, de que de un encuentro vaya a resultar un análisis (es decir, no existen las garantías analíticas, sean de didactas o de pase)

Según Freud, no hay dos análisis que sean iguales, puesto que cada caso debe ser el primero.

El sentido de lo que puede ser "un" caso para Freud lo da el ejemplo del primer congreso internacional de psicoanalistas, que se reunió en Salzburgo (2 años antes de que se formara oficialmente la IPA). En esa ocasión, cuando todo el mundo hubiera esperado una exposición pormenorizada de la nueva teoría que era el psicoanálisis, ¿qué hace Freud? Expone un caso, el caso del hombre de las ratas, durante 8 horas.

¿Y porque no hay dos análisis que sean iguales?

Porque lo que importa en un análisis es lo estrictamente particular.

Los síntomas de diferentes personas pueden ser parecidos, pero lo mismo que ocurre hasta para las cuestiones culturales más generalizadas, no hay dos machistas que sean machistas de la misma manera, como no hay dos anoréxicas que sean anoréxicas de la misma manera o por las mismas razones.

En realidad, esto es algo que incluso forma parte de la historia de la medicina. Recuerdo un reportaje que le hicimos el año pasado a Juan Carlos Stagnaro (el director de la revista Vertex), para la revista *Relatos de la Clínica*, donde nos contaba que para la medicina antropológica (por ejemplo un Von Weizsaecker),

"la" tuberculosis, por ejemplo, no existe. Lo que sí existe es la tuberculosis de "Juan Pérez". Los clínicos decían "no hay enfermedad, hay enfermos"?. Lo que hace la medicina es agrupar regularidades de formas de disfuncionamiento del organismo humano, y esos agrupamientos permiten ubicar al sujeto consultante dentro de una "categoría". Pero eso no constituye la enfermedad. Para poder hablar de la enfermedad de fulano de tal, para esta medicina antropológica, hay que ubicar ese acontecimiento en la biografía del sujeto. Por eso, fumar podrá ser "perjudicial para la salud", pero siempre habrá gente longeva que fume como un esfuerzo para demostrar que la relación de causa directa no existe.

Bueno, salvando las distancias, para el psicoanálisis, podríamos plantear algo parecido.

Podríamos decir que todo síntoma es resultado del trauma del malentendido que implica el lenguaje. Pero cada cual tiene su trauma particular. No hay dos traumas iguales, aunque, en tanto participes del mismo lenguaje, la gramática solo habilite un número relativamente acotado de síntomas que podrán ser tan "comunes" o "compartidos" como puede ser común o compartido el uso de las palabras de un idioma entre varias personas.

Ese es el punto a partir del cual se puede, también, delimitar el borde entre psicoanálisis y psicoterapia.

La psicoterapia, como lo ha señalado más de uno, funciona principalmente como una donación de sentido o, al menos, como una resignificación. Su límite, entonces, es el que supone el hecho de compartir esa significación.

El psicoanálisis, en cambio, implica ordenar esas resignificaciones parciales en un proceso de vaciamiento de la significación, de modo que el sujeto pueda acercarse o percibir algo de esa particularidad de su relación a la significación, punto absolutamente incompañable, inconmensurable, mas allá de toda intersignificación o intersubjetividad. Solo a partir de ese punto un analizante podrá "curarse" realmente de su analista, porque solo desde ahí podrá concluir en la inutilidad radical del mismo, podrá captar el engaño estructural que implica la transferencia.

El psicoanálisis y la universidad

Esto me lleva entonces a concluir sobre el tema que fue, al menos formalmente, el convocante de estas jornadas: la enseñanza del psicoanálisis en la universidad.

Me remitiré a lo que dice Freud al comienzo de su texto "*¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad?*":

"Es indudable que la incorporación del psicoanálisis a la enseñanza universitaria significaría una satisfacción moral para todo psicoanalista, pero no es menos evidente que este puede, por su parte, prescindir de la universidad sin menoscabo alguno para su formación" (Obras Completas, Editorial Amorrortu, Tomo XVII, página 169)

Mas abajo, en esa misma página, Freud reseñará los motivos que hacen a "*la importancia del psicoanálisis para la formación médica y universitaria*".

Lo primero que quisiera subrayar es que no se trata de la importancia de la enseñanza universitaria *para* el psicoanálisis sino de la importancia del psicoanálisis *para* la formación universitaria.

El tema, obviamente, se presta a muchas bastardizaciones. Nunca faltan aquellos que, a partir del primer párrafo, pasan a despreciar olímpicamente a la Universidad (una situación muy típica desde las instituciones psicoanalíticas), como tampoco faltan aquellos que, a partir de la subsiguiente serie de motivos que hacen a "*la importancia del psicoanálisis para la formación universitaria*", intentan hacer de la Universidad el ámbito privilegiado del desarrollo del psicoanálisis (una situación muy típica en muchos países de América). Es mas que probable que cada vez que la cosa se vuelva demasiado apasionada para un lado o para el otro, sea por la incidencia de otros intereses en juego, los cuales pueden ir desde algún tipo de identificación personal hasta el peso de los negocios y la forma en como gana su dinero cada cual y cada grupo.

Por mi parte, creo que el primer párrafo del texto de Freud es absolutamente consistente con la dimensión particular que señalaba para cada psicoanálisis, y la función esencial del propio análisis en la formación de cualquier analista. El resto de la formación, mas ligada al estudio de los textos, puede hacerse en muchos lados: Universidad, instituciones psicoanalíticas, grupos de estudio, etc. Esto significa que es tan relativa y, hasta cierto punto, secundaria, la importancia tanto la Universidad como la Institución Psicoanalítica misma o cualquier otra instancia. Solo está claro que para cada cual será necesaria alguna instancia que le permita el estudio de los textos y la bibliografía. Pero no veo porqué solo podría serlo la Institución Psicoanalítica, de la misma manera que no veo porque solo podría serlo la Universidad.

En ese sentido, creo que habría que leer la idea de "*la importancia del psicoanálisis para*" en el sentido de la extensión del psicoanálisis.

El psicoanálisis solo existe en cada análisis en particular. Pero para que haya analizantes y analistas, es necesario que el psicoanálisis se instale en la cultura, en la sociedad. Es necesario que los psicoanalistas, es decir, aquellos que se reclaman del psicoanálisis, sean soportes de una transferencia social, cultural, favorable hacia el psicoanálisis.

Por lo tanto, me parece importante que el psicoanálisis se enseñe en la Universidad, de la misma manera que me parece importante que se difunda de diferentes maneras 4.

Pero no creo que eso sea necesario porque el psicoanálisis sea revolucionario, o porque el psicoanálisis tenga alguna función social importante que cumplir. Creo que, como dice Freud, "*la incorporación del psicoanálisis a la enseñanza universitaria*" significa, no sé si exactamente "*una satisfacción moral*", porque personalmente no tengo ninguna cuestión pendiente con la Universidad, pero sí una "*satisfacción*", a secas. Porque?

Porque implica una instancia mas de difusión del psicoanálisis.

No será un "gran" motivo. No será un motivo "histórico" ni "necesario ". Es un motivo simple.

Pero para mí es suficiente, y por pequeño que sea, amerita los esfuerzos que, desde diferentes lugares, se han volcado para su logro. A todos los que lo hacen posible, gracias.

Notas

1 Ver al respecto, un artículo retrospectivo de Marcelo Pasternac, "*Freud y Lacan*" de Althusser un cuarto de siglo después, publicado en el [número 9](#) de Acheronta

2 "polentudo" viene de "polenta", que en Argentina y Uruguay es una sémola de maíz, sinónimo de energía en la alimentación de la gente pobre.

3 En todo caso, esa es la enseñanza que deberíamos extraer de lo que fue la experiencia del Frepaso y el gobierno de De la Rúa, en la Argentina. Experiencia que, a pesar de su fracaso, hoy intentan repetir, con nombres diferentes pero con una estrategia similar, tanto en Argentina como en otros países de Latinoamérica.

4 No por casualidad dirijo el más importante portal en Internet dedicado al psicoanálisis

El corralito psicoanalítico

Reconstrucción de la conferencia dictada el 21 de mayo, como parte del ciclo de conferencias "[El psicoanálisis hoy](#)", organizadas por el Servicio de Consultorios Externos del Hospital de Emergencias Psiquiátricas Torcuato de Alvear

1 - Introducción

El "corralito" es el nombre que se le ha dado a la mayor estafa que se haya realizado en la historia de este país, una maniobra por la cual se pretende pagar una parte importante de la deuda externa con los ahorros de la gente. El corralito es el nombre de una expropiación, pero también de la quiebra falsamente confesada de todo un sistema de relaciones sociales y económicas.

Evidentemente, esto le da otro sentido a la palabra, porque, en realidad, aunque el término se utilice para señalar una hipotética restricción al movimiento del dinero, lo que ocurre realmente es que ese dinero ha sido robado, y lo que la palabra corralito señala es un agujero que se revela de dimensiones catastróficas.

Como los psicoanalistas no son extraterrestres (aunque seguramente a más de uno le gustaría serlo), ellos también están confrontados a este agujero. Pero, a diferencia de los ingenieros, músicos, u otras profesiones, donde nunca nadie pensaría en apelar al cálculo diferencial o a las escalas dodecafónicas para reflexionar sobre el problema, los psicoanalistas, en cambio, jamás podrían hablar de ese asunto (como de cualquier otro) sin hacer alguna referencia o uso de conceptos de la teoría psicoanalítica, mecanismo por el cual suele ocurrir que los problemas que son propios de los psicoanalistas pasan a serlo también del psicoanálisis.

En otros términos, esta situación ha vuelto a animar y agitar, con los condicionantes de la actualidad, el viejo problema de la relación del psicoanálisis, o de los psicoanalistas, con lo político y/o lo social.

El objetivo de mi intervención, hoy, es analizar algunos ejemplos de situaciones o respuestas de este tipo. Siguiendo el dicho popular de que de muestra basta un botón, creo que de esos pocos ejemplos podremos extraer algunas reflexiones de orden más general, sobre lo que serían los desafíos o dificultades que enfrenta el psicoanálisis hoy.

Es una situación paradójica, porque esto implica intentar hablar de un modo general de una experiencia que es siempre diferente en cada caso, en cada análisis, una experiencia que debe tomarse vez por vez, y que a la hora de evaluar si ha funcionado o no, difícilmente pueda reducirse a alguna generalidad en relación a las posiciones que tenga cada analista o cada analizante respecto de los agujeros en lo social (salvo que supongamos y podamos articular alguna relación entre los agujeros en lo social y el agujero particular de cada caso).

En otras palabras, aunque las reflexiones que vayamos a desarrollar aquí no nos permiten deducir generalizaciones aplicables en forma directa a cada análisis en particular, creo que de algún modo pueden llegar a orientarnos respecto de la dimensión general de algunos problemas.

El dilema al que se ven confrontados los psicoanalistas es el que ya planteó Freud respecto de las "cosmovisiones", en *Inhibición, Síntoma y Angustia*: "*Dejémoslas [las cosmovisiones] para los filósofos, quienes, según su propia confesión, hallan irrealizable el viaje de la vida sin un Baedeker 2 así, que dé razón de todo*". Ese dilema resulta del hecho de que más allá de declaraciones y declamaciones, está muy metida en la cabeza de todos los psicoanalistas la idea de que desde el psicoanálisis podemos interpretar casi todo.

Según palabras de Etchegoyen (el presidente de la IPA que tuvimos los argentinos) en la famosa entrevista que le hicieron junto a Miller en la revista Vertex, el psicoanálisis es una teoría que ofrece "*una perspectiva integral del ser humano*" (opinión que, señalemos al pasar, Miller no consideró pertinente discutir, sea por cuestión de oportunidad, sea por la opinión en sí).

En suma, la situación es la siguiente: por un lado casi no hay psicoanalista que no **diga** que el psicoanálisis no es una cosmovisión, pero por el otro lado, casi no hay psicoanalista que no **piense** que el psicoanálisis es una teoría poderosa que permitiría abordar casi cualquier fenómeno humano. En otros términos, hay una distancia entre enunciados y enunciaciones (cosa que, por supuesto, el psicoanálisis también enseña)

Sabemos que es muy sencillo, diría casi "natural", seguir los pasos contrarios al consejo de Freud. Para ello basta hacer del psicoanálisis, un punto de referencia desde el cual abordar todo, y estaremos haciendo del psicoanálisis una cosmovisión, ya que, de últimas, una cosmovisión no es más que la pretensión de poder ordenar las cosas, todas, desde un solo punto.

De entre las diferentes modalidades por las que el psicoanálisis suele operar como una cosmovisión quisiera señalar dos vías: los usos de la "ética" y los usos del "no saber". Son dos latiguillos, dos referencias muy usadas por los psicoanalistas, en particular para ubicarse respecto de lo social.

Comencemos por el primero de ellos: la cuestión de la ética.

2 - Los usos de la ética

No voy a desarrollar ahora una discusión profunda acerca de la cuestión de la ética.

Simplemente voy a fijar una posición a partir de una frase de Lacan, y voy a desarrollar algunas consideraciones a partir de esa posición³

La frase en cuestión se encuentra justo antes del seminario sobre la ética, en la última sesión del Seminario 6 sobre *El Deseo y su Interpretación*. Ahí Lacan dice que "*el análisis no es una simple reconstitución del pasado, el análisis tampoco es una reducción a normas preformadas, el análisis no es una epos, **el análisis no es un ethos**. Si lo comparara con algo, es un relato que sería tal que el relato, él mismo sea el lugar del encuentro del que se trata en el relato*" (el subrayado es mío).

Ya analicé esta referencia, en un artículo que encontrarán en la revista *Relatos de la Clínica 4* (justamente a partir de este fragmento surgió el nombre de esa revista orientada a dar cuenta de la clínica).

Lo retomo ahora por dos cuestiones.

Por un lado porque es una referencia donde Lacan plantea claramente que "**el análisis no es una ética**".

Y por el otro, porque en ese mismo artículo, también hice unos comentarios sobre un libro, comentarios que bien podrían servirnos como primer ejemplo para el tema que nos ocupa hoy.

2.1 - De la ética del psicoanálisis a los fundamentos de la sociedad civil

Se trata de un libro cuyo título es "*Psicoanálisis de los derechos de las personas*", donde se presentan los resultados de la experiencia de trabajo, de un amplio grupo de psicoanalistas, en hospitales públicos e instituciones no gubernamentales.

Uno de los autores de ese libro resume, a mi entender, la pregunta de conjunto: "*¿Qué política para el psicoanálisis en las Instituciones?*".

Su respuesta no es quizás de las más afortunadas pero, quizás por eso mismo, puede ser muy ilustrativa de ciertos prejuicios u opiniones compartidas por el conjunto: "*La orientación de la pregunta hace necesario considerar el lazo social que se funda a partir de la práctica discursiva que hace a un dispositivo. El pase del discurso analítico es verificado por el acto y se soporta en una posición ética que se sostiene por la presencia y el deseo del analista*".

Lo que se deduce de este párrafo es que la política del psicoanálisis en las instituciones remitiría a la posibilidad de un pase, de un cambio de discurso, es decir, que se pueda pasar de un discurso a otro, y que a ese discurso al que se pasa sea el analítico.

Pero el problema, justamente, es cómo se presenta y se verifica la posibilidad de ese pase. Y es ahí donde se nos hace difícil entender la frase, porque el recurso retórico de invertir la secuencia de las determinaciones oculta que ahí donde se esperaría la explicación de algo no haya más que la reiteración

de una misma afirmación de principios (que por efecto mismo de la repetición se supone quedará asegurada)

Analicemos la frase, paso por paso, siguiendo el orden correcto de determinaciones

Primer paso: la sola presencia de un "analista" y su deseo ya alcanzan para sostener una posición ética. Dicho de otro modo, el "analista" es un a priori, y su deseo y su presencia fundan una posición ética.

Segundo paso: tener una "posición ética", nos asegura el "soporte" para el acto que, por supuesto, será "analítico".

Tercer paso: si tenemos el acto, eso "verifica" el pase del discurso analítico.

Cuarto paso: si tenemos verificado el pase del discurso analítico, tenemos funcionando su dispositivo como lazo social, aún dentro de las Instituciones.

Ultimo paso: si tenemos verificado el funcionamiento del dispositivo analítico tenemos confirmado el punto de partida, es decir, hemos confirmado que tenemos la presencia de un analista y su deseo.

Es el perro mordeándose la cola.

Pero lo importante es ver cómo el recurso a la "ética" permite recubrir al "analista" como a priori. Así como en los orígenes de la psiquiatría el médico constituye el campo de la locura a partir de la anticipación de una suposición de saber, aquí se pretende constituir un espacio "analítico" en las instituciones por la sola anticipación que el "analista" haría de su "presencia", su "deseo" y su "ética".

Por eso no nos sorprenderá que la presentación, en la contratapa del mismo libro, culmine en una afirmación como esta: "*nos reúne el interés por **la ética del psicoanálisis que hace emerger los derechos de las personas por el acontecimiento de un decir***" (el subrayado con línea es de los autores, el subrayado con negritas es mío).

Mas allá del recurso retórico a las asociaciones con Badiou (acontecimiento), y la pretensión de que el "un" del "un decir" remita a lo particular, lo que ahí se plantea es que **de la ética del psicoanálisis emergen los derechos de las personas**. Esto significa que **el psicoanálisis podría operar como fundamento de una sociedad civil** (lo que le otorga un sentido muy diferente al "un" del "*un decir*" que subrayan los propios autores porque ya no remitiría a lo particular de "un decir" sino a lo "bien fundado" que permite que haya "*un decir*").

Y, de hecho, creo que muchas "instituciones psicoanalíticas" responden a esta operatividad. Como denuncia Alan Sokal 5, no son pocas las vertientes del lacanismo que podrían pensarse como una religión laica.

En suma, la deducción es absolutamente lógica: si el psicoanálisis tiene una ética, de una manera u otra la misma será una fuente de inspiración y/o un punto de referencia (para quienes la sostengan) para ubicarse ante cualquier problema.

2.2 - Un psicoanálisis "derrideano"

Quisiera pasar ahora a una idea que plantea Jean Allouch en un libro muy interesante, que se titula "*Etificación del Psicoanálisis. Calamidad*" 6.

Este libro surge a raíz del escándalo que se armó en la presentación, en París, en 1997, del libro de Helena Besserman Viana, sobre el caso Lobo (un médico, analista en formación en una sociedad de la IPA de Río de Janeiro, que era miembro del ejército o de la policía, y participaba en sesiones de tortura de presos políticos).

Más allá del análisis en particular que desarrolla sobre ese caso, el planteo que hace Allouch que quiero retomar es el de que uno de los nombres de la etificación es la idea de un psicoanálisis derridiano.

Dicho planteo surge de poner en serie esa presentación del libro de Besserman Viana, en 1997, en París (presentación que fue organizada por René Major y que contó con la participación de Derrida), con otros dos encuentros previos (también organizados por René Major, y donde también, en cada caso, intervino Derrida).

El primero de ellos tuvo lugar en 1981, en Jerusalem, bajo el título de *Geopsicoanálisis*. Allí, Derrida intervino desde la siguiente perspectiva: *"la hipótesis en que me sitúo y en la que creo que ustedes se sitúan históricamente, la de una transformación radical en curso que debería, tarde o temprano, desembocar en la disolución de la IPA fundada por Freud y en su reemplazo por algo distinto, completamente distinto"*, es decir, promoviendo la creación de una nueva internacional de psicoanalistas que tuviese *"en vista un nuevo socio psicoanalítico"* 7.

El segundo encuentro tuvo lugar en 1988, en París, organizado por Major y por el Colegio Internacional de Filosofía (de Francia), bajo el título de *"Lacan con los filósofos"*. La operación política desarrollada por Major para ese encuentro se encuentra condensada en el título con que intentó presentar su trabajo *"Después de Lacan, ¿existe un psicoanálisis derrideano?"*. Como esta intervención constituía el cierre del Coloquio (junto a la intervención del propio Derrida, titulada "Por amor a Lacan") dio lugar a un duro cuestionamiento por parte de Badiou, quien se opuso a que *"en este lugar temporalmente concluyente intervengan el significante "Derrida" – único filósofo vivo, o "no clásico", en ser mencionado a todo lo largo del coloquio – y más aún la mención de un posible relevo de Lacan por Derrida hasta el corazón del psicoanálisis mismo, me parece que satura el significado de nuestros trabajos. Pasar por Platón, por Kant, por la filosofía analítica, por Heidegger: ahí están los 'con' cuyo estatus es totalmente diferente, lo sabe usted bien, de aquel del que usted ofrece la marca, sobre todo ya no a modo de un 'con', justamente, sino de un 'en lugar de'"* 8. (subrayado con negritas de Badiou, subrayado con línea mía)

En esta secuencia del 81', 88', 97' se dibuja el proyecto de un relevo, primero de la IPA, y luego de Lacan, por Derrida. Se comprende que un psicoanálisis derrideano implica, forzosamente, la inscripción del psicoanálisis dentro del campo de la Filosofía. Por eso no es de extrañar que, en la presentación del 97, ese proyecto venga a completarse con el relevo del método freudiano por el predominio de cuestiones "éticas" (si hay un tema caro a los filósofos, en la modernidad, ese es el campo de la ética), es decir, con ese tipo de cuestiones que Freud recomendaba que dejáramos a los filósofos.

A esa serie han seguido otros eventos que, obviamente no están referenciados en el libro, pero que quizás podrían incluirse en esa serie. Ese podría ser el caso del encuentro de julio del año 2000, de los Estados Generales del Psicoanálisis, donde también estuvo Derrida 9.

2.3 - Método freudiano vs. ética

En ese sentido, este libro de Allouch no deja de apoyarse en otro planteo suyo muy anterior que consiste en plantear que lo que inventa Freud, no es una teoría, sino un método.

En efecto, basta recorrer sus 5 historiales para ver que en ninguno de ellos Freud aplica teoría a un caso, sino que es un método (de la asociación libre y la interpretación) el que acoge al caso. Y la teoría, como ocurrió en la mayoría de esos casos, hubo de adaptarse al caso. Esa es la única manera, de que cada caso, pueda ser un caso. Porque si es teoría que se aplica al caso, la teoría, en tanto común denominador, anula los casos en tanto tales.

Recordemos que en la primera reunión internacional de psicoanalistas, en 1908, en Salzburgo, es decir, en la primera ocasión que se le ofrece a Freud para presentar el psicoanálisis ante un público internacional, allí donde más de uno hubiese esperado una presentación minuciosa de la teoría, lo que presenta Freud es un caso: el del Hombre de las Ratas. Y para ello habla 8 horas sin parar, 8 horas hablando de un caso.

Siguiendo con la idea de que de muestra basta un botón, los remito a una pequeña investigación que hice sobre las referencias a la anorexia en la obra de Freud (que fue publicado en el segundo número de la revista *Relatos de la Clínica*) 10. Esa pequeña investigación resultó muy interesante porque, como supongo

que todos habrán oído, la anorexia suele asociarse a ese conjunto de cosas a las que está de moda llamar "patologías actuales", es decir, una denominación que nos ubica claramente en el campo de los cuadros médicos o psiquiátricos. Ahora bien, lo más llamativo e inmediato de este pequeño recorrido por todas las citas de Freud que, según el índice temático de la edición de Amorrrortu, o la traducción de Ballesteros, remiten a la anorexia, es la diferencia entre las situaciones que refieren a un caso o un cuadro médico. Por ejemplo, si toman el caso del Hombre de los Lobos, de la media docena o más de referencias, hay una sola donde dice literalmente anorexia, y es la que corresponde a una referencia a la neurosis que se presenta en las "*niñas que se hallan en la época de la pubertad*", es decir, una referencia a un cuadro. Todas las demás citas corresponden a descripciones de síntomas del hombre de los lobos, y ahí Freud no dice anorexia sino "*perturbación en el comer*".

El punto interesante de esta pequeña investigación es que, además de verificar que lo que suele presentarse como nuevo, muchas veces ya fue visto y presentado hace mucho tiempo, esta diferencia entre caso y cuadro salta inmediatamente a la vista, y permite apreciar (o recordar, una vez más), cuanto tiende uno a alejarse del psicoanálisis cada vez que abordamos las cosas por el lado de los cuadros médicos o psiquiátricos. Leer a Freud implica, en cambio, seguir la descripción de un síntoma hasta poder encontrar la gramática con la cual ese síntoma se inscribe como un caso.

No veo, en cambio, cómo, desde la ética, podría sostenerse un caso.

Y no es el aforismo de la "ética del bien decir" el que me resuelve, al menos todavía, la contradicción que sigo encontrando entre ética y método.

2.4 - Psicoanálisis y posmodernismo

Luego de esta breve excursión por la cuestión del método freudiano, retornemos al problema político del "psicoanálisis derrideano". Yo quisiera extender la crítica de Allouch y señalar, detrás de esa relación entre los psicoanalistas y Derrida, y más allá de los movimientos institucionales que pudieran estar ligados más o menos directamente a la persona misma de Derrida (o Major), como una expresión más general de los intentos de inscripción del psicoanálisis en el campo de la ética o de los derechos humanos, la confusión que suele plantearse entre psicoanálisis y análisis deconstructivo.

Esta confusión es la que alimenta las proximidades que muchos intentan sostener entre psicoanálisis y postmodernismo (de hecho, casi todas las variantes de postmodernismo derivan del análisis deconstructivista de Derrida).

Voy a proponerles dos ejemplos para medir los efectos de "proximidad".

En primer término, el análisis que, del hombre de los lobos, nos proponen Abraham y Torok. Se trata de dos psicoanalistas de la IPA, muy fuertemente influenciados por Derrida (de hecho el libro lleva prólogo de Derrida). Este análisis nos muestra el extremo al que se puede llegar cuando no hay más límites para la deriva significativa que la fantasía propia de los autores, así como las consecuencias que resultan, en un análisis, de la ausencia de relación con lo real de la enunciación, con algo que haga límite, haga objeto, con la consecuencia que cualquier cosa vale cualquier cosa.

Los remito para eso a un artículo de Marcelo Pasternac, titulado "*Lacan, Derrida y verbario de Abraham y Torok*", publicado en el primer número de la revista *Relatos de la Clínica*, y que luego constituyó uno de los capítulos de su libro "Lacan con Derrida" 11.

En segundo término, y aplicando el criterio de "dime con quien andas y te diré quien eres", propondré como ejemplo para nuestro análisis un texto de un historiador posmoderno muy de moda en amplios círculos de psicoanalistas. Se trata de un artículo publicado en el número de abril de la revista *Agenda Imago*, donde el autor analiza la movilización de la gente a la plaza de Tribunales reclamando la destitución de la Corte Suprema. El artículo se ordena en 12 ítems, y le lleva 11 de ellos para llegar a la siguiente conclusión: "*el cambio que la gente requiere en el modo de producción de jueces, no es técnico, sino que comporta una **subjetividad judicial distinta***". Pero si alguno espera de esta capacidad de hablar diferente la correspondiente delimitación de una vía acción, habrá de frustrarse porque, sea por razones de espacio, o por las razones que fuera, la conclusión política tendrá tan poco de original como de rica: "*¿Qué modo de*

aparato de justicia es compatible con la subjetivación de la crisis en Tribunales? Es un problema abierto". Es decir, el autor habla mucho, pero sigue sin saber que hacer. El plus de saber que parecía aportar la referencia a una nueva "*subjetividad judicial*" ha resultado totalmente estéril, en la medida en que no delimita nada en concreto.

En realidad, es algo propio del postmodernismo "hablar" mucho para "decir" poco (decir, en el sentido de algo que tenga consecuencias). Y lo mismo vale para cualquier práctica de deriva significativa sin límites, sin bordes.

Este ejemplo nos permitirá hacer el puente hacia la otra de las modalidades, señaladas mas arriba, por las cuales el psicoanálisis opera como cosmovisión. Me refiero al uso del "no saber".

3 - Los usos del no saber

Hay una cuestión estrechamente ligada a la infinitud derrideana, al análisis infinito postmoderno: como se piensa la función del no saber.

Les voy a proponer algunos ejemplos para ver cuán de moda está "no saber". Podríamos, incluso, ir mas lejos, y señalar que el colmo de la erudición, e incluso de lo "democrático", es no saber. En muchos lugares, si ante algún problema a alguno se le ocurre decir "*yo creo que habría que hacer esto*", rápidamente será tildado de dogmático, de líder iluminado, o cosas por el estilo. Decir "*yo creo que habría que hacer tal cosa*", es decir, correr el riesgo de equivocarse (como no puede ser de otra manera si uno quiere plantear una vía acción, o una alternativa de intervención) parece haberse transformado en una acción tiránica.

Voy a introducir el problema con un primer ejemplo: en una nota de *Clarín*, ya no recuerdo si de febrero o marzo, invitaron a ocho sociólogos para hablar del fenómeno de las asambleas populares y de lo que ocurría, en general, en la Argentina.

¿Cuales creen Uds. que fueron los sesudos y eruditos comentarios de estos estudiosos de la realidad social? "*No sé*", "*esto es nuevo*", "*tenemos que estudiarlo*", "*hay que ver*", "*se van generando cosas nuevas*", etc. Juntan a 8 que se supone que saben, o que al menos se supone que tienen algo para decir (sino, ¿para que entrevistarlos?), y lo único que obtenemos es una serie de "no sé".

Con buena voluntad podríamos pensar que, objetivamente, ese es el cuadro de situación del problema: que nadie "sabe" o que nadie tiene mas cosas para decir que esos 8.

Pero aún en ese caso, hay algo tramposo en ello porque no saber no es igual a decir "no sé".

¿No es este un problema típico de la práctica de concurrentes y residentes de los primeros años? ¿Cómo se hace funcionar el no saber en la clínica?. La primera enseñanza, en cualquier formación clínica, es que no saber no es ni igual a decir "no sé", ni es igual a quedarse callado. Si a algo puede parecerse el "no saber" es al preguntar. El "no saber" es una función que tiene un carácter muy activo.

Y por eso mismo opera como un límite.

El "no saber" no puede ser un complemento. Si es un complemento, es un saber.

El "no saber" solo es tal en la medida en que implica un límite práctico impuesto al saber supuesto, en la medida en que opera alguna inversión o algún vaciamiento de algún saber ya constituido.

Si el "no saber" funciona como un complemento es porque se ha transformado en una mera consigna, es decir, se encuentra del lado del saber. Y eso, justamente, es lo que está de moda: la erudición del "no sé", es decir, hablar mucho, pero siempre como variaciones del "no sé".

3.1 – "¿Porqué no nos entregan el poder?"

Veamos otro ejemplo muy ligado a la palabra corralito y que nos permitirá analizar en forma precisa este uso del "no saber" como un complemento. Se trata de un reportaje que le hiciera el diario *La Nación* a Germán García.

En un momento de dicho reportaje, este psicoanalista, desde una foto que lo presenta sentado en su sillón de analista, junto al diván, dice: *"La idea es que somos impotentes individualmente frente a la confiscación de nuestra plata, de nuestras cajas de ahorro, pero tenemos la posibilidad de juntarnos y eso nos da la sensación de que tenemos potencia, al punto tal de derrocar presidentes. Si es así, si derrocamos presidentes, lo que todavía no se comprende, es porque no nos entregan el poder"*.

El efecto es casi inmediato: parece que G. García estuviese interviniendo desde una cierta exterioridad respecto del discurso político y, poniendo en acto (con esa pregunta final) la función del no saber, marcara límite y cuestionara un saber prejuicioso (y por ende falso) sobre la potencia que podrían tener los fenómenos de masas.

¿Pero es realmente ese efecto de sorpresa de la pregunta final, un efecto de verdad o, como ya lo sabían los sofistas, y también lo saben los políticos, habremos de descubrir que dichos efectos también pueden ser el simple resultado de las astucias de la retórica?

¿Desde donde interviene Germán García? ¿Acaso nadie habría pensado antes que él, en particular entre quienes realizan las movilizaciones, en el problema de la toma del poder?

Si seguimos leyendo el reportaje, lo primero que podremos comprobar es que Germán García no habla desde alguna exterioridad al discurso político, sino desde una explícita posición política, la misma posición política que sostienen los defensores de un recambio político "ordenado" (Carrió, ARI, Frenapo, etc.). Esta posición consiste en suponer que la raíz de la crisis de Argentina sería la corrupción, y que lo que habría fallado serían los mecanismos de participación y control, por parte de la gente, en "comisiones" y otras opciones institucionales tradicionales, al modo en que, según el propio G. García, lo harían los yanquis (lo cual, como leemos en los diarios, no parece haberlos vuelto más inmunes a las mayores defraudaciones y estafas que se hayan visto en la historia de los Estados Unidos y el mundo).

Pero si el problema es la corrupción, entonces el problema no es el régimen de producción capitalista sino las imperfecciones de este último, subsanables con las reformas y adecuaciones que cada cual quiera plantear. En otros términos, Germán García integra ese amplio abanico de posiciones cuyo común denominador es la adhesión a la tesis de Fukuyama sobre el fin de la historia, es decir, la tesis de que el capitalismo es el último estadio de la humanidad y que la transformación de la clase obrera en sujeto de la historia (revolución proletaria), o cualquier otra transformación histórica de régimen social, es una pura ilusión que, como personas adultas y razonables, deberíamos abandonar. Ya no habría posibilidad de cambios históricos, sino solo de reformas parciales.

Pero entonces la pregunta acerca de *"porqué no nos entregan el poder"*, en boca de Germán García, no funciona como límite ante un saber eventualmente falso, sino como complemento a un trillado prejuicio político¹². Allí, donde esa misma pregunta, en boca de otros, podría llevar a una reflexión sobre la caducidad histórica de este régimen (es decir, sobre la necesidad de ir más allá de las simples reformas, y sobre las vías para una transformación social radical), la pregunta Germán García oficia más bien como una respuesta que viene a insistir con la cantinela de que *"no se puede"* y que la acción colectiva y organizada de la población solo genera una ilusión de poder.

Cabe preguntarse, sin embargo, cual es la trampa retórica específica de Germán García, porque recién entonces podremos comprender cual es el uso que ahí se hace del psicoanálisis.

Creo que la trampa (esa misma que genera un cierto efecto de sorpresa), puede encontrarse, como en los chistes, en un cambio brusco de vías en el sentido. Germán García comienza presentándonos algo parecido a un análisis "psicoanalítico" de lo que se ocultaría detrás del fenómeno de la movilización callejera de la gente. Nos recuerda que, desde la psicología individual, el recurso al fenómeno grupal puede tener por finalidad ocultar nuestra impotencia individual, convocando, así, en forma implícita, a la común lectura que probablemente tienen tanto los psicoanalistas, como mucha otra gente en Buenos Aires, imbuida de la cultura analítica, de los textos freudianos sobre la cultura y las masas. Y una vez que

nos tiene bien orientados en ese sentido, de golpe nos cambia el escenario, y nos confronta con una pregunta propia de la problemática política. Es decir, pasamos rápidamente de la psicología al problema del poder en el campo de lo social, de modo que el sentido por el que veníamos transitando (ese pseudo saber analítico con el que veníamos "acordando" respecto de la impotencia individual) se vierte en este hueco abierto sorpresivamente, constituyendo como respuesta un silogismo tan sencillo como falso:

si la acción colectiva no soluciona la impotencia individual,

y si la acción colectiva no es mas que un fenómeno ilusorio que solo sirve para ocultar esa impotencia individual,

es "lógico" que la acción colectiva herede dicha impotencia individual y sea, a su vez, incapaz de modificar la realidad, o sea inoperante ante la fuerza de los hechos.

Como buenos analistas que hemos asumido la "castración", deberíamos ahora "comprender" porqué la revolución social sería imposible. Y la prueba de ello es que, a pesar de todo lo que haga la gente.... "no nos entregan el poder"!!!.

La trampa radica, entonces, en darle un estatuto universal a la perspectiva individual desde la cual puede deducirse algún carácter ilusorio o engañoso de los fenómenos de masas. En otros términos, la trampa radica en constituir el nivel de análisis individual en nivel de análisis general y universal, negando el estatuto y las reglas de análisis diferenciados que pudieran tener los procesos colectivos en tanto tales.

Pero la pregunta por el poder no puede abordarse a nivel individual (salvo que pensemos que la política pueda reducirse a un simple juego maquiavélico de conspiración imaginario). Por lo tanto, responder al problema político del poder y de las transformaciones sociales por medio de nuestra impotencia individual es una trampa retórica, que más allá de los efectos que pueda generar en el auditorio, solo viene a repetir una vez mas un prejuicio mas viejo que la misma humanidad: que de nada sirve rebelarse.

Al pretender constituir el nivel individual y los recursos conceptuales del psicoanálisis en elementos de análisis universales, Germán García hace funcionar al psicoanálisis como una cosmovisión. Y esto en un doble sentido: primero, y como vimos, en tanto hace funcionar al psicoanálisis como complemento de los prejuicios políticos más atrasados. Pero también en el sentido de cómo se autoriza para interpretar a "todos" de la misma manera. Porque hablar de impotencia individual y del recurso a lo colectivo como forma de engañar esa impotencia es algo que, quizás, pueda ser válido en el caso de un paciente en particular (lo cual, habilitaría, eventualmente, y en ese solo caso particular, a una interpretación como esa, en la medida en que, además, la misma se adaptara al caso). Pero suponer algo así para "todos" ya es una generalización que hace suponer que esa "interpretación" es mas una posición ideológica de quien la sostiene que una interpretación válida para cada uno en particular.

Como se ve, el lacanismo no es menos inmune que otras corrientes a la repetición del viejo error de erigir los prejuicios del analista en criterios de interpretación.

3.2 – La deriva culturalista

Voy a presentarles un último ejemplo, que funcionará por el absurdo.

Se trata de un artículo titulado "*Para recuperar nuestra identidad*", publicado en el Clarín del 15 de mayo, que aborda los problemas de identidad cultural en Argentina. Voy a leerles algunas de las frases que el propio Clarín ha seleccionado y puesto en negritas, para transmitirles la tónica del artículo:

"las teorías chocaron contra la realidad"

"hay problemas de asimetría entre el nuevo mundo y los otros mundos"

"los pueblos fueron sacrificando su capital máspreciado, su identidad"

se ha desarrollado una "cultura del desarraigo"

"las víctimas del modelo globalizador han sido desterradas de nuestra propia patria"

"hemos perdido nuestro ser social"

"el precio por la pérdida de la identidad suele ser demasiado alto"

Como ven, arranca con el clásico escepticismo epistemológico que sienta bien a cualquier presentación intelectual, sigue con definiciones y descripciones a tono con el nivel del paso anterior, desenvuelve el conflicto social como un proceso de expropiación y/o destrucción de la cultura y la identidad nacional, y termina tratando de sostener algo parecido a un "basta, no va mas", "tenemos que reaccionar". Podemos descartar rápidamente que sea el texto de un lacaniano, al menos de los que ese adjetivo suele designar como tales, ya que los mismos suelen ser mas afrancesados y utilizan un lenguaje mas rebuscado. Pero enseguida pensarían en alguien de la cultura, o quizás, en algún psicoanalista postfreudiano, o un sociólogo, etc. En suma, seguramente no lo perciban como algo extraño¹³.

Los dejo con la curiosidad 14 de ir a ver quién es el autor... y verán como cualquiera puede decir cualquier cosa y "*está todo bien*", verificaran hasta qué punto, entre los discursos que impregnan los circuitos de los medios de comunicación, no hay límites, no hay diferencias, es todo un mismo blablabla culturalista o lingüístico, un parloteo interminable y esterilizante.

4 - El corralito psicoanalítico

Llegando entonces al momento de las conclusiones, me parece que ese es el peligro al que se enfrenta "el psicoanálisis hoy".

Creo que ante el agujero en lo social, los psicoanalistas son convocados por el establishment a participar de esa producción masiva de lo que, en el mejor de los casos, podríamos llamar filosofía política, pero que, en el fondo, no es mas que tratar de ocultar ese agujero con una retórica parlanchina y estéril.

A veces me sorprende ver lo difícil que le puede resultar a tantos intelectuales comprender algo tan sencillo como, por ejemplo, que la única manera de parar la escapada del dólar, la hiperinflación y la debacle económica, es expropiar al gran capital y poner bajo control de los trabajadores la banca, el comercio exterior y las empresas privatizadas, así como toda fábrica o empresa que quiebre o cierre (medidas todas incluidas hace mucho en los programas de las asambleas populares y en los programas de las asambleas nacionales piqueteras). En cambio, parece que cualquier elucubración sobre la identidad nacional y la cultura, o cualquier desvarío semántico al estilo de la "subjetividad judicial", parecen atraparlos y seducirlos, como si fuera la expresión mayor de la civilización.

Comprenderán porque ya no nos sorprende que un gran sector de los psicoanalistas franceses haya considerado pertinente firmar, no solo a título personal, sino también, a título de sus instituciones "psicoanalíticas" ¹⁵, la declaración emitida, inicialmente, por la Sociedad de Ciencias de Francia, llamando a [votar por Chirac](#) porque era el "único candidato republicano".

Nótese, además, que este llamado explícito a votar por Chirac demuestra, por retroacción, que también habrían llamado a votar por Chirac o sus similares todas las veces anteriores, y que el cuento de la "neutralidad" no se sostuvo mas que porque el grado de las crisis políticas previas no los asustó tanto como para tener que mostrarse, como esta vez, en toda su impostura.

Creo que ese es el corralito en el que los psicoanalistas no deberían dejarse atrapar.

Y esto por una razón muy sencilla: participar de estas complicidades políticas no es algo que será sin costos. Lo que hoy parece un simple divertimento mañana será pagado caro en términos de una pérdida de transferencia de la gente hacia el psicoanálisis. Obviamente, esto nunca es generalizable en forma absoluta. Supongo que, si no siempre, al menos por mucho tiempo, habrá gente que se quiera analizar.

Pero dilapidar de esta forma la transferencia ganada ante la población, el capital acumulado de prestigio para el psicoanálisis, es algo triste y lamentable, al menos para aquellos que, por una razón u otra, queremos, o estamos comprometidos con el psicoanálisis.

Gracias por vuestra atención.

Notas

1 Psicoanalista. Ex profesor de la Universidad Nacional de La Plata. Supervisor externo del Hospital Blas Dubarry. Director de la revista Acheronta. Director de PsicoMundo

2 Los Baedeker, eran unas guías turísticas muy conocidas en tiempos de Freud.

3 Una de las primeras cosas que aprendí, cuando comencé a estudiar a Freud y Lacan, es la importancia que tiene considerar una obra en su conjunto, tratar de sacar, de las contradicciones, sea en Freud como en Lacan, algo que pueda funcionar como síntesis, que responda o resuelva la contradicción, ver qué aporta un elemento a otro supuestamente contradictorio. Por ejemplo, no descartar un "primer" Freud en aras de un "último" Freud, o no descartar un Lacan del "esquema Lambda" en aras de un Lacan de los "nudos", y buscar mas bien que aporta cada uno al otro. Esa es una enseñanza que va, sobre todo, en el sentido de lo formal y de los conceptos. Pero más adelante también aprendí que a veces no tiene sentido preocuparse tanto por encontrar esa articulación, por buscar la coherencia, en insistir para que la obra se sostenga siempre, salvando todas sus contradicciones. A veces, puede rendir sus frutos tomar un pedazo y trabajar sobre ese pedazo, sin importar si otro pedazo eventualmente pueda ofrecer algún tipo de contradicción, incluso violenta (eventualmente el asunto será tomar después ese otro pedazo)

4 Ver en <http://www.psicomundo.com/relatos>

5 Demostrando una vez mas que de falsedad puede obtenerse verdad

6 Ver en <http://www.psicomundo.com/libros/presentaciones/etificacion.htm>

7 Jacques Derrida, en "*Geopsychanalyse, Les souterrains de l'institution*", Paris, éditions Confrontation, 1981.

8 Lacan con los filósofos, Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía, Siglo XXI Editores. Por la amenaza de Badiou de retirar su trabajo de la publicación del libro, los organizadores tuvieron que incluir en el mismo las cartas y debates que hubo.

9 El texto de Derrida, "*Etats d'ame*", es la exposición que hizo en ese encuentro

10 Relatos de la Clínica – <http://www.psicomundo.com/relatos>

11 Ver presentación en <http://www.psicomundo.com/libros/presentaciones/derrida.htm>

12 Otra sería la situación en una asamblea piquetera, donde esa misma pregunta no solo no es original, sino que es planteada a menudo como una forma de abordar problemas prácticos y concretos que permitan desarrollar una estrategia política conducente a la caída de este régimen social (es decir, del gobierno de Duhalde, pero también del parlamento y otros órganos de poder) y a un gobierno de trabajadores.

13 ¿Cuanto no tiene de común con este texto la declaración del Movimiento Argentina Resiste, que firmó un gran número de intelectuales y psicoanalistas?

14 Para quienes ya no son auditores sino lectores, digamos que el autor es Anibal Fernández, el Secretario General de la Presidencia de la Nación, es decir, el vocero de este mismo gobierno que está hundiendo a la nación y su población en la mas espantosa catástrofe económica, social y cultural!!!

15 Un listado parcial de las mismas puede encontrarse en [anexo](#)

El porvenir de las ilusiones "modernas"

Reconstrucción ampliada y modificada de la exposición realizada en el 3° Encuentro de Cultura y Psicoanálisis "[Globalización y fin de la historia. Aperturas psicoanalíticas](#)", realizado el sábado 6 de julio en Santiago de Chile, organizado por la Sociedad Chilena de Psicoanálisis (ICHPA)

1 - Introducción

El tema de este encuentro no deja de ser ambicioso, pues nos confronta con problemas que incumben, no solo al psicoanálisis, sino a la humanidad en general. En efecto, la referencia a la globalización podría mantenernos en un nivel de análisis más bien descriptivo y parcial, pero la referencia al fin de la historia implica de lleno el problema de la transformación de la organización social de la humanidad en su conjunto.

Lo primero que debería llamarnos la atención de esta situación es que la fórmula del fin de la historia se haya hecho famosa en asociación con el nombre de Francis Fukuyama, cuando en realidad remite a un concepto que puede remontarse al menos hasta Hegel (como lo reconoce el propio Fukuyama).

Podría pensarse que ello se debe al peso de los medios de comunicación en la cultura. Y quizás por eso sea tan frecuente, en los debates o discusiones que se han generado en torno a este tema, el uso de un tono despectivo en las críticas que los intelectuales (sobre todo los progresistas) suelen dirigir contra Fukuyama. Cuando leo o escucho esas críticas tengo la impresión que la reacción de estos intelectuales podría expresarse con una frase como esta: "*Desde cuando un simple funcionario yankee podría venir a enseñarle Hegel a la élite pensante y progresista de occidente?*". Sin embargo, por más "funcionario" y/o "yankee" que pueda ser Fukuyama, el hecho es que 13 años después de la publicación de su artículo, la fórmula del fin de la historia sigue asociada a su nombre. ¿Remite ello solamente a algún predominio de los medios de comunicación frente a la intelectualidad más culta? ¿O hay alguna fuerza mayor en el planteo mismo de Fukuyama?

¿Han dado prueba, los organizadores de este encuentro, de un anquilosamiento mental, o un atraso cultural o subordinación intelectual a los medios de comunicación digno de un rápido olvido? ¿O, por el contrario, han dado prueba de agudeza para ubicar los problemas actuales en el centro de este encuentro?

Está claro que no soy él más recomendado de los presentes para emitir un juicio sobre esa decisión de los organizadores, puesto que mi presencia hoy aquí también se debe, en gran medida, a ellos, lo cual anula la supuesta neutralidad desde donde se suele pensar que deben provenir las palabras más sabias.

No obstante, y a riesgo de que se nos acuse de embellecimientos cómplices y mutuos, me atreveré a sugerir la segunda opción. Y voy a decir ya mismo porque pienso eso y, consecuentemente, cual será el objetivo de mi intervención.

Con todas las limitaciones que cada cual quiera imputarle, y más allá de todo el desprecio con el que cada cual quiera tratarlo, parece que en el planteo de Fukuyama insiste una pregunta que no encuentra respuesta ni solución en ninguna de las críticas que se le han formulado. Esa situación sugiere que, en el fondo, todos los críticos de Fukuyama se equivocan del mismo modo que el propio Fukuyama, o lo que es lo mismo, que todos sus críticos, en el fondo, acuerdan con Fukuyama en lo esencial de su planteo.

Y lo que intentaré mostrar es que este fukuyamismo generalizado es una ilusión moderna a la que podría aplicársele gran parte de las consideraciones que Freud desarrolló respecto de la religión hace 75 años.

2 – Fin de la historia y conflictividad social

¿Que es lo que plantea Fukuyama?

El planteo de Fukuyama retoma la noción de historia como transformaciones de la organización social, noción desarrollada anteriormente por Hegel y Marx. En ese sentido, si la historia hubiese llegado a su fin es porque, como lo dice el propio Fukuyama, *"el igualitarismo de los Estados Unidos de hoy representa el logro esencial de la sociedad sin clases previsto por Marx"*. En otros términos, el régimen económico y político de los Estados Unidos constituiría el desarrollo último de la organización social, el estadio final donde habrían quedado resueltas las contradicciones esenciales de la sociedad. Decir "fin de la historia" es equivalente a decir que ya no habrá transformaciones sociales de fondo (o, a la inversa, solo hay historia si, y solo si, hay transformaciones sociales de fondo).

Como lo señaló el propio Fukuyama desde un principio, esto no significa que no vaya a haber mas conflictos sociales o diferencias culturales, o que no vayan a haber crímenes o guerras. Lo que significa es que el capitalismo y la democracia liberal constituyen el último estadio en la evolución social y que, por lo tanto, todo lo que puede esperarse del futuro es el inexorable proceso de extensión de esa organización social desde los países centrales hacia el resto de los países donde aún perduran formas atrasadas de organización social.

Queda descartado del horizonte de los hombres la necesidad de una nueva transformación global y general de la sociedad, es decir, queda descartada la perspectiva de la revolución proletaria, en la medida en que, justamente, las necesidades a las que podría responder esa transformación social ya estarían satisfechas por el régimen actual.

La particularidad en el razonamiento de Fukuyama (¿por influencia de su condición de funcionario del Departamento de Estado norteamericano?) radica en pensar la lucha de clases (es decir, la raíz de la conflictividad social que plantea la necesidad de la revolución proletaria) en términos de geopolítica, es decir de confrontación de Estados, asociando a cada Estado a un "sistema de gobierno": democracia liberal, fascismo o comunismo. Por eso Fukuyama deduce el fin de la lucha de clases y el fin de la historia a partir de la derrota de Hitler, la caída del muro de Berlín y el hundimiento del régimen burocrático estalinista de la ex URSS. Esta serie de hechos consagran, para Fukuyama, el triunfo del primer sistema ante los otros dos e implican que el fin de la guerra fría es equivalente al fin de la lucha de clases y al fin de la historia.

No obstante, me parece que esta "deformación profesional" en el análisis de Fukuyama no alcanza a quitarle la fuerza o radicalidad que su planteo conserva (aunque más no sea en la continuidad de la expresión "fin de la historia" y la referencia a Hegel y Marx). En otros términos, mas allá de los argumentos y razonamientos que esgrima Fukuyama, creo que la fuerza de su planteo radica en la insistencia de la pregunta que conlleva: ¿es el modo de producción capitalista el último estadio en la evolución de la organización social de la humanidad?, ¿ha dado respuesta el capitalismo y la democracia liberal a las necesidades de la humanidad?

Podremos juzgar, entonces, las críticas que se le hacen a Fukuyama, evaluando cómo las mismas responden, o no, a dicha pregunta.

En ese sentido, lo primero que podremos verificar es que la inmensa mayoría de esas críticas funcionan a partir de un llamativo "desplazamiento".

Tomemos como ejemplo a uno de sus críticos más "coherente" (según palabras del propio Fukuyama). Me refiero a Samuel Huntington, el sostenedor de la fórmula del "choque de civilizaciones".

Según este autor, la política mundial posterior a la guerra fría seguiría presentando líneas de falla, conformadas ahora, por cinco o seis zonas culturales importantes, que podrían coexistir, pero nunca convergir, en la medida en que carecen de "valores compartidos". En consecuencias, más que avanzar hacia un único sistema global, el mundo permanecería enfangado en un "choque de civilizaciones".

En otros términos, apoyándose en la propia "deformación" geopolítica de Fukuyama, su contrincante **desplaza el problema de la conflictividad desde el terreno de la historia y las revoluciones sociales al terreno de la cultura**. Por lo tanto, para Huntington, de un modo mucho más burdo que en Fukuyama, el "fin de la historia" ya no remite al problema del desarrollo de las fuerzas productivas y a la conflictividad que resulta entre dicho desarrollo y las formas históricas de la organización social, sino al fin de cualquier tipo de conflicto. Es decir, **se opera una metáfora por la cual el "fin de la historia" adquiere el sentido de un "fin de la conflictividad social"**. El problema ya no es la historia, el problema pasa a ser la "conflictividad" en forma abstracta.

Veremos que este pequeño desplazamiento es fundamental, y que es común a casi todas las críticas que se le hacen a Fukuyama, a pesar de que el propio Fukuyama había descalificado desde el principio este tipo de críticas al señalar que el fin de la historia no debía equipararse con el fin de los conflictos entre los seres humanos (sobre todo para todo el periodo que aún requerirían la democracia liberal y la economía de mercado para expandirse a la totalidad del planeta)

Veamos cuales son las dos consecuencias inmediatas de este desplazamiento:

En primer término, que esas críticas dejan intacto el núcleo del planteo de Fukuyama, es decir, la suposición de un triunfo histórico del modo de producción capitalista (lo cual se acompaña de la habitual adhesión, de parte de estos críticos, a la vigencia de la democracia liberal y la economía de mercado)

En segundo término, el hecho sorprendente de que, al asignar la causa de la conflictividad social a las diferencias culturales, de un modo u otro, todos estos críticos revelan una aspiración a una "sociedad sin conflictos", es decir, su adhesión al aspecto más idealista y ridículo de la teoría fukuyamista del fin de la historia (retomaremos esto más en detalle cuando veamos, específicamente, el tema de las ilusiones "modernas")

Verifiquemos esto en otro ejemplo.

Para ampliar el espectro, crucemos el océano y tomemos las palabras de un argentino residente en Francia, típico intelectual progresista y occidental, Ernesto Laclau. En un reportaje reciente al diario Clarín decía: *"Cuando uno pensaba el sujeto emancipatorio a principios del siglo XX pensaba en la clase obrera, pensaba en una simplificación de la estructura social bajo el capitalismo. Era un discurso en torno de la homogeneización y la eliminación progresiva de las diferencias. Hoy ocurre lo contrario: hay una explosión de diferencias y el problema político fundamental es cómo reunirlos en un proyecto de emancipación más global. Desde el punto de vista de la izquierda, el desafío ahora es **seguir ampliando los niveles de acceso de los excluidos** y, a la vez, **encontrar un discurso político articulador para la enorme proliferación de diferencias**"* 1 (subrayado mío).

Queda claro que si el sujeto emancipatorio ya no es la clase obrera y que si la perspectiva es *"ampliar los niveles de acceso"*, eso quiere decir que el tiempo de las revoluciones se ha terminado y solo caben correcciones y reformas, en perfecta consonancia con lo que, para Fukuyama, es el periodo de expansión y generalización de la democracia liberal y la economía de mercado al conjunto del planeta.

A pesar de su lenguaje europeo y moderno (que implica, por ejemplo, el uso de referencias marxistas), Laclau produce el mismo desplazamiento que señalábamos más arriba, y se ubica en el terreno de las problemáticas culturales (*"encontrar un discurso político articulador para la enorme proliferación de diferencias"*), es decir, acuerda con Fukuyama en la cuestión de fondo del triunfo histórico del modo de producción capitalista.

Volviendo al planteo de Samuel Huntington sobre el "choque de civilizaciones", es interesante ver la respuesta que da Fukuyama a la revitalizada idea de una lucha más amplia entre civilizaciones, especialmente entre el Islam y occidente, partir del atentado del 11 de septiembre. A pesar de sus consabidas distorsiones geopolíticas respecto del sentido de lo que es un cambio social, sigue sosteniendo este elemento como elemento central para todo juicio, y con mucho menos verborragia, así como con mucho más marxismo que el que pretende manejar un Laclau, Fukuyama puede responderle a Huntington que el atentado del 11 de septiembre no alcanzó *"el nivel de **hecho histórico**"* (subrayado mío), es decir, no implicó una transformación de fondo, o importante, de la organización social económica y política:

"Seguimos estando en el fin de la historia porque sólo hay un sistema de Estado que continuará dominando la política mundial, el de Occidente liberal y democrático. Esto no supone un mundo libre de conflictos, ni la desaparición de la cultura como rasgo distintivo de las sociedades (en mi artículo original señalé que el poshistórico seguiría presenciando actos terroristas y guerras de liberación nacional)" 2.

En otros términos, para Fukuyama lo que importa no es la conflictividad o las diferencias en sí mismas (por impactantes que puedan ser), sino el carácter histórico de los hechos, es decir, su relación con las fuerzas principales del desarrollo social.

3 – Capitalismo y derechos humanos

Pero hay algo más que quisiera subrayar en este texto, donde Fukuyama discute las interpretaciones sobre el atentado del 11 de septiembre. Un poco más adelante dice: "*la fuerza primordial en la historia humana y la política mundial no es la pluralidad de culturas sino el avance general de la modernización, cuyas expresiones institucionales son la democracia liberal y la economía de mercado. El conflicto actual no es parte un choque de civilizaciones, mas es sintomático de una acción de retaguardia por parte de quienes se sienten amenazados por la modernización y, en consecuencia, por su componente moral: el respeto por los derechos humanos*" 3 (subrayado mío).

Este punto me parece interesante porque un planteo típico del progresismo es la defensa de "*un capitalismo con derechos humanos*". El progresismo suele dirigir sus críticas contra los excesos y defectos de lo que acostumbran llamar "*neoliberalismo*" o "*capitalismo salvaje*", como opuestos a las posibilidades que ofrecería un "*capitalismo humanitario*". Pero ese es también el punto de vista de Fukuyama. De hecho, cualquier planteo político de "*capitalismo humanitario*" es equivalente a una adhesión a los principios de la política internacional de los Estados Unidos.

Como buen teórico de dicha política, Fukuyama repite la vieja operación de la doble metáfora naturalista y jurídica que ya se utilizara para fundar al sujeto del derecho burgués hace más de dos siglos 4.

Veamos como procede su razonamiento:

Paso 1: la última fuente de derechos es la naturaleza

Paso 2: existe un substrato de "humanidad" común a todos los hombres, es decir, natural, y por ello mismo, universal

Paso 3: si los derechos humanos son la expresión en lo jurídico de ese substrato universal y natural, ¿no deberíamos exigir su implementación en todo tiempo y lugar?

Por eso no debería sorprendernos que, en aras de estos principios morales, Fukuyama desconfíe, por ejemplo, de las consecuencias que implicarán los desarrollos en biotecnología: "*Creo que los seres humanos son, en un grado aún mayor que los ecosistemas, conjuntos naturales complejos y coherentes, cuya evolución ni siquiera estamos comenzando a entender. Más aún, **tenemos derechos humanos a raíz de esa naturaleza específicamente humana**. Tal como dijo Thomas Jefferson hacia el final de su vida, los norteamericanos gozan de iguales derechos políticos porque la naturaleza no dispuso que determinados seres humanos nacieran con monturas sobre sus espaldas, listos para ser montados por congéneres mejores que ellos. Una biotecnología que busque manipular a la naturaleza humana no sólo corre el riesgo de sufrir consecuencias imprevistas sino que puede minar también la propia base de los derechos democráticos igualitarios*" (subrayado de Fukuyama, negritas mías)

4 – La realidad de la catástrofe capitalista

Me parece que la única crítica coherente con relación a Fukuyama es aquella que pudiese plantear el agotamiento del modo de producción capitalista, la catástrofe humana a la que dicho modo de producción nos conduce, y la necesidad histórica de una revolución social que permita una transformación económica y política de la sociedad en su conjunto.

Cualquier desplazamiento al terreno de las diferencias y conflictividades culturales implica una concesión sobre este punto que revela un acuerdo político de fondo con Fukuyama y la política internacional de una u otra variante del imperialismo.

Es una situación muy propia de aquellos que viven en algún estamento, zona o periodo de estabilidad económica y con sus principales necesidades satisfechas. Pero basta vivir la experiencia social del descalabro de la ex Unión Soviética, la catástrofe humanitaria de África, las consecuencias de la crisis económica en el Sudeste asiático, o ahora, las consecuencias de la crisis en Argentina, que se propaga a Uruguay y Brasil, etc., etc., para darnos cuenta que algo no marcha bien, y que los problemas no se limitan a alguna injusticia distributiva.

El centro del problema, incluso, no se encuentra en esta serie de países marginales que he mencionado, sino en los propios Estados Unidos. El hundimiento bursátil que se viene produciendo desde el famoso pico de principios del año 2000, cuando el índice del Dow Jones superó los 10.000 puntos, ha provocado una pérdida patrimonial de 6 billones de dólares. ¿Y quiénes pierden con esos 6 billones de dólares? La clase media norteamericana, en un proceso confiscatorio de dimensiones muy superiores al que se haya realizado en cualquier país periférico. Hay Estados como el de California o el de Nueva Jersey que están mucho más quebrados que la Argentina o Nigeria, motivo por el cual, esos Estados, al igual que otros que componen los USA, han dejado de realizar los aportes a los fondos de pensión, provocando un agujero que las publicaciones especializadas estiman en 60 veces más que la quiebra del monopolio Enron, que hundió a sus acreedores en 40.000 millones de dólares. En otros términos, el agujero del sistema financiero de previsión social de los EE.UU sería de 2 billones 400 mil millones de dólares. Y podría seguir con la quiebra del WorldCom, los desfalcos de la AOL-Times Warner, etc., etc.

¿Quién va a cargar con esa monumental quiebra?

Creo que es importante comprender que el centro de la crisis se encuentra en los propios Estados Unidos (no porque Estados Unidos sea geográficamente centro de algo, sino porque New York es la Roma del capitalismo, y la crisis es la crisis del capitalismo), y que es desde ahí que se generan las catástrofes que están hundiendo a la humanidad en la barbarie.

¿Alguno vio de cerca lo que es a un niño morir por desnutrición?

Pues eso es lo que ocurre por millones en este planeta donde el capitalismo, según Fukuyama y el conjunto del establishment político, incluido el progresista, estaría resolviendo los problemas de la humanidad.

Para completar este ítem, señalemos que si la intelectualidad y el establishment político juegan a negar esta realidad, ese no es el caso de los propios capitalistas, quienes tienen otros intereses en el asunto y son perfectamente conscientes del problema. Hace ya más de dos años que el Banco Internacional de Basilea (el equivalente a un Banco Central Mundial, puesto que reúne a todos los bancos centrales del mundo), señalaba en un informe que *"la economía global se encuentra al borde del abismo"* que resultaría de *"un rebalanceo global horrible, focalizado en un derrumbe del dólar"* (que es justamente lo que está ocurriendo actualmente con la fuga de capitales desde los Estados Unidos)

5 – Una extrapolación freudiana sobre la ética

Una pregunta que podría plantearse es porqué, si los propios capitalistas son conscientes de la catástrofe que se avecina, los intelectuales, y en particular los progresistas, prefieren seguir la política del avestruz y negar lo innegable.

Este es un tipo de preguntas que nos lleva, muy a menudo, a trampas y pantanos. El principal problema con que nos confronta es que cualquier respuesta que se pretenda ofrecer debe precisar, primeramente, que tipo de sujeto toma en cuenta. Es decir, se plantea el problema del límite y validez de las extrapolaciones psicoanalíticas a grupos de personas.

Personalmente, suelo dejar esas preguntas en manos del discurso del materialismo histórico, que tiene su consistencia, coherencia y experiencia para dar cuenta de los fenómenos sociales. Siempre me ha

resultado problemática la extensión y aplicación de conceptos psicoanalíticos a fenómenos grupales: tengo la impresión de que cada iniciativa en ese sentido termina en un fracaso estrepitoso, en un cocoliche sin consistencia.

No obstante, hoy me permitiré hacer un pequeño ejercicio de extrapolación freudiana, a ver qué da.

Como seguramente saben, la última década en la vida de Freud ha estado marcada por sus abordajes de la cultura. Ya había habido algunos antecedentes, como por ejemplo con Tótem y Tabú, pero a partir de 1927, con la publicación de "El porvenir de una ilusión", comienza una serie de grandes textos: "El malestar en la cultura", "Moisés y la religión monoteísta", la última de sus "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", etc.

Según nos cuenta el propio Freud en su presentación autobiográfica, *"tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento"*.

El punto de conflicto esencial radica, según Freud, en que *"todo individuo es virtualmente un enemigo de la cultura que, empero, está destinada a ser un interés humano universal"*⁵. En consecuencia, se establecerá una relación conflictiva, o al menos problemática, entre aquello que sea lo más propio del individuo y aquello que sea lo más propio de la cultura. Para el individuo, lo más propio es lo que Freud llama los *"deseos pulsionales"* ⁶ (el incesto, el canibalismo y el gusto de matar). Para la cultura tenemos que *"en ningún otro rasgo creemos distinguir mejor la cultura que en la estima y el cuidado dispensados a las actividades psíquicas superiores, las tareas intelectuales, científicas y artísticas, el papel rector atribuido a las ideas en la vida de los hombres. En la cúspide de esas ideas se sitúan los sistemas religiosos"* ⁷.

Según Freud, *"la principal tarea de la cultura, su genuina razón de existir, es protegernos de la naturaleza"*. El elemento central o principal de esa "protección" radica en el desarrollo de nuestro conocimiento de dicha naturaleza y su dominio o control.

Pero la cultura también ofrece lugar para una protección más fantasmática que real: *"las representaciones religiosas provienen de la misma necesidad que todos los otros logros de la cultura: la de preservarse frente al poder hipertrófico y aplastante de la naturaleza"* ⁸. Motivo por el cual Freud señala que puede darse este curioso resultado: *"justamente las comunicaciones de nuestro patrimonio cultural que podrían tener para nosotros el máximo valor, pues su misión es esclarecernos los enigmas del universo y reconciliarnos con las penas de la vida, justamente ellas, decimos no pueden aducir sino los más débiles testimonios en su favor"* ⁹. Es decir que esas representaciones, *"que se proclaman enseñanzas, no son decantaciones de la experiencia ni resultados finales del pensar"*, sino ilusiones. Según Freud, *"llamamos ilusión a una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo"* ¹⁰, es decir, en la ilusión prevalece la motivación del cumplimiento de deseo antes que la objetividad y realidad.

Como la crítica a la religión ha sido algo ya muy remanido, les propongo que veamos la aplicación de estas consideraciones a las cuestiones éticas, abordando un pequeño ejemplo de nuestra cotidianeidad intelectual.

Para Freud, *"la institución de un orden ético del universo asegura el cumplimiento de la demanda de justicia tan a menudo incumplida dentro de la cultura humana"* ¹¹.

¿Habrán leído esto las veinte destacadas "personalidades" del mundo que fueron convocadas por la UNESCO, a principios del 2002, para meditar sobre el futuro de los valores morales?

De ese cónclave participó gente como Paul Ricoeur, Jean Baudrillard, Edgar Morin, Gianni Vattimo, Julia Kristeva, etc. Un informe del mismo fue redactado por Jerome Binder (Director de Estudios Prospectivos de la UNESCO) y Jean-Joseph Goux (Profesor de Filosofía de la Universidad de Rice, Texas), y publicado en los principales diarios del mundo (en Argentina, en el Clarín del 13 de mayo)

El punto de partida de nuestros filósofos es la "caída" de las pretensiones de universalidad y eternidad que han sufrido los valores morales. Se acabó el tiempo en que un Voltaire podía decir que *"solo hay una*

moral, de la misma manera que solo hay una geografía", y esta "caída" se debería, principalmente, a la revelación del origen absolutamente humano de esos principios, lo cual entraña su inmediata relativización.

Viendo las cosas hasta aquí alguno podría pensar que este cónclave de personalidades ha leído a Freud y se apresta a extraer reflexiones de esa enseñanza. Pero no, la conclusión del informe será la postulación de nuevos valores para lo que denominan una "ética del futuro" que "vuelva a dar un sentido a la aventura del ser humano". *"Una ética del futuro semejante ya ha sido esbozada por la considerable evolución de tres conceptos: la **responsabilidad**, que antaño se orientaba hacia nuestras acciones pasadas y hoy en día se refiere en gran parte a las posibles consecuencias de nuestras acciones presentes; el **principio de precaución**, que nos enseña que la Tierra, las sociedades, la especie humana y la biosfera son perecederas y que por consiguiente, su suerte futura depende en gran medida de nosotros; la **noción de patrimonio**, que al extenderse a todas las culturas y al conjunto de la naturaleza ha dejado de ver un simple resto del pasado para convertirse en vector mismo de su transmisión a las generaciones venideras"* 12. Estas son las "soluciones" o "respuestas" que nos ofrecen estas personalidades para contrarrestar los fraudes y estafas tipo WorldCom (*reponsabilidad*), las guerras de Afganistán e Irak (*principio de precaución*) o el calentamiento de la tierra, las inundaciones, la deforestación, la manipulación genética (*noción de patrimonio*).

El vicio de este razonamiento radica en la generalización misma del planteo de la caída de los valores morales como fuentes de certidumbres. En otros términos, es esa misma generalización la que los lanza a una nueva proyección idealista, en la medida en que no les permite tomar debida nota de los campos y personas concretas de donde surgió la crítica a ese idealismo moral. Es de suponer que para esta gente, reconocerle al materialismo dialéctico o al psicoanálisis (entre otros campos), y a Marx o a Freud (entre otras personas), aquella histórica función, sería pecar de un clasicismo poco acorde con los clichés culturales del posmodernismo. ¿Pero qué otros campos, aparte de estos, han aportado tanto a esa caída de los valores éticos?

Ahora bien, si el materialismo dialéctico y el psicoanálisis han sido los elementos principales en la "caída" de los valores éticos es porque no se sustentan en ese tipo de valores sino sobre ciertas prácticas. Esos campos no obtienen sus certidumbres por la proyección de un ideal sino a partir de los resultados, siempre a posteriori, de su acción práctica. La lucha de clases no es un valor ético sino un método de análisis para orientar la acción política. Del mismo modo el inconsciente no es un valor ético sino el nombre que le damos a los efectos de la aplicación de un método de análisis en el marco de un dispositivo.

Pero como la perspectiva de una práctica y de una transformación está excluida del pensamiento de nuestros autores, su razonamiento no puede ir mas allá de algunas generalizaciones para luego seguir repitiendo los mismos errores que pretendían criticar, en la medida en que no hay ningún real que haga límite a sus divagaciones y solo importe lograr unos simples cambios de forma.

Una clara medida de la debacle intelectual de esta gente se expresa en párrafos como este: *"Actualmente no hay un patrón fijo de los valores, sino que todos ellos fluctúan en un vasto mercado donde sus cotizaciones suben y bajan al ritmo de los caprichos, pánicos y envites más subjetivos"*. ¿Que diferencia esta antropomorfización de los "mercados" de la antropomorfización de los elementos meteorológicas (trueno, lluvia, etc.) que podían hacer los hombres primitivos?

O por ejemplo cuando dicen que *"la información instantánea ha suplantado el sentido de la historia y el reconocimiento de sus tendencias a largo plazo que han llegado a ser indiscifrables"*. ¿Es con esta renuncia al entendimiento y doblegándose ante los hechos como si estuviesen consumados que esta gente pretende justificar su posición de "personalidades" en el campo de la intelectualidad y la razón?

¿Cómo no reconocer en la inconsistencia de estas elucubraciones "éticas" y en esta incapacidad para entender la propia acción de los hombres, la misma insuficiencia objetiva y el mismo exceso de fantasía con que Freud caracteriza a las ilusiones?

Quizás lo que esta gente señala como un problema no sea mas que la confesión de sus propios anhelos, cuando dicen que *"cada uno de nosotros se ve compelido en su vida personal a crear por lo menos su propia existencia, es decir a inventar un estilo de vida"*, porque si hay algo que caracteriza a los tiempos modernos es la creciente homogeneidad cultural y de los "estilos de vida", así como la creciente interdependencia de todas las esferas de la vida social.

6 – Las ilusiones modernas

Está claro que, a nivel de la gran masa del pueblo, sigue siendo siempre la religión la principal ilusión.

En cambio las ilusiones que predominan en las clases medias y los intelectuales, parecen ser de características más laicas, al modo de los valores éticos, o cualquier otra retórica que permita la ilusión de "escapar" a la tragedia capitalista. El fin de la historia que nos cuenta Fukuyama es un cuento que, en el fondo, ha sido adoptado por la mayor parte de la intelectualidad, incluida la progresista, donde, como lo muestra el ejemplo de las personalidades reunidas por la UNESCO, la ilusión laica consiste en mantener la reflexión llamada erudita en los ámbitos de la metafísica (ética), de las deconstrucciones lingüísticas y literarias, y, en general, de las derivas postmodernas.

De alguna manera, las palabras del interlocutor que se inventa Freud, parecen ser válidas: "*Si pretende eliminar la religión de nuestra cultura europea, sólo podrá conseguirlo mediante otro sistema de doctrinas, que, desde el comienzo mismo, cobraría todos los caracteres psicológicos de la religión, su misma sacralidad, rigidez, intolerancia, y que para preservarse dictaría la misma prohibición de pensar*".

De hecho, la intelectualidad, y en particular la progresista, ha podido prescindir de la religión pero solo a cambio de una nueva ilusión, para el caso, la deriva infinita del posmodernismo, que le permite seguir creyéndose dueña de sus actos.

Alguno podría argumentarme que no son el fukuyamismo generalizado y el posmodernismo las ilusiones modernas sino los supuestamente perimidos discursos del materialismo histórico y la revolución proletaria.

Está claro que en todo discurso, y en toda persona, hay alguna cuota de ilusión. De hecho, hoy podemos reconocer que la confianza que Freud tenía en la ciencia no dejaba de tener su cuota de ilusión.

Pero así como Freud señala que "*a la larga nada puede oponerse a la razón y a la experiencia, y la contradicción en que la religión se encuentra con ambas es demasiado palpable*"¹³, análogamente podría decir que la contradicción en que se encuentran el fukuyamismo generalizado y los discursos posmodernos respecto de la razón y la experiencia también es demasiado palpable.

Como he señalado en otras intervenciones y otros trabajos, lo que me preocupa de este problema es el alineamiento de parte de muchos psicoanalistas en este campo de ilusiones, y las consecuencias que esto tiene en términos de ideologización y descalificación del psicoanálisis en general. Por eso me opongo tenazmente a cualquier confusión que juegue con la inclusión del psicoanálisis en el campo de la ética, de los derechos humanos, o de cualquier otra variante política que pueda adoptar el fukuyamismo intelectual, y en particular el progresista.

*"No importa cuán a menudo insistamos, y con derecho, en que el intelecto humano es impotente en comparación con la vida pulsional. Hay algo notable en esa endeblesz; **la voz del intelecto es leve, mas no descansa hasta ser escuchada**. Y al final lo consigue, tras incontables, repetidos rechazos. Este es uno de los pocos puntos en que es lícito ser optimista respecto del futuro de la humanidad, pero en sí no vale poco"*¹⁴ (subrayado mío).

Notas

1 Reportaje a Ernesto Laclau en el Diario Clarín del 27 de julio de 2002

2 F. Fukuyama, "Seguimos en el fin de la historia".

3 F. Fukuyama, "No hay choque de civilizaciones", La Nación, noviembre 2001

4 Ver "El loco de la república" de Dominique Laporte, en los números 7 y 8 de Ornicar?. Ver también

5 Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 6. Esta afirmación, por supuesto, es por demás discutible. Creo que es evidente que en Freud la psicología de las masas siempre se desprende de la psicología individual.

6 Es todo un problema precisar qué serían estos "deseos pulsionales". Pero por ahora, vamos a quedarnos en ese mismo nivel de ambigüedad o malentendido en que se maneja Freud.

7 Sigmund Freud, "El malestar en la cultura", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 92/3

8 Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 21

9 Idem, página 27

10 Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 31

11 Idem, página 30

12 Jérôme Bindé y Jean –Joseph Goux, "Cómo armar una ética del futuro", Clarín del 13 de mayo de 2002

13 Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 53

14 Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 52

Sobre el reportaje a Germán García

Martín Wolf-Felder

Leí con agrado el [reportaje](#) publicado en el número 14 (de diciembre de 2001). Me sorprendió. Germán García como siempre muy abierto y chispeante, habla de casi todo lo que tiene que ver con el psicoanálisis, la política, el poder, la universidad, París, Bogotá, el mercado, el goce de Lacan después del Anti-Edipo, pero ni una palabra del Área de Psicoanálisis ni de la Clínica Psicoanalítica de la Universidad de la República Oriental del Uruguay.

¿Habré estado tan parco hace tres años, cuando por invitación de Germán hablé con él mismo allí en Buenos Aires en forma coloquial y casi íntima de cómo se podría pensar el movimiento de los que nos dedicamos al psicoanálisis desde un "departamento" o "Área de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República"? Pienso que no fue suficiente lo que le conté, pero algo sí le hablé de ese lugar para el cual la exigencia democrática uruguaya me hizo el honor de su transparente elección - hace casi ya diez años ahora- como el primer Profesor Titular de Psicoanálisis (G.5, efectivo) en la historia del país.

La anécdota vale la pena por el hecho que para hacer posible lo mencionado -que sólo culminaba un largo proceso colectivo anterior de resistencia universitaria contra la dictadura- fue fundamental que la democracia **no cediera** y **se diera sí** en cambio un llamado libre y abierto a aspirantes como se hace para el mayor escalafón docente de un departamento o área de una disciplina universitaria y así la transferencia, la identificación y las maniobras de instituciones monodisciplinarias corporativas que obran con inusitada falta de prolijidad, no logran acudir con soltura en apoyo del ejercicio clandestino del poder, muy similar en estilo al de los personeros del régimen derrotado. Alguien muy conciso y chistoso exclamó: "/...! Epa, la Ipa no pudo subir su opa a upa ni con la Apa!...!". Fue literal porque sucedió que el candidato que tenía, a último momento, al enterarse de quiénes se presentaban, decidió no hacerlo. Y efectivamente la rigurosidad a enfrentar no era para alguien de una cierta lograda comodidad poco proclive a un considerable esfuerzo en la elaboración de una propuesta.

No era fácil:

(a) presentación de méritos,

(b) presentación de proyecto para el Área de Psicoanálisis de la Universidad, y finalmente para garantizar la culminación de un proceso arduo y delicado:

(c) defensa del proyecto en oposición a otros en asamblea en vivo y ante cada uno de los órdenes docente, estudiantil y profesional de la Facultad de Psicología que así lo requiriera y por separado. Vale decir: opcional.

Por supuesto que el orden profesional copado sólo para tales circunstancias por las influencias de la Ipa – *como vuelve a suceder en este momento, diez años después, aunque peor por la pasividad de argentinos frente al corralito de la Ipa en la propia comisión asesora contra la inigualable dotación de méritos en la reciente presentación anterior a la actual de Doris Hajer* - prefirió no exhibir la notoria evidencia de porqué su candidato, su representante institucional, habría de constituir para un "público de más de cinco mil psicólogos y un número similar de estudiantes" una clara pérdida de imagen, si es que aún a la Ipa, en lo cotidiano del ámbito de la Universidad que es sólo "mercado" para ella, le queda alguna. Y es obvio que, por otro lado, los docentes y los estudiantes que no tenían nada que perder, sí lo prefirieron.

Fue así que, superada esa previa durísima pugna y convocados entonces en el salón *Aída Fernández*, el más amplio de la Facultad, frente a centenares de estudiantes primero y docentes después, nos dispusimos a una suerte de serie de verdaderos sucesivos breves diálogos acerca del psicoanálisis, diálogos con o sin continuidad temática, promovidos por las intervenciones de los assembleístas que, dirigidos por la mesa electa por ellos mismos pero sobre todo por sus propias inquietantes interrogantes, hacían caer una tras otra la enunciación de sus preguntas a boca de jarro y en forma muy espontánea, desprejuiciada, con o sin jerga, y siempre a manera de lluvia sin parar y sin el más mínimo sesgo de

favoritismo que nos pudiera amparar a cada aspirante -por separado- durante horas y horas en que con un gran respeto formal, la atención y el interés permanente pudieron gobernar la trascendencia comunitaria de la situación. Estudiantes de Ingeniería, Arquitectura, Letras y Bellas Artes, invitados a presenciar el evento por militantes del Centro de Estudiantes Universitarios de Psicología, lo catalogaron de un triunfo de la vida democrática a favor de la autonomía universitaria frente a la incidencia del poder privatista de las instituciones corporativistas del medio social. Un estudiante en particular dijo: " Así como se eligió en esta Facultad al grado 5 de psicoanálisis tendríamos que elegir a todos los profes que no sabemos ni como son, ni como llegaron a sus cargos en nuestra Facultad".

Pero vuelvo al reportaje porque en su persistencia de negación implícita, insiste en hacerme dudar. ¿Será verdad que hube de relatarle a Germán todo eso? ¿Se lo conté o no? ¿Deliro? ¿O soy como aquel del tango que ni murió ni fue guerrero?

Lamento haber tenido que explicitar así algo muy personal pero me resulta inevitable dar a conocer esta pequeña partecita que también como latinoamericano me involucra en el movimiento psicoanalítico porque nunca se suele recordar la importancia que Lacan le asignaba a la universidad de los países subdesarrollados en contraposición a las del denominado primer mundo, precisamente en tiempos del Che Guevara y no casualmente muy poco antes del mayo francés de 1968. Y digo esto porque no es ajeno a lo que hacia el final de su vida en 1980 dice sobre la desidentificación en relación a la Escuela para emprender la Causa freudiana en el entendido de que aquello que dice de que los que quieren sean lacanianos pero que él es freudiano, no se puede banalizar. Va a analizar –si este calambur no yerra- con dicha toma de posición, el propio fenómeno religioso que vivió su Escuela a imagen y semejanza de la Ipa, en tanto hecho de creencia o fe por la suma de atribución de "sentido" y adhesión o "encolado" colectivo por identificación. ¿Y por qué podría remitir esto a la culpa que le atribuye Lacan a Freud por lo de la Internacional? Porque Lacan habla de la "verdadera" Iglesia y ello implica el discurso derivado de la Occidental, la de Roma, la fundante de nuestra cultura, cuyo "sentido" según él el marxismo renovarían y porqué no después el propio freudismo; es precisamente por eso que disuelve su Escuela: ante el riesgo de la posibilidad que fuera su institución, como la Ipa que Freud se viera obligado a fundar contra sí mismo, la que recogiera dicha herencia de sentido. Porque quizás el montón unificado por identificación, a su edad, le resultara ya insostenible. Nuestra querida amiga Aída Fernández, fundadora del primer grupo de lectura de Lacan fuera de la Ipa, no dejaba de asombrarse de que sus compañeras más jóvenes se vistieran todas igual y hablaran con una cadencia "idéntica": "como si se hubieran tragado todas la misma percha, como verdaderas monjas marca Ipa", decía. Lacan lo señala como Freud, aunque sin historiarlo: es la Iglesia. Pero digo: también la Iglesia que apunta contra el psicoanálisis desde la Facultad de Medicina de la Universidad de Viena a comienzos del siglo XX. Es como si la cosa pasara por ese dicho de alguien que decía considerarse judío en la misma medida en que así se lo señalaran los antisemitas. Fue la Universidad de Viena y luego la de Budapest y más tarde la de Berlín las que excluyeron al psicoanálisis de sus ámbitos multidisciplinarios y lo forzaron a un desarrollo aislado de entre iguales en torno a Freud que por algo pensó en Jung por no judío para presidir la naciente Ipa. El Área de Psicoanálisis de la Universidad de la República es lo más distante a un deshilvanado antojo a-histórico y por otra parte es también muchísimo más y distinto que sólo el lugar que se le otorga a su Profesor o Profesora Titular.

Porque es bueno que se conozca entonces que se trata de la articulación de una serie de lugares absolutamente privilegiada para el desarrollo político independiente del psicoanálisis en relación a las pirámides transferenciales y los embudos identificatorios de la transmisión teológica tradicional de las instituciones corporativas monodisciplinarias. Lejos de ser una panacea –lo que le sucediera a Ferenczi que fue el primero en poder iniciar algo en la universidad, así lo indica- sólo constituye un riquísimo conjunto de espacios virtuales para el ensayo de un aporte sensato a los fines del necesario pero complejo rescate histórico de un gran espacio real público, cuya fundante **inscripción** textual en un contexto **institucional** multi e interdisciplinario le fuera **vedada** al psicoanálisis por el conflicto entre la ideología católica y la vocación positivista de los universitarios y lo que aquél nuevo saber constituía a comienzos del siglo XX en Viena, Budapest y Berlín como amenaza de transformación del mencionado conflicto en la propia trama discursiva de su fuente de poder del saber médico de la histeria, ya puesto además por esos años en cuestión por las propias almas sufrientes de las demandantes de una atención no semiológica ni clínica en la línea de una "talking cure" o no que, bien o malentendida podía articularse o no con un trabajo de atención a una problemática de lazo social.

¡Bueno, Germán, ahora me permito dirigirme a ti no sin sonreír con muchas ganas y no con menos simpatía para preguntarte si ¿no te habrás contagiado de Fedida cuando afirmaba en la Facultad en 1990 (en ese momento todavía Instituto, IPUR) que –palabras aproximadas-: "/.../no/.../" había posibilidad de

"/.../un camino del medio entre la **Ipa-Cola** y la **Lacan-Cola/.../**"? mientras yo, entendido mal por él en pleno malentendido le decía que aquí tomábamos **agua autóctona natural que sale casi en toda casa por mas de una canilla** o en todo caso **agua Salus** y que si el humor validara un juego con la alusión y así el "**líquido**" deviniera metáfora yo me preocuparía casi nada por el sentido y si mucho en cambio porque se le asociara como significativa por contigüidad con "**liquidar**"! ¡Te lo conté, Germán! ¡No seas malo! ¡Sacámela un poquito!, diría un botija. Está bien que me guste ir a la playa Ramírez y al parque Rodó todos los días porque si no extraño esas arenas y palmeras entre las que deambulo mientras trabajo, pero eso no quiere decir que por esa necesidad estética para ejercer el psicoanálisis, no lo haya encontrado como forma de vivir. Me gustó lo que dijiste de la policía y de los prejuicios porque también tus amiguitos franceses quisieron saber de qué pelo era para venir o no a Montevideo. ¡No jodas, Germán! Escúchame un poco porque supongo que mi estilo de hablar no te cautivó entonces y la entrevista te agarró un poco distraído y te olvidaste lo que creo haberte dicho acerca de la universidad como institución política clave de la civilización cristiana occidental.

Me invitaron también para hablar de ello en la Universidad de Costa Rica en el 2000. Allí por suerte sorprendió que a pesar del cuadrípodo yo hablara de discurso del **Señor** y no del Amo y entonces pudimos tomar más literalmente a Hegel –que habla de "**Señor**" y **siervo** y no de **amo** y **esclavo**- y lo que tiene que ver con lo civilizatorio o con la Kultur como vos bien decís y así pudo evidenciarse de manera más palmaria lo que hace entre nosotros a la dimensión de la creencia como esa que vos tenés en Miller. **In God we trust** le hace decir todavía hoy Roma a Washington y arrasa con vos y con él, ambos creyentes aunque por suerte herejes que están en el medio; esa consigna del traste y el papel en que se inscribe, Germán, los arrasa a pesar de la seria preocupación que tienen en subrayar por fin de una vez por todas que, la producción de **Lacan** es, en su vivo decir, la elaboración retórica más responsable y original del **freudo-marxismo** contemporáneo. Pues se trata de disminuir los prejuicios y poder soportar que, te guste o no, la universidad –que vos por suerte, no sé si buena o mala, no tuviste que vivirla- es una institución probada como la misma iglesia de Roma que la impulsara desde la de Bolonia de 1119 en su lucha contra la oriental de los denostados sabios de Bizancio y el imperio musulmán. La universidad es integrante de la trama del discurso del **Señor** en las líneas que se entrecruzan por el giro de aquél hacia el discurso del **Médico** y de éste hacia el de la **Histórica** como el de éste hacia el del **Psicoanalista** y el de éste, ya de vuelta, según los 90, 180 o 270 grados del giro, hacia cualquiera de los otros tres, si es que leo el matema de Lacan desde él mismo en 1980 y desde lo que decís en tu reportaje ahora casi en el 2002. Bienvenido entonces tu triángulo entre la universidad, las editoriales y la prensa y me alegra de verdad que mi visita –olvidos mediante- no haya sido en vano.

Reconozco tu ascendencia en mi herejía. Hablo de psicoanálisis y de política. Es decir de la cuestión del poder en cuanto democrático como aspiración al ejercicio de una praxis participativa hacia un horizonte de una concepción del psicoanálisis como producto de secreción del vivir histórico-mítico de una de las culturas de los hablantes de este perdido pequeño planeta desconocido. De esta civilización, la nuestra, la de la apariencia de hegemonía que conversa en forma tan peculiar con su tierra, su agua y su aire. Hablo de esto que es, digamos, se acepte o no la idea, una cultura en el estilo de hacer de cuenta que nos pertenecieran los elementos y que pudiéramos hacer con los mismos a nuestro antojo como si fueran también ellos hablantes, creyentes y conquistables a la manera de cosa nuestra. ¿Te imaginás la atmósfera, la tierra, el agua: politiquereros? ¡Qué agujero –el de ozono, para la risa- entre ellos! ¡Política, Germán, no es lo que se hace así porque sí y entre iguales! Me alegra que leas a Lenin y a Trotsky, además de Marx y que por allí te encuentres entonces con Maquiavelo y te abras a la complejidad infinita e inabordable con la que nos enfrentamos a la hora de pretender ejercer la política. ¡No es fácil! Sin embargo la mujer de Constantino la vio muy clara. Hizo un casting a la perfección. Jacques Lacan tuvo el honor de reconocérselo y no sería inconveniente que su hija de no mejor visión que la mujer de Constantino pudiera actualizarlo. Hablo de casting, no de casta. No lo digo entonces por lo que pudiera derivarse en forma tonta del trabajo de su tío Marc-Francois Lacan como co-autor del **Vocabulario de Teología Bíblica**. Hablo muy precisamente de Jacques Lacan que en 1980 decía que "**.../ La estabilidad de la religión viene de que el sentido siempre es religioso./.../**". Y es esto lo que no te conviene olvidar. Se trata del quehacer con la creencia. Adónde apostar. Vos lo decís y no te das cuenta. A lo grande. La politiquería tiene patas cortas. No aguanta los casi mil años que tiene la universidad. Y yo sé que vos por lo menos no caés en la chantada fanática de entreverarla con ese discurso que Lacan se equivocó feo al denominar universitario y no médico, como si en París no se hubiera enterado de la existencia de una "patología" de la arquitectura o la construcción o de una "clínica" de tenis. Y siempre hay algo que es más grande o importante que lo anterior y te pongo un ejemplo citado por ti mismo de Lacan sobre el retorno de los psicoanalistas judíos a Europa, o si vos querés no lo consideremos por su supuesta dimensión macro porque entre la nariz de Cleopatra y la teoría del caos, lo micro puede cambiarlo todo y por mucho tiempo, como es el caso

del **suceso *princeps*** que ocurriera para dar nacimiento a la institución psicoanalítica y cuyo principal testigo lo dijera así: ***".../Dichas asociaciones deben su existencia, precisamente, a la exclusión de que el psicoanálisis ha sido objeto, por la universidad. Es evidente, pues, que seguirán cumpliendo una función útil mientras se mantenga dicha exclusión./.../".***

Deseo, aspiración y política no de Miller con su... ¿cómo dijiste? ...único departamento de psicoanálisis en una universidad....como si no existiera el de la de Frankfurt o el de la de Klagenfurt o el de la de Boston o el de la de Bogotá o también el Área de la de la República Oriental -que a su vez es original en su integración en el pregrado como transmisora de una disciplina básica-, Área por la cual bregamos, como efecto de un andar, por lo menos desde 1958 en que se aprueba en el parlamento uruguayo el proyecto de Ley Orgánica de la Universidad que establece su autonomía en relación al poder político del Estado, es decir su propio poder en régimen democrático transparente mediante elecciones internas de estudiantes, docentes y egresados. Se trata de una larga marcha, la política, Germán.

En el 58 yo me enteré porque hicimos una asamblea en el secundario para ver si se aceptaba o no que viniera un dirigente obrero del puerto a hablarnos de la importancia que tenía para el país el mencionado proyecto de Ley que la clase obrera –no sólo su organización y sus dirigentes- estaba dispuesta a apoyar. En 1964 culmina un largo proceso de unificación del movimiento sindical con la creación de una central única: la Convención Nacional de Trabajadores (CNT). La Asociación de Docentes de la Universidad de la República (ADUR) integra la CNT. No es casual que recién después en 1971 se crea el Frente Amplio y que en 1973 la derecha diera un golpe de Estado que durara hasta 1985. Antes de la dictadura en la Facultad de Humanidades y Ciencias había un Instituto de Psicología que tenía una Licenciatura de Psicología de excelente articulación interdisciplinaria pero con apenas una materia que se llamaba psicología profunda I y ahí dieron clase primero Baranger y después Garbarino pero como maestros sueltos sin ningún equipo. La dictadura no dejó ni eso en pie aunque al final tuvo que transar con la Iglesia que quería sacar adelante una universidad católica y forjó una Escuela de Psicología en la Universidad de la República que tenía dentro de su programa dos materias, Psicología Crítica I y II que siguieron vigentes luego de la reconquista de la democracia en 1985 con la inserción en ellas de psicoanálisis, hasta que años después culmina un minucioso trabajo de reparación creativa de un Claustro Unico de la Psicología Universitaria, claustro democrático de Docentes, Estudiantes y Egresados que decide llamar a las cosas por su nombre y forja un **Área de Psicoanálisis** en la estructura, el plan de estudios y el presupuesto de un Instituto que debería en un plazo pertinente transformarse en la **Facultad de Psicología** de la Universidad de la República. Testigo y co-autora privilegiada de dicha muy exigente producción investigativa-histórica-psicoanalítica de carácter organizativo fue Doris Hajer, presidenta de la Asociación de Psicólogos Universitarios del Uruguay (APUU) (una U mas que la Apu de la Ipa) en la clandestinidad durante la dictadura y luego precisamente entonces convocante de dicho Claustro. Doris es la actual encargada del Área de Psicoanálisis que hoy cuenta con un equipo múltiple de cerca de veinte docentes efectivos (con salario permanente estipulado en el presupuesto oficial de la Universidad) que accedieron a sus cargos por concurso de méritos y pruebas públicas de oposición y otros tantos docentes voluntarios (sin salario) por llamado a aspirantes. Las garantías de transparencia y ecuanimidad de los tribunales fueron absolutas desde su propia integración. Y en los concursos ganaron freudianos, lacanianos y kleinianos sin ningún caballo de comisario. Cero corrupción, Germán. Y a joderse, porque entró gente que yo no quería que entrara y no entró gente que sí yo hubiera querido que entrara y no hubo tu tía y punto y me tuve que quedar en el molde sin la más mínima intención de chistar, porque me era absolutamente imposible hacerlo en contra de mi propio proyecto que había sido electo a su vez –como ya dije- por llamado abierto y libre sin restricciones. Cuando me nombraron Profesor Titular, sólo por ese hecho el cargo que pasé a ocupar se convirtió en inamovible, efectivo, presupuestado, pero era el único porque todos los demás, los cerca de veinte ya mencionados, eran aún interinos, pasibles de desaparecer como lugares exclusivos para el psicoanálisis en la Universidad. Fue un trabajo político lograr convertir todos esos cargos interinos en efectivos. Era necesario convencer al Consejo de la Facultad y por ende no sólo a los representantes en él de los estudiantes, sino también a los de los docentes y los de los egresados afines o no al psicoanálisis, no transferenciados con nosotros, ni con el Área, ni con la Facultad y ni siquiera con la propia Universidad de la República y esto último no sólo por una lectura poco rigurosa de Lacan, porque los que más se oponían venían más de lado de una postura no de sumisión a una supuesta teoría psicoanalítica sino a una institución más o menos dependiente de la Ipa o de algunas corrientes psicoterapéuticas que se habían expandido por una cierta dificultad de entendimiento de los analistas entre sí en todo el período anterior a la constitución efectiva del Área. Llamar esos casi veinte cargos a concurso era de hecho el paso final para terminar de instalar para siempre -mientras exista- el psicoanálisis en el lugar de transmisión más respetado y reconocido por todo el conjunto de la sociedad uruguaya que lo sostiene con plusvalía y plus de goce de sus integrantes.

Germán, vos sabés y yo no te lo tengo porqué decir que, por su etimología, **política** procede de los términos que tanto en griego como en latín configuran el signo de la ciudad en el sentido de lo propio social de la ciudadanía. Procede pues de la sedimentación de esa experiencia milenaria del convivir y del intercambio que lo precediera en la misma fundación de la ciudad en el cruce de los más necesarios diversos y opuestos caminos de recorrido de las humanas mercancías. Fue esta etimológica magia la que pudo operar en la Facultad a favor del progreso del psicoanálisis y de la relación de los uruguayos de todas las clases sociales con él. ¡Pero te lo digo Germán, porque también precisamente la estrategia principal de la implementación táctica de esa política estuvo en Buenos Aires hablando contigo! ¿No te acordaste? ¿Tampoco?! ¡P I L L Í N ! Te reitero que lo digo con cariño porque confieso que me resulta muy divertido tanto olvido y por supuesto que no te tengo que explicar porqué. Nos dedicamos a esta arena...y a estas palmeras, Germán. El olvido: ¿síntoma, política, política del síntoma, síntoma de política? ¿Política sin polis? ¿Sin ciudad? ¿Sin por lo menos más de dos casas? ¿Política sólo entre teólogos de uno o dos monasterios en el medio de la campaña cristiana de la Edad Media sin confrontación con otras creencias? ¿O política en la policreyente **polis** con Catedral de campanario y Universidad de varias cátedras además de la de teología, justo en la plaza central de la feria y el mercado? Me encanta pasear mientras trabajo. No tengo la religión de eso que los post-freudianos pre-lacanianos llamaron encuadre. Decí lo primero que se te pase por la cabeza, Germán. Te voy a ayudar a recordar. A Doris, cuando estuvo contigo en Buenos Aires, la acompañaba Iris Peña, hoy representante de los Docentes de la Facultad de Psicología de la Asociación de Docentes de la Universidad de la República (ADUR-Psicología) en ADUR-Central que, como ya señalé, forma parte del PIT-CNT que reúne a todos los asalariados sindicalizados del país. Dos psicoanalistas, Germán, pero también: docentes de psicoanálisis rupturistas, políticas universitarias, militantes, mujeres y, para peor, judía una y negra la otra. ¡Qué te parece! Y vos te das el lujo de olvidarte. La lucha por el poder es política pero no psicoanálisis aunque éste pueda llegar a ser el mejor método para aquella. Cuando se pretende hacer lucha mediante el supuesto sólo ejercicio del psicoanálisis no es política. Hay otras disciplinas además. Otros métodos. ¡Este es el punto que la sugestión de nuestra historia extra-universitaria no nos permite concebir! ¡Caramba, Germán, ya lo había dicho Jesús antes de Lacan: al psicoanálisis lo que es del psicoanálisis y a la política lo que es de la política! A lo mejor se puede hacer una praxis combinada pero esta civilización está hecha para diferenciarlas por lo que opera la identificación en la propia red macro-micro cultural de lazos sociales por donde se articulan las atribuciones de sentido en los hablantes y en los discursos y por obra de estos.

Si no es así le puede pasar o ya le pasa al psicoanálisis lo que a la teología antes de 1119. Era lo único que la Iglesia admitía que se enseñara en forma orgánica. Recuerda que históricamente hacía muy poco – 1054- de la separación "política" de Roma y Constantinopla por discusiones "teológico-litúrgicas". De los documentos se recoge que quizás sucediera por una pavada: el cuerpo de Cristo. La hostia, como signo. Unos sostenían que esa rodajita de esa parte cilíndrica del cuerpo de Cristo que hasta hoy se la ponen en la boca a los fieles que tienen esa creencia, debía hacerse con levadura y los otros que no, que por el contrario, que se debía hacer sin levadura. Si se leva o no se eleva esa parte del viril cuerpo de Cristo igual te la ponen en la boca tanto en la Occidental como en la Oriental. Pero no todo era joda y crimen como arrasar a los musulmanes, mujeres, ancianos y niños al estilo del debut de los cruzados que venían sobre todo de París y luego devenían "templarios". No, no, no. Había sí "Orden del Templo", de cristianos con "temple" guerrero, pero también estudiantes y docentes que querían saber otras disciplinas aparte de la monopólica Teología que regía en los monasterios aislados del campo lejos del mercado de la plaza pública dónde por suerte para Roma a ésta se le ocurre ya en aquel momento levantar Catedrales y cátedras –es hoy inevitable insistir- en medio de ese lugar del más concentrado pasaje de la gente que viene por diversos caminos a vender y a comprar desde cualquier lado y cualquier creencia. Así nace en 1119 en Bolonia: **universitas**, el mismo año que los cruzados que pretenden conquistar lo que queda del Templo de Jerusalén pasan a vestir ese tan prestigioso nombre de "templarios", significante que todavía nos sale hoy algo deformado cuando hablamos de "temple" y de "templar".

Decime Germán: ¿leíste "**el lapsus 13...**" o "**Los nombres ocultos de Freud**"? ¿No es casi gracioso que el viejo haya sido bautizado en su circuncisión con el nombre del rey a quien Jahvé le confiara el cuidado de la Ley mediante la construcción de aquel Templo? No jodas mas con Jacques que me hizo acordar al Jacob de los doce hijos varones y una sola hija mujer, Dina. Fíjate lo que dice Lacan de Dina. Doce tribus encabezadas por hombres y ninguna por una mujer. Al menos una que no es hombre como dios o Jacob. ¿No es hora ya de aprender algo de política? Anne Levallois en "**Freud hoy en la Universidad**" se pregunta: "**¿Se puede ser psicoanalista sin entrar en religión?**" Hace reflexionar. Nos dijo personalmente que siempre le había llamado la atención durante los seminarios la fascinación que despertaba Lacan entre los hombres presentes, en contraste con que no sucediera casi para nada eso entre las mujeres. ¿Raro? Con franqueza Germán: ¿vos creés de verdad, de corazón, que sea adecuada

una institución de iguales, corporativa, sólo gobernada por quienes ejercen o aspiran a ejercer el psicoanálisis para la formación precisamente de psicoanalistas con todo lo que implica de fardo de gran peso que pasa al pase?

Lo que es bueno para el arte de la joyería no necesariamente tiene que serlo para el psicoanálisis. Y no es porque piense que el alma no sea una joya.

Estoy de acuerdo que entre iguales podría ser mucho más fácil que en la universidad porque en ésta lo que está en juego es lo real y por lo tanto lo imposible, pero de cualquier manera lo prefiero a lo imaginario posible por institución de una sola teoría con gobierno por ende monodisciplinario. ¿No es de política infantil (en el sentido de Lenin cuando se refiere a la enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo) heredar una exclusión tanto por saber como por no saber que fue por exclusión católica antisemita de la Facultad de Medicina de Viena que el psicoanálisis no pudo pasar a transmitirse en la Universidad?

¿Fue o no una ingenuidad de Lacan no tener esto en cuenta y querer arreglar con un pase lo que no es ni magia ni psicoanálisis sino política, es decir una cuestión de valorar los efectos derivados de un momento y un lugar determinados, como efectos y no como existentes *ex nihilo* con sentido *per se*?

Porque ¿en qué quedamos, Germán? ¿Qué tiene que ver estar o no estar a favor del pase, si la cuestión viene por una complejidad de la cual el propio pase es apenas un mero efecto de disfrazada creencia de salvación religiosa?

Porque es problema de cada quién que, poseído o no por el discurso médico, luego se encuentre o no con el psicoanalítico. El pase tiene que ver con cuidar o en el mejor de los casos con prevenir. Hoy pretendemos desde Freud desarrollar el discurso psicoanalítico en un ámbito co-producido por él mismo y en la propia palestra de sus riesgos de giro hacia otros pero no fuera de la vida del mundo que transcurre en el tiempo. En la universidad podría ser imposible o posible cualquier devenir y no hay creencia que te salve, salvo la propia del discurso del **Señor**, la cual, cuando querés darte cuenta ya te mató al psicoanálisis. Y es capaz que más rápido que Miller con la Ipa. Pero bueno, nuestra vocación no trata de cuidar y justamente, de esto te das más cuenta si convivís con quienes ejercen ese otro discurso y te podés así diferenciar en la cadena del saber. Porque ¿no es acaso toda una gran grosería política la propia inercia de no haber podido reconocer hasta 1997 que casi sólo en la Universidad se puede transmitir el psicoanálisis con la mayor diferenciación de identificaciones y transferencias de trabajo que hacen al cultivo de pluralidades en una ya hoy árida arena sin palmeras ni paisaje de oxigenante diversidad en el saber? Vos lo sabés Germán. Vos decís venir desde una vida obrera y literaria. Vos no mascás vidrio. Bueno, a esta altura, yo qué sé, a lo mejor sí pero así y todo estoy casi seguro que no lo tragás, o por lo menos lo atajás con alguna hostia. La Iglesia tuvo que recurrir a la política ocho siglos después que la política de Roma debiera recurrir a la Iglesia ("dad al César"). Para permanecer con su poder frente a Constantinopla y el Corán, la teología debía ceder espacios a otras disciplinas en el sentido de organización humana para la promoción del saber como poder político fundamental. Es así que nace la Universidad. Y luego permanece con las luces de la Revolución Francesa, Napoleón, Hegel y llega de manera muy distinta en torno a la primera guerra mundial a Viena, Budapest y la Córdoba argentina. En Viena rechaza al psicoanálisis de entrada, en Budapest los estudiantes hacen nombrar a Ferenczi profesor de psicoanálisis pero poco después los propios colegas catolicos médicos antisemitas de aquéllos de Viena, lo destituyen. En Córdoba –vos algo escribiste- hay revuelta universitaria que recoge postulados de un congreso estudiantil latinoamericano de 1910 en Montevideo. Lo de 1958 en Uruguay tiene que ver con la propia fundación de la Universidad en nuestro país como institución desligada de la Iglesia y con lo de Córdoba en cuanto a la búsqueda del co-gobierno estudiantil anticorporativo y una autonomía efectiva en relación al poder político del Estado. El Rector no es de confianza del partido político en el poder; tampoco de los de la oposición. Lo elige la Asamblea General del Claustro (A.G.C.), a su vez electa por decenas de miles de estudiantes, docentes y egresados de Arquitectura, Bellas Artes, Ciencias Sociales, Derecho, Ingeniería, Medicina, Psicología, etc. que, en cada Facultad, también eligen su respectivo Decano integrante del Consejo Directivo Central (C.D.C.) junto a los demás decanos, el Rector y estudiantes, docentes y egresados representantes de los tres órdenes de la A.G.C.

El Área de Psicoanálisis de la Universidad de la República que es producto de estos y otros hitos y mitos de la historia de la cultura cristiana occidental tiene como uno de sus productos, precisamente, la traducción oficial al castellano de las Actas de la Asociación Psicoanalítica de Viena entre los años 1919-1923, actas que a su vez descubriera en la Biblioteca del Congreso en Washington uno de nuestros

investigadores austríacos asociados al Área y actas que arrojan luz, viva luz, sobre las Clínicas Psicoanalíticas Populares de Viena y Berlín y la evolución extra-universitaria, es decir, monodisciplinaria, corporativa, de la transmisión del psicoanálisis. Lo increíble Germán es que vos eras una de las dos personas que se sentaron al frente cuando dichas Actas se presentaron en la Escuela de Orientación Lacaniana –antes de ser traducidas al inglés y al francés- y vos no decís una palabra de ellas si bien te consta que constituyen de hecho un documento de lo que se puede obrar a favor del psicoanálisis en cuanto a que su enseñanza deje de ser teológica en el propio sentido literal de la misma pre-historia monacal monodisciplinaria de la Universidad por un lado y la de la pre-historia de la institución monodisciplinaria de la transmisión del psicoanálisis por otro.

Muy grandes olvidos, Germán. ¿No habrás sido monaguillo? ¿No lo seguirás siendo? ¡Hostia! ¿Todavía te gusta que te la pongan en la boca? La política se ha hecho para mejores cosas que para volver a Lacan a la Ipa. De cualquier manera, mucho antes que Miller, los integrantes de la Ipa no tuvieron otra opción mejor que leer a Lacan para volver a Freud y continuarlo y sólo así poder zafar de la boca de cocodrilo de la medicina a pesar de que por ahí saliera algún vicepresidente de la Ipa (de notoria vocación conductista) ansioso por hacerle segregarse a la mamá reptil bastante saliva y conste que no hablo de Etchegoyen sino del otro rioplatense posterior a él y al que por aquí se le conoce muy bien por su tenacidad burocrática en investigar la eficacia de las psicoterapias entre los estudiantes de la Universidad... que se las hayan hecho...dichas psicoterapias, agregó, para aclarar, por las dudas, porque allí se aplica el método estadístico sin la actualización que para el estudio del vivir humano, sugiere I. Prigogine, premio Nóbel, Profesor de Mecánica estadística de la Universidad de Texas. Porque si Lacan intentó revolucionar con el clásico, el sentido asignado al significante de la **revolución** por el supuesto giro discursivo de 360 grados que comandaría toda pretensión para con los líos hablantes desde el discurso del **Herr** (que Kojève le traduce de Hegel), relevado por el del **universitario**, a su vez sustituido por el de la **histérica** que luego deja su lugar al del **psicoanalista** para volver por lo ya girado otra vez al **Herr**, si bien lo hace pasar por el discurso de la **histérica**, no traducir "Herr" como "Señor" le facilita forcluir lo cristiano occidental que moldea todo discurso y pierde de vista **el curar como el más clásico sentido del mayor poder vigente del saber primordial del hijo del Herr** que, es, desde siempre, por ello, nuestro Herr, y así se forja que en lo real aparezca lo universitario que, precisamente, da cuenta de la presencia de la Iglesia como fundante de la institución del 1119 encargada de la transmisión del saber, cuerpo de saberes, corpus que se incorpo-ra, corpus de quien, con su cuerpo como saber cura el cuerpo del otro, prójimo. **Corpus Christi**, procesión. Es por esto que te digo de paso que nos permitimos una suerte de otra consonancia en la nominación de los significantes con los cuales Lacan propuso rotular su giratorio matema de la revolución discursiva; nos parece más adecuado a una articulación lógica hablar de los **discursos** del **Señor**, del **Médico**, de la **Histérica** y del **Psicoanalista**. Si se entendiera bien, Germán, ¡porque sos un verdadero divino peligro con tus olvidos! mirá que hablo de Dios o de Cristo como del Señor (Padre o Hijo) de la fe o de la **creencia** en cuanto significante fundamental, y por otro lado sólo de Jesús (Hijo) de la **medicina** o de la cura o el saber, de la **histeria** y del **psicoanálisis**. Porque en la Universidad de Costa Rica se me preguntó porqué hablaba de cultura y no de discurso cuando yo allí había hablado tanto de una como del otro y me pareció allí entrever como el viejo problema entre el huevo y la gallina y una suerte de preferencia no fundamentada que podía conducir al extremo de concebir un discurso anterior a una primera cultura, discurso que vendría por supuesto que de dios y que precisamente me indicaba la intensidad del discurso de la creencia y la identificación en el mismo en la propia reflexión de alguien que se pretende poder ejercer la suspensión del sujeto, mientras que desde lo real es hablado por aquello que sintetiza mejor que nadie la llamada Ciencia Cristiana, si bien aparece como Discurso Universitario quizás por la forclusión que Kojève favoreciera en Lacan al intentar sin querer borrar la acepción hegeliana principal de Herr que es Señor en el sentido bíblico, Diferencio pues la asignación de sentido como acto religioso digno de la palabra del Señor o de la semiología médica aplicada a la clínica como cuando se pretende diagnosticar si hay o no demanda de análisis. Y si bien ambos hacen síntoma en la histérica por la permeabilidad de la escucha de ésta, generan a su vez no una necesidad sino una suerte de necesidad, histórica de la histeria o histérica de la historia, plasmada en la impermeabilidad de escucha al sentido, como constituyente de la revolución que es la atención al sin-sentido.

Cuando Lacan dice: **".../a causa del hecho de que tenemos una atención flotante, oímos lo que el analizante ha dicho/..."**, quiere decir justo eso que reafirmará algunos años después en relación precisamente al creer, es decir, a desidentificarse del creer como equivalente de ser freudiano en contraste con lo que les sucede a los lacanianos que por ello lo encierran hacia la única salida de la disolución que no es otra que la de salir de "la creencia en cuanto asignación de sentido". Cuando percibe lo religioso de sus adeptos se vuelve más radicalmente que nunca hacia Freud como maestro de la no asignación de sentido en cuanto suspensión flotante pareja de la atención a la palabra del otro, para no hundirse en la

búsqueda de la atracción por el sentido que uno asigna a lo que valga la redundancia cree escuchar. Porque tanto en el **Señor** como en el **Médico** hay un saber de entrada que opera como autorización a la atribución de sentido (como acto de transferir). Y esto último, Germán, para ver si lo lees en su recorrido y no te olvidas, deriva de aportes clave de Doris Hajer (**Señor-Siervo**, no **Amo-Esclavo; Übertragung**) que, además de lectora de Hegel, Marx y Freud en alemán (fue quien tradujo las Actas) está en la mira del club de Tobi internacional del psicoanálisis que ya no sabe qué hacer para impedir que continúe en su cargo actual de encargada del Área de Psicoanálisis de la Universidad de la República (Facultad de Psicología) como Profesora Titular (G.5 efectiva). Quiero finalizar con una suerte de corte: hoy dicha compañera, por sensatez y madurez de la mayoría absoluta de los psicólogos universitarios que ejercen el psicoanálisis en el país, es la única anotada para el concurso de méritos y pruebas de oposición por el cual el Área de Psicoanálisis volvería a tener su cargo docente de máximo escalafón, ocupado. No sería serio no hacer serie en el rescate de lo que la "verdadera" Iglesia enseña al ensañarse en señalar.

Como lo más importante de la política es la polis, la ciudadanía, es importante que tenga información de lo que se trata en este preciso momento en el Uruguay en relación al psicoanálisis. Hay gente interesada en postergar el acceso de Doris Hajer al lugar que le corresponde y en el cual en realidad ya está aunque todavía en forma interina. Es necesario que el Consejo de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República Oriental del Uruguay haga lo que le corresponda: RECOGER LA DECISIÓN REAL DE LA MAYORÍA DE CADA UNO DE SUS ÓRDENES (DOCENTES, ESTUDIANTES, EGRESADOS) Y DEFENDER CON DICHAS ASAMBLEAS LA AUTONOMÍA DEL BIEN PÚBLICO.

¡¡¡Ahora no te olvides también de esto en tu próximo reportaje, Germán; sería demasiado!!! Chau. Salud.

Muchas gracias, Acheronta. Un abrazo, Michel.

Martín Wolf-Felder,

Punta del Este, Febrero, **Carne-vale**, 2002.

Da crítica a ideología: da possibilidade de uma resistencia estética

Christian Ingo Lenz Dunker

Resumo

As perspectivas críticas no campo da estética, após os esforços teóricos da Escola de Frankfurt, têm enfatizado o sentido alienante e regressivo da obra de arte no mundo organizado pela indústria cultural. Neste quadro, um autor como Eagleton mostrou como a estetização tornou-se o meio primaz da ideologia. O presente trabalho procura analisar como, no âmbito específico da cinematografia americana dos anos 90, pode-se localizar a construção de formas narrativas cuja intenção crítica é explícita e no entanto o efeito receptivo dissolve tal intencionalidade. Explora-se como operador de leitura a ambigüidade da expressão "resistência", tal como foi apontada por Derrida em sua crítica à incorporação cultural da psicanálise.

1. Introdução

O objetivo desta comunicação é sugerir que a noção de resistência, em sua dupla extração, psicanalítica e política, possa ser utilizada para localizar, constituir a apontar objetos de interesse cultural para o trabalho do crítico da cultura. Por resistência (*Widerstand*) Freud entendia tudo aquilo que fizesse objeção à continuidade da associação livre. Durante algum tempo Freud se preocupou em mapear as origens da resistência, a culpa superegóica, a repetição própria do Id, a transferência, o sintoma e a defesa – resistências próprias ao Ego. Além disso sabemos que Freud utilizou largamente o conceito de resistência, e a retórica da resistência, para defender-se de seus críticos. Os críticos da psicanálise, na verdade, e em última instância, faziam resistência a ela, a partir de seu próprio inconsciente. Curioso que neste ponto Freud tenha sempre pensado na psicanálise como um discurso infesto à cultura, jamais como algo que poderia ser incorporado, reproduzido e admitido sem ressalvas, no seu interior. Por que então pensar que a cultura fazia resistência à psicanálise e não o contrário?

Se esta inversão faz algum sentido deveríamos perguntar então como age o psicanalista diante da resistência e se, de alguma forma isso não nos inspira um procedimento crítico, ou melhor se isso não pode servir como método propedêutico, preparatório a uma crítica possível. Em outras palavras, isolar aquilo que faz detenção à continuidade de um certo discurso, verificar a posição do sujeito nesta detenção e conjecturar a forma do Real que ali se apresenta seriam tarefas que colocam o trabalho analítico e o trabalho crítico em uma certa relação de homologia.

Para mostrar como isso poderia ser pensado escolhi o campo da cultura de massa e mais particularmente o de inflexão estética para ilustrar minha tese. Isso se deve ao fato de que no âmbito da cultura de massa e da indústria cultural a visada crítica está excluída por definição. Não há como extrair nenhuma possibilidade crítica da cultura de massa, como afirmou Horkheimer:

"A moderna cultura de massa, embora sugando livremente cedidos valores culturais, glorifica o mundo como ele é. Os filmes, as biografias, e os romances populares têm todos o mesmo refrão: esta é a nossa trilha, a rota do que é grande e do que pretende ser grande – esta é a realidade como ela é, e como deve ser e será." 1

A crer no fato de que tal afirmação dirija-se à toda cultura de massa e não a uma cultura de massa em particular não há como escapar ao tautologismo da definição. É de massa porque ideológico e ideológico porque de massa. Ideológico porque tende a se repetir especularmente, repondo um emparelhamento entre a realidade e sua representação que impede o movimento transformador. Or esta trilha o discurso ideológico constitui uma marcha que não se detém. Trata-se de uma marcha triunfal, sem escansões. Dirimir pontos de interrupção constituiria, neste sentido, uma resistência.

Pretendo mostrar a seguir como uma parte do cinema americano contemporâneo, que parece nos servir de ícone de plantão para a ideologia de nossa época oferece, também curiosos pontos de resistência.

2. O Sujeito Paratópico

Beleza Americana é um filme que marca um movimento novo no cinema americano contemporâneo. Não que este tenha sido o primeiro de uma série mas, a partir dele, tornou-se claro que havia uma série. Havia uma "intenção crítica" funcionando como mote temático e narrativo em Hollywood.

Isso começa pela posição do narrador que é uma posição paratópica, ou seja, um personagem que se situa além ou aquém do universo simbólico que compõe a realidade da experiência. Em teoria da literatura este tipo de personagem se encarna em figuras como a do errante, do estrangeiro, do bufão (como *Forrest Gump*), ou até mesmo do louco, isto é, personagens que falam de "fora da cena", que estão fora de lugar - "para topos". Em *Beleza Americana*, o narrador se apresenta como morto - trivial e banalmente assassinado no contexto de um equívoco. Equívoco cujo contexto o filme se ocupa em reconstruir.

O filme é então uma espécie de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* às avessas. No romance de Machado de Assis nós somos persuadidos, sistemática e continuamente, de que a trama tem um sentido - Capitu traiu Bentinho - e esse sentido é tão mais verdadeiro e legítimo quanto mais imparcial a posição do narrador. O narrador está morto logo ele não tem mais nenhum interesse em dirigir o sentido em um ou em outra direção. Ele está morto, pode funcionar assim como espelho imparcial da história. *Beleza Americana* retoma esta fórmula pelo avesso. É por que seu narrado sabe, desde o início que ele está morto, que ele pode nos indicar imparcialmente e legitimamente que sua experiência e sua história é, no fundo, destituída de sentido.

"Notem como o cabo da tesoura de aparar as flores, que minha esposa está usando, combina com o salto de seu sapato. Não é uma coincidência."

São observações como esta que vão mostrando como os diferentes contextos da vida de nosso herói são subitamente intuídos como vazios; destituídos de sentido. No fundo muito antes de estar morto ele já estava fora de cena, em exterioridade face ao sentido de sua experiência. Paratópico em relação ao seu lugar no mundo do trabalho, paratópico face ao estilo de vida, paratópico diante do objeto de desejo.

Curiosamente a solução imaginada pelo roteirista para este descentramento no espaço, próprio da paratopia, reside em um recentramento no tempo. Ele volta ao primeiro emprego como atendente de uma lanchonete. Volta ao carro que ele teria sonhado um dia. Ele volta à exuberância adolescente da ninfeta. Ele atualiza o sonho de voltar à ingenuidade da *Beleza Americana*. Ao mesmo tempo nome da rosa produzida em laboratório, (como a maconha desenvolvida pelo exército) e alegoria da adolescente - bela, jovem e vazia. Finalmente *Beleza Americana* como símbolo do império da imagem, com o qual se identifica a cultura americana e e do qual o colecionador de imagens faz a metonímia.

A decepção surge aí como impossibilidade de gozar com o sonho adolescente sem que ele seja ao mesmo tempo um sonho perdido.

Note-se como um certo cinema americano contemporâneo parece ter descoberto a função paratópica como forma de esboçar uma crítica ao meio e modo de vida americano. Não há personagem mais paratópico na modernidade do que *O Náufrago*, para retoma um filme da série em questão. Mas, ao contrário de Robinson Crusoe, figura demiúrgica, ícone do individualismo soberano do século XIX o náufrago pós moderno descobre nos objetos não a natureza bruta a ser subjulgada, mas o objeto como semblante da própria subjetividade. Wilson, a bola de voleibol, é o verdadeiro personagem paratópico da aventura, não o náufrago que jamais questiona o seu próprio ponto de partida civilizatório a partir da experiência de perda do lugar.

Em *O Sexto Sentido* o narrador se descobre como morto no ponto de torção máxima da narrativa. Aqui a paratopia está no fim não no início do enredo. Uma criança que vê pessoas mortas. Aí está a verdade da posição fantasmática de nosso herói. É por isso que ele não conclui que se ele está diante de uma criança que vê pessoas mortas e se esta criança está olhando para ele, então ... - ele pode ser um morto a mais. A noção de fantasma ideológico defendida por Žižek, a partir da noção lacaniana de fantasma, visa justamente destacar este processo pela qual o sujeito se relaciona de todas as formas com o objeto menos pela forma da identidade.

3. O Sistema Simbólico como Totalidade Inconsistente

Observe-se como a criança tem sido tomada como objeto privilegiado desta intenção crítica. Em *Felicidade* e em *Magnólia*, por exemplo, encontramos o mesmo cenário de insensatez cotidiana, a mesma autodestruição cínica contada a partir de personagens infantis. O filho de um psicoterapeuta pedófilo, e um menino prodígio devorado pelo exibicionismo de seu pai: ambos consumidos pelo imperativo insensato de sustentar uma imagem de felicidade, a partir de um discurso pressentido como vazio. É também o tema de *Truman Show* e das últimas produções de Woody Allen tais como *Desconstruindo Harry*.

O que insiste nestes filmes é o reconhecimento do caráter obscuro e cômico da identificação do discurso ao puro sistema simbólico. Lacan destaca a questão no início de seu ensino². Os diferentes sistemas simbólicos: jurídico, político, religioso, econômico guardam uma hiância entre si. Em outras palavras, o simbólico como sistema não forma uma totalidade por mais que um destes sistemas simbólicos, o científico, assim pretenda. A palavra, no interior destes sistemas simbólicos está sujeita a certas regras regulatórias:

1. Jamais será usada em primeira pessoa, quando a primeira pessoa indicar o sujeito da enunciação.
2. Jamais será acolhida ou considerada fora das regras de enunciação previamente prescritas mas nunca inteiramente enunciadas.
3. Jamais será eficiente como palavra singular, apenas como palavra que aspire a se universalizar ou então como palavra que se pretenda representativa de um particular.

O que a primazia dos universos simbólicos nos propõe, enquanto imperativo ideológico, é a redução do discurso ao estatuto de uma técnica. Em outras palavras, o acesso ao saber e ao discurso como realidade desencarnada. Puros jogos de linguagem, como já afirmara Lyotard, construtivismo radical, como nos convidam alguns teóricos da pós modernidade.

É neste contexto que podemos recolocar nossa questão. A absorção da crítica a uma figura da indústria cultural torna o discurso crítico apenas mais um objeto? Há ainda, hoje alguma possibilidade de pensar o caráter crítico da estética de massa? Se pensamos a indústria cultural como outra face de um sistema simbólico, que almeja a totalidade do sentido, e se a entendemos como discurso e prática de reprodução dos meios e modos de alienação que constituem uma dada época, devemos concluir que não há como produzir uma saída crítica.

Por outro lado podemos recorrer a simplicidade com que Horkheimer apresentou o enunciado mínimo e constitutivo do programa teórico da teoria crítica: as coisas não precisam ser assim. Ora se este enunciado não está presente, explicitamente, nas produções do cinema americano que destacamos ele é certamente uma enunciação que se presente vigorosamente.

De onde então surge esse sentimento de que se trata de uma "intuição", de uma "visada" crítica que não se conclui. O gesto crítico desta forma estética é um gesto escandido. Um gesto que vacila na sua conclusão.

A série assim produzida pode ser condensada na imagem de um espelho ideológico. Um espelho que não reflete apenas uma imagem deformada, como se supunha nas formas ideológicas da modernidade. Trata-se agora de um espelho que contém, dentro de si, um ponto reconhecidamente opaco. Vimos como isso opera em relação ao sujeito na sua inscrição paratópica. Vimos em seguida como isso se conjuga a uma forma de discurso, que se reduz à repetição das sequências prescritas por um determinado sistema simbólico.

4. O Real como não Especularizável

Mas além de colocar em questão a precariedade do sujeito e a suspeita sobre a incerteza ética dos sistemas simbólicos a série estética que estou destacando comporta um terceiro movimento: uma interrogação acerca do real e sua relação com a realidade.

Isso nos é mostrado particularmente por dois filmes: *Matrix* e *Amnésia*. Ambos falam de personagens enclausurados em "bolhas de realidade", no espaço e no tempo respectivamente. Há um ponto de inconsistência na realidade. Um ponto que convoca e captura o sujeito para completá-lo. No entanto cada vez que o sujeito se projeta neste ponto a inconsistência da realidade parece se deslocar um pouco mais. A questão - "o que é matrix ?" convoca o herói a uma aventura onde o que ele encontra ao final é que matrix é ele mesmo, como objeto. Este impossível, esta ficção autodevoradora nos dá a verdade da estrutura da ideologia. Como a criança que diz a seu interlocutor - eu encherigo pessoas mortas. Em outras palavras: você está morto, não passa de um objeto, mas para poder escutar isso você deve advir como sujeito. Para advir como sujeito você deve submeter-se irrestritamente aos imperativos discursivos ofertados pelos sistemas simbólicos disponíveis. No entanto ao se submeter ao caráter totalitário de tais sistemas simbólicos você conta novamente como objeto. Temos então nesse movimento o esboço de crítica que faz uma mímeses social e uma figuração da contradição.

Em *Amnésia* há uma boa intuição de como a postulação do Real como impossível de ser reduzido ao simbólico ou ao imaginário pode ser uma tese com alguma utilidade crítica. Trata-se de um filme que se abre com nosso herói cometendo um assassinato. Ato cujo sentido vai sendo construído retrospectivamente para os espectadores, ou seja, é uma história que vai do fim para o começo. O agente deste ato, um pacato investigador de seguros, está submetido à seguinte condição: viver em uma bolha temporal de aproximadamente dez minutos. Fora disso, ou seja, tudo o que aconteceu entre o acidente que causou tal estado de amnésia móvel, e a bolha temporal onde ele vive, é esquecido. Portanto, para o protagonista sua história caminha até este dia em que sua mulher foi morta e ele levou uma pancada na cabeça. O que vem depois disso precisa ser reconstruído, a cada vez, para organizar sua ação e seu destino.

Aí está uma forma de intuir o Real, tal como o propõe Lacan, mas agora em um corte crítico. O Real é isto que não se inscreve como traço mnêmico na esfera do sujeito e também o que surge nos interstícios do discurso como suposição.

Logo que nosso herói acorda ele encontra tatuado em seu punho direito o nome de um caso que ele acompanhou enquanto trabalhava como investigador de seguros. O caso de um sujeito que havia perdido a memória para o que se passou depois de um certo tempo de sua vida. A questão é que este antigo cliente não sabia que tinha perdido a memória. Ao encontrar a tatuagem com o nome desse cliente em seu punho ele deveria concluir, a cada vez, que estava lançado em situação semelhante. Portanto, a partir desta marca no corpo ele sabia quem ele era, onde ele estava, mas não sabia em qual discurso e de qual discurso constituía efeito.

A esta segunda questão correspondia uma outra série de tatuagens no corpo. Tatuagens que lhe informavam que sua esposa havia sido assassinada, que havia certos indícios sobre quem era o assassino e que ele estava inserido no curso de uma investigação. Havia portanto, um objetivo simples, encontrar e matar o assassino de sua esposa. Para isso ele contava com processos, indícios, evidências reconstrutivas do crime e com personagens de apoio - especialmente um detetive da polícia - Eddie - que parece estar sempre a seu lado. Cada personagem é reconhecido por fotos que o acompanham. Fotos que o posicionam a cada novo encontro por intermédio de uma espécie de legenda.

5. Conclusão

Ou seja, temos aqui reunidos o tríptico temático da escansão crítica deste novo cinema americano:

- (1) o sujeito paratópico, ou seja um sujeito que se sabe em um exílio temporal,
- (2) um discurso que se reduz a um sistema simbólico onde a palavra oral se subsume completamente ao plano do arquivo e do registro, e
- (3) uma intuição do Real como insuficiência e impossibilidade da totalidade proposta por este sistema simbólico e como causação ideológica do sujeito.

Há ainda um último elemento a considerar no arranjo crítico proposto por *Amnésia*. Como já foi dito o filme começa por um assassinato. No desenrolar da trama percebe-se que o policial que acompanha a

investigação levada a cabo pelo protagonista é na verdade uma espécie de parasita. Ele se aproveita da amnésia alheia para criar, de tempos em tempos, uma nova vítima. Vê-se assim que o nosso investigador poderia passar a vida a matar os supostos assassinos de sua esposa. Encerrado em seu fantasma, monótono e repetitivo, ele não se dá conta de que seu ato de vingança jamais poderá ser bem sucedido. Ele não tem como sair das marcas que tatuou em seu próprio corpo definindo um destino que não cessa de não se cumprir. Por mais que alcance o assassino, (que na verdade é ele mesmo), de sua esposa, ele jamais conseguirá por fim à sua jornada. A "bolha temporal" em que ele está inserido coloca o Real como isto que continuamente lhe escapa e o determina. Isso que não se inscreve na memória simbólica, nem se subjetiva e que aparece nas marcações insensatas do corpo. Afirmá-lo constitui certamente uma tese crítica em nossa época.

Mas como é possível que no âmbito do que bem se pode considerar a fulcro da indústria cultural, se gerem objetos estéticos que permitam resistência ? Entenda-se por resistência, neste contexto, o fato de que tal série propõe uma oposição.

Uma oposição que faz alto ao sujeito como mero usuário de formas simbólicas, amorfas e anódinas, oferecidas pela cultura. Uma resistência que problematiza o discurso mais além do relativismo construtivista confrontando-o com a radical primazia do objeto e de sua verdade. Finalmente uma resistência que mostra a paradoxalidade como condição da mímeses social em nossa época.

Se sua enunciação é crítica, porque digo que trata-se de um gesto que não se completa ? No arco que vai da ironia ao niilismo, passando pelo veio cínico, o conjunto estético assim prefigurado constitui uma detenção ao influxo de continuidade. Mas trata-se de uma resistência interna, uma resistência pré-pensada e pré-constituída pelo sistema. Ou seja uma forma de tornar a crítica um objeto de consumo estético. Como já afirmara Guatarri e mais atualmente Eagleton³, o discurso capitalista é uma máquina tão astuciosa que é capaz de incorporar, transformar em objeto e recolocar no mercado qualquer visada crítica que a ele se oponha. Em outras palavras a resistência faz parte do jogo – assim como na experiência psicanalítica. Como salientou Derrida isso talvez constitua o caminho inicial de uma prática de desconstrução, apontar resistências, pois:

"A resistência deve ser interpretada, tem tanto sentido como aquilo a que se opõe, está também carregada de sentido e portanto tão interpretável como o que disfarça ou desloca: na verdade tem o *mesmo sentido*, mas se assim se pode dizer, dialética ou polemicamente adverso." ⁴

Se há uma homologia entre detectar e apontar resistências, no trabalho analítico, e apontar oposições e pontos de contradição, no trabalho crítico, tal homologia deveria considerar a experiência estética como ponto de partida para esta tarefa em nossa época. Ela é o campo onde há, ainda, alguma ideologia que se pretende verdadeira.

Notas

¹ Horkheimer, M. – *Eclipse da Razão*, Labor, Rio de Janeiro, 1976, p. 153.

² Lacan, J. - O Seminário, livro I, Os Escritos Técnicos de Freud, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1986.

³ Eagleton, T. – *As Ilusões do Pós Modernismo*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1999.

⁴ Derrida, J. – Resistências, in *Resistências al Psicoanálisis*, paidós, Buenos Aires, 1997.

Paradojas de la segregación De los lazos fraternos a las ataduras globales

Luis Camargo, Rubén Guriérrez y Néstor Demartin

Partiremos de una premisa que Lacan establece en su seminario sobre los discursos, "El envés del psicoanálisis", y no sin un efecto paradójico. Allí correlaciona uno de los pilares imaginarios en los que se sustenta la sociedad moderna, esto es la "fraternidad" con lo que en apariencia sería su contracara, la "segregación". Sin dejar de evocar la trilogía de la Revolución Francesa, que completa *fraternidad con libertad e igualdad*, nos dice que "*la fraternidad -aquello que constituye el humus de la sociedad- no puede concebirse sino por estar separados juntos, separados del resto.*" Todo lo que existe en la sociedad tiene su basamento en la segregación. No sería forzar los conceptos si acercamos este hecho de la segregación, que Lacan da estatuto de fundante -no por nada, renglón seguido analiza el mito freudiano de la horda primitiva- con aquella otra operatoria que puede ubicarse en otra fundación, esta vez del sujeto, operatoria lógica que Lacan designa con el nombre de "separación", articulada a la alienación. Pero nos interesa aquí constatar si nuestra premisa de partida puede echar luces sobre otro orden de cosas.

La Tierra del Fuego, en el extremo austral de la Argentina y del mundo. Tierra de las nieves y los vientos, de las micro culturas en bricolaje y de leyendas de Verne, desde su inicio fundacional porta como emblema, precisamente, una historia de segregaciones; la de las culturas aborígenes que fueron evangelizadas, al sur por los anglicanos, al norte por los salesianos, y la de los reclusos que habitaron la famosa "Cárcel del Fin del Mundo". Ese presidio, que antes de convertirse en base naval y luego en museo operó como tal desde 1895 hasta 1947, hizo coincidir en sus inicios a su población de intramuros prácticamente con el total de habitantes de Ushuaia. Más de 20 años después, la proporción aún mostraba la relevancia de aquel recinto de exclusión: en 1919 la ciudad contaba con un total de 1050 habitantes, de los cuales 550 eran presidiarios. De modo que es legítimo decir que la operación social fundante de Tierra del Fuego fue una política de segregación, diseñada en las lejanías del poder y que no obstante aquí logró establecer lazos. Así los talleres de la cárcel fueron por entonces los únicos servicios con que contaba la ciudad. Transitando el borde, hicieron de él superficie dónde los lazos sociales comenzaron a bordarse con la estofa de la fraternidad –que no niega el horror que pudo habitar también tras los muros de ese presidio-, con ese humus, que haciendo metáfora del fangoso suelo fueguino cobraba estatuto de nueva civilización.

Luego de 1972 con la promulgación de la ley de promoción industrial, se generó una profunda y repentina transformación en la Tierra del Fuego, el que por entonces era el último territorio nacional y estaba poblado por mayoría de extranjeros, sobre todo originales de Chile. Las corrientes migratorias provenían de diferentes provincias, y así el desarraigo se instaló como un tema recurrente en las relaciones que comenzaban a establecerse en ésta nueva sociedad. Entonces los centros de residentes surgieron como un recurso alternativo frente a ello, un fenómeno que sólo había ocurrido a fines de la década del '40 en la ciudad de Buenos Aires y el Gran Bs. As. Hombres solos, y mujeres en menor número, fueron haciendo aquí las bases de ésta nueva sociedad, la que ha ofrecido por muchos años una alta movilidad dónde se crearon vínculos que raramente hubieran podido formar las mismas personas en su lugar de origen; también esta movilidad ha sido muy intensa en sentido vertical ascendente, lo que se hizo más notable cuando comienzan a organizarse los poderes del Estado luego de la provincialización del territorio en el año 1991, momento en el que podríamos decir que estaban vacantes todos los cargos de la función pública, por lo cual, personas sin trayectoria debieron poner en marcha instituciones sin historia. La nueva dimensión que tomaba el viejo territorio promovió un arraigo que lo fue menos por el enlace a una historia que por aferrarse a los bienes que dieron al afincamiento un tinte de suntuosa precariedad.

En tanto profesionales de la salud mental, podemos preguntarnos qué efectos subjetivos pueden tener esas significancias que ubicamos en el corazón mismo de la génesis de una comunidad, de una provincia. No proponemos aquí que nos encontremos ante singulares estructuras subjetivas ni mucho menos, sino que ante la reducida extensión del grupo familiar, la breve historia construida en este lugar austral por cada uno, tanto como aquella en la cual inscribirse, mas el precedente de un desarraigo en cada una de la mayoría de las familias, se bordea un agujero -y no el de la capa de ozono- en la trama de la red social, que deja expuesta a cada subjetividad a las inclemencias de éstos tiempos modernos.

Es ésta una época en la que nos toca asistir a la vacilación y caída de por lo menos tres funciones -función del padre, del nombre y de la Ley-, lo que ocasiona que sea necesario asistir a la queja, tanto como al sufrimiento, al dolor y a la marginación que tales vacilaciones provocan. El padre como función experimenta una caída que se refleja en sus diferentes rostros en lo social; todos han perdido el sesgo de fe y credibilidad sobre el que se constituían hasta mediados de éste siglo, para que hoy su poder deba ser refrendado muchas veces por cierto rasgo de autoridad en la que se inviste el funcionario. Tratamos de pensar cómo en el contexto de esas generalidades es factible abrochar la singularidad de una historia regional con esas significaciones particulares, que lo son ya por pertenecer a significantes-amo que sostienen la discursividad de éstos tiempos en los que aquella lucha por puro prestigio que Hegel proponía además como humanizante, y en la que Lacan supo ver una lucha a muerte sostenida por el deseo de reconocimiento por parte del A, ha hecho devenir a tal reconocimiento en una categorización bajo un nombre en la referencia social que rotula al sujeto y lo enajena de sus preguntas por la existencia. Algunos de los que fueran los más emblemáticos nombres de referencia en ésta sociedad están perdiendo su valor. La nominación de *antiguo poblador* que distinguía honrosamente a quien alcanzaba tal galardón de quienes no lo habían logrado, ya comienza a mezclarse con quienes hoy son viejos inmigrantes, la divisoria entre nativos y los llegados del norte ha sido borrada por los NYC (nacidos y criados); el trabajo, que era la primera y única razón por la cual esta sociedad se refundó, ya no alcanza para todos, a quien lo pierde le espera un drama por lo menos similar al de sus semejantes de nuestro país, y a quien debe dejarlo por haber llegado a su edad de retiro, difícil le resulta encontrar un nuevo lugar en la trama social, ya que no hay nada que hacer para quienes ya no tienen un quehacer. Los bienes que con su peso relevaban a las raíces ausentes, ahora no resultan tan accesibles y la aventura de trabajar aquí por algunos años para luego retornar al norte ya hace una década que es una posibilidad cada vez más lejana, y ésa había sido desde siempre la utopía de ésta sociedad de migrantes. Esto alcanza a muchos de los hijos de aquella generación, los que no consiguen desandar por ellos el camino de migración de sus padres, se encuentran aquí con escasas propuestas laborales, culturales o de formación; así muchos, no exclusivamente por lo señalado pero al mismo tiempo que aquello sucede, se encuentran arrojados a una suerte que es causa de fenómenos como el alcoholismo, las adicciones, la violencia callejera, el ataque a la propiedad privada o pública, el robo, el crimen y otra actuación, que por fortuna aún a nadie se le ha ocurrido encuadrarla como figura delictiva, tal es la procreación adolescente de hijos cuya paternidad es asumida por sus abuelos. Así tenemos un salto desde una generación que no los tuvo de un modo cercano, a otra en la cual éstos ocupan directamente el lugar de los padres. Esto inscribe una particularidad más en la saga de lo que muchos coincidimos en llamar la declinación de la función paterna.

Para estas circunstancias que se dan aquí la red muestra que aún no ha podido tejerse en torno a éstos agujeros. Así, por éstas carencias, más temprano que en otro contexto, las crisis y los conflictos que vive cada persona trascienden rápidamente de lo íntimo al espacio público, porque así lo solicitan o porque de hecho el funcionario interviene desde alguno de los dispositivos oficiales, de éste modo quienes han mostrado alguna vulnerabilidad y vacilación, suelen además ser objeto de una victimización secundaria por la exposición temprana a los dispositivos de tratamiento y asistencia que suelen indicarse como respuesta. Una más entre las consecuencias que causa una red que se interrumpe allí donde debería armar un lazo; una red que es efecto de un discurso que plantea un sistema cerrado, una consistencia sin falta, sin equívoco, sin hiancias, que alienta resoluciones narcisistas ante la capitulación de los referentes simbólicos y hasta propone relevar al sujeto de la responsabilidad sobre su síntoma para poner en su lugar a un gen, un neurotransmisor, o hacer una categorización fenomenológica de los diferentes padecimientos del sujeto.

La aldea global tiene paradójicos efectos de segregación que dejan como alternativa para algunos el repliegue a actitudes retrogradadas como lo prueba el resurgimiento del fascismo; otra vez estar juntos-separados, ya sea en la tribu o en la ciencia; atrapados por la ilusión de haber alcanzado un nombre logrado para su ser, un falso nombre por cierto. Desocupado, adicto, delincuente, jubilado, recluso, pánico-atacado; cada uno de éstos nombres y otros no dejan de mostrar que no asisten a los verdaderos padecimientos subjetivos en juego y podemos ver lo que en cada uno de ellos retorna de lo no-dicho.

Finalmente, reiteramos, no creemos que un lugar -la particularidad de una conformación localista-determine una estructura, mucho menos que cree las condiciones de imposición de una subjetividad colectiva, pero seguramente cada habitante de una región no deja de estar impregnado de tales marcas en la estructuración de sus síntomas. Y si bien la dimensión pueblerina hace que la queja o el padecimiento encuentren un lugar común y, a su vez sean de alguien que no es anónimo, resta aún una operación que permita a cada quien desagregar de allí el rasgo que le es singular.

Como psicoanalistas creemos encontrarnos frente a la tarea artesanal de acercar a cada quien a la posibilidad de construir un nombre que disuelva aquellas consistencias alienadas y alienantes.

Bibliografía de referencia.

- **DOBON, Juan.** *Drogadependencia: la vacilación del padre, el nombre y la ley.* Instituto de investigación del campo psí-jurídico.
- **JERUSALINSKY, Alfredo.** *La declinación del valor simbólico del trabajo.* Conferencia de 1998 en las Jornadas de Agalma del Sur.
- **EIDELSZTEIN, Alfredo.** *Seminario del padre en psicoanálisis. Clase II.* Publicado en Psiconet.
- **CAMARGO, L.; GUTIERREZ, R.; DEMARTIN, N.** *Ensayo sobre victimología en Tierra del Fuego.* Inédito.

El duelo como acto frente a la desaparición forzada

Victoria Eugenia Díaz Facio Lince

La pregunta por el duelo frente a la desaparición forzada

La desaparición forzada es una práctica que busca la exclusión radical del opositor o del extraño; es un procedimiento característico de la época moderna donde hay un intento de normatización de los individuos y las sociedades realizado por medio de la exclusión del otro diferente, es decir, de aquel que se opone a los ideales dominantes. Si bien la exclusión del otro es una práctica que ha subsistido en la relación entre los hombres de todas las épocas, es en la Modernidad cuando el avance científico y tecnológico facilita el auge de las prácticas de segregación. Los millones de personas muertas en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial son un claro ejemplo de cómo la exclusión del sujeto diferente ha alcanzado durante esta época dimensiones nunca antes intuidas.

La práctica de la desaparición forzada abre una importante pregunta a la teoría que el psicoanálisis tiene sobre el duelo, pues es un fenómeno que rompe la lógica interna que este proceso implica. Si se plantea que el proceso del duelo requiere una prueba de realidad que testifique que el objeto amado ya no existe, en los casos de las desapariciones esta prueba pareciera ausente ante la falta de un cadáver o de algún elemento que confronte al sujeto con la pérdida real. A diferencia de quien se enfrenta con la certeza de la muerte del otro, reafirmada por la existencia de un cadáver y de un ritual funerario, el doliente de un desaparecido se ve envuelto en el enigma que recubre la verdad. Se enfrenta así al vacío de saber sobre lo sucedido que le genera la imperiosa necesidad de respuestas y lo lleva a una constante búsqueda.

Los anteriores elementos abren el interrogante sobre las consecuencias que la desaparición forzada tiene en el trabajo de duelo. Gran parte de los autores que han tratado el tema proponen que el mantenimiento de la esperanza de que el ser perdido reaparezca impide al doliente desligar la libido del objeto amado. Esto ha llevado a plantear, de forma generalizada, que frente al fenómeno de la desaparición forzada existe en los dolientes la imposibilidad de elaborar el duelo. Desde otra perspectiva, encontramos algunos pocos desarrollos sobre la posibilidad de que el duelo por la desaparición sea elaborado. Para ello, se plantea, los sujetos y las sociedades deben acudir a mecanismos particulares y colectivos que permitan que un proceso, a primera vista irresoluble, sea efectivamente tramitado.

La anterior descripción de la situación problemática sobre el duelo frente a la desaparición forzada abre las vías necesarias para avanzar en nuestro trabajo. Las dos vertientes propuestas, la imposibilidad de la elaboración del duelo tras esta práctica, o la existencia de mecanismos que facilitan este proceso, se presentan como caminos posibles de análisis. Nos centraremos en esta presentación en la propuesta del acto de duelo como posibilidad individual para que un sujeto ingrese y concluya el proceso de duelo tras una desaparición. No trataremos aquí los mecanismos colectivos que movilizan el duelo, tales como el ritual y la justicia.

El duelo como trabajo

En *Duelo y melancolía*, Freud se pregunta por la labor psíquica del proceso de duelo. Plantea que la pérdida de un objeto que está cargado libidinalmente implica para el aparato psíquico una conmoción interna; el duelo se activa entonces como un trabajo que busca ligar el excedente de excitación producido por este evento. La pérdida rompe la lógica que subyace al funcionamiento del aparato anímico y lo mueve a tramitar aquello que sobrepasó sus posibilidades de asimilar los estímulos. El trabajo de duelo busca hacer soportable lo insoportable del evento permitiéndole a un sujeto recuperar la energía necesaria para la vida a través de la elaboración.

En la descripción del duelo como trabajo, Freud propone que en un primer momento el examen de la realidad le evidencia al sujeto que su objeto amado ya no existe y le demanda que la libido renuncie a todas sus ligaduras con él. El principio de realidad le impone al sujeto el dato de la pérdida en la realidad material y le pide la renuncia a sus fuentes de satisfacción libidinal. A esta demanda del principio de realidad surge una resistencia del sujeto, cuya respuesta es la negación, la cual se explica por la comprobación de que el hombre no abandona gustoso ninguna de las posiciones de la libido, aun cuando

les tenga ya un objeto sustituto. En esta respuesta negativa se evidencia la porción de vida psíquica que, libre de toda confrontación con la realidad externa, queda sometida exclusivamente al principio del placer. Esta parte de la vida anímica domina en este momento el trabajo de duelo y determina que ante la confrontación con un estímulo doloroso que la invade, ella se defiende negando la realidad de la pérdida y manteniendo psíquicamente la fuente que le brinda el placer.

Pero además de entender la negación como una defensa del aparato contra el displacer, se articula aquí la conjetura freudiana de que el principio del placer está al servicio de la pulsión de muerte pues responde a la tendencia de conservar constante el montante de excitación o llevarla al punto más bajo posible. El aparato psíquico, dominado en este momento por tal principio, no quiere moverse de su fuente de satisfacción, no desea saber nada sobre la realidad de la pérdida y no quiere renunciar a su objeto, todo lo cual se dirige en la vía que el empuje de la pulsión de muerte indica; una conservación indefinida de esta respuesta negativa no le brinda al sujeto la conservación del placer anhelado sino que lo ancla en un permanente dolor en el cual Tánatos encuentra satisfacción.

El siguiente movimiento del trabajo del duelo implica que, posterior a la negación de la pérdida, es normal que la realidad material obtenga el triunfo, pero su mandato es llevado a cabo de modo paulatino con gran gasto de tiempo y energía mientras continua la existencia psíquica del objeto amado. En este momento se explica la inhibición y restricción del yo propias del trabajo de duelo. Este proceso modifica la orientación del trabajo que estaba dominado hasta ahora por el proceso primario propio del principio del placer y queda regido por el proceso secundario del principio de realidad el cual liga las cargas de energía provenientes del evento traumático mientras que el yo permanece inhibido para cualquier otra función.

Pero, si bien lo normal es que la realidad triunfe en el trabajo del duelo, persisten aún algunos movimientos económicos previos a un total apartamiento de la libido del objeto amado. Cada uno de los recuerdos y esperanzas que constituyen un punto de enlace de la libido con el objeto es sucesivamente sobrecargado y va realizándose en él la sustracción de la libido. La representación psíquica del objeto se encuentra articulada con múltiples conexiones y la libido debe irse retirando de todas ellas.

La vertiente del dolor

En la distinción que Freud hace entre las respuestas de angustia, dolor y duelo frente a la pérdida propone que la angustia se genera ante el peligro de perder el objeto amado y el dolor se afianza en la sensación de una pérdida consumada. El duelo, por su parte, es el proceso que el aparato psíquico realiza para tramitar lo insoportable de la pérdida.

Frente a la desaparición forzada se mezclan inicialmente la respuesta de angustia con la de dolor. El no poder discernir entre lo temporal y lo definitivo de la pérdida abre en un sujeto las vías para los dos tipos de reacciones. Sin embargo, la pérdida del objeto es cada vez más una condición de dolor por la imposibilidad de satisfacer la carga de anhelo que se dirige al ser perdido. Este anhelo se convierte en el contenido principal del vínculo que sostiene el sujeto con el objeto y al permanecer insatisfecho colma esta relación con la respuesta dolorosa. El tiempo de desaparición le va señalando al sujeto como definitiva la pérdida del objeto que garantizaba su protección y su satisfacción, y el dolor se afianza como única forma de resguardar el vínculo con un ser que ya no está más en la realidad material pero que se sostiene todavía en la vida psíquica.

El dolor por el desaparecido se presenta como un afecto que el sujeto conscientemente no desea, lo que se vislumbra en su continuo lamento de que ha dedicado toda su energía a la tristeza y ha abandonado el resto de sus intereses y de su vida. Sin embargo, en el plano latente el dolor se perpetúa como la única posibilidad de satisfacción pues permite al sujeto sostener el vínculo con el objeto y no confrontarse con la renuncia. El testimonio de la madre de un desaparecido refleja lo que muchos familiares expresan de diversas formas. Afirma que desde el momento de la desaparición, hace ya cinco años, mantiene un altar con la fotografía de su hijo a la que todos los días reza y llora. El acudir diariamente al altar le genera un continuo dolor que dice ella "sigue tan intenso como el primer día". Cuenta que hay días en que se ha sentido un poco menos triste, con menos dolor, pero en esos momentos se siente terriblemente culpable y acude rápidamente al altar para "reencontrar" su dolor. *"No quiero que te vayas, dolor, última forma de amar"*(1). Renunciar al dolor implica para esta mujer abandonar la última forma de sostener el vínculo con su hijo idealizado y enfrentar el agujero que su pérdida causa.

El perpetuarse en el dolor permite al sujeto resguardarse de la exigencia que hace el duelo de cambiar el estatuto psíquico del objeto de desaparecido a muerto. El eterno dolor le permite evitar el encuentro con la verdad del asesinato del ser amado, el cual queda ubicado psíquicamente como desaparecido, es decir, como susceptible de volver a aparecer. Al respecto, Eugenia Weinstein, psicóloga chilena que trabajó con los afectados por la represión política en su país, muestra cómo una de las dificultades para la elaboración del duelo por los desaparecidos es precisamente que al sujeto le toca internamente dar muerte psíquica al objeto amado, acto con grandes dificultades que obstaculizan el inicio de la elaboración. Al enumerar las resistencias para este proceso, la psicóloga afirma:

El asesinato en la fantasía, deviene de la suposición o creencia de que el familiar desaparecido en realidad está muerto. Como las autoridades pertinentes no reconocen la detención y menos la muerte del ser querido, la muerte de éste pasa a ser producto de un acto de voluntad del paciente, de una decisión particular de él para su propio beneficio (acabar con la incertidumbre) Ya no es, en consecuencia, este asesinato responsabilidad de la represión política sino de su propia fantasía.(2)

El no renunciar al objeto amado desaparecido y el perpetuarse en el dolor se traduce para un sujeto en una existencia colmada de una intensa tristeza que no le deja energía para el resto de la existencia. Este afecto, llamado cada vez con más frecuencia *depresión* y definido por Lacan como "cobardía moral", genera en el sujeto afectado por la desaparición una imposibilidad de recuperar la libido necesaria para la vida. Este sometimiento a la tristeza es la elección de quien no asume la renuncia al objeto perdido. La opción por el dolor, aparentemente contradictoria para quien considera que el sujeto humano tiende al bienestar, remite al planteamiento psicoanalítico sobre la elección que cada sujeto hace con respecto a su forma de goce. En este sentido, el sujeto es responsable de la posición que asume frente a la pérdida, aunque ella derive de una elección inconsciente.

En su artículo *Sobre las faltas morales llamadas depresión*, el psicoanalista Pierre Skriabine se pregunta si por el hecho de que el ser hablante está en falta, de significante y de ser, tiene una predisposición estructural a la depresión o si más bien esta respuesta tiene que ver con la forma como un sujeto se las ve con esa falta. A sus interrogantes responde:

Un sujeto de la falta sólo tiene, en efecto, dos vías para situar su relación con el goce. La primera consiste en operar con esa falta, priorizar su función estructurante, creadora, es decir, asumir la castración y convertirse en sujeto deseante: ésta es la vía del deseo. La otra, al contrario, persiste en colmar la falta, encontrándole un taponamiento al precio de la renuncia al deseo [...] a cambio de una plenitud de goce: ésta es la vía de la depresión. (3)

El autor plantea, además, que el sujeto es "feliz" en todas las formas de reencuentro con el objeto, así sea por la vía de la tristeza que le garantiza no enfrentar la falta que la pérdida trae consigo. El sujeto que tras la desaparición del ser amado se perpetúa en el dolor, conserva con este afecto el objeto perdido y se sostiene en un ocultamiento de la falta en el que renuncia al deseo y se colma de goce.

El duelo como acto

Jean Allouch inicia su libro *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca* con la propuesta: "*Que el duelo sea llevado a su estatuto de acto*"(4), y sugiere considerarlo ya no basado en el concepto de trabajo que leíamos en Freud, sino acudiendo a la noción lacaniana de acto. Ésta le permite afirmar que el duelo implica para el doliente una subjetivación de la pérdida y no únicamente el trabajo de su aparato psíquico.

En el seminario sobre *El acto psicoanalítico*, Lacan define el acto como un paso que implica un comienzo para un sujeto. Lo plantea como un inicio al que sucede una renovación y el cual se constituye como algo creador. El acto es un atravesamiento que rompe un estado previo --por eso es transgresor-- y suscita en el sujeto un nuevo deseo. Al respecto Jacques Alain Miller plantea:

Todo acto verdadero, en el sentido propuesto por Lacan es así, un "suicidio del sujeto" puesto entre comillas para indicar que él puede renacer, pero renace diferente. Es esto lo que hace un acto en el sentido propio, pues el sujeto no es el mismo antes y después. Es esto lo que justifica el término de mutación, y acá lo llevo al extremo, hasta el término de suicidio. (5)

Para avanzar en la noción de acto de duelo, Allouch demuestra que para Lacan hay una disparidad fundamental entre la situación del sujeto antes y después del duelo. Sobre esta transformación subjetiva, señala que tras el proceso de duelo no hay la posibilidad del encuentro con un objeto sustitutivo "ya que por sostenido que sea el esfuerzo de hacer de un nuevo objeto un objeto de sustitución, quedará el hecho mismo de la sustitución como diferencia ineliminable: la segunda vez nunca será la primera"(6). Para Lacan no es posible resolver el duelo por la vía del objeto libidinal sustituto porque para él el objeto de deseo no puede hallar ninguna correspondencia con un objeto de la realidad. Con base en esta tesis, Allouch formula su propuesta básica sobre el duelo como acto:

El duelo en Lacan revelará que tiene un alcance que se puede calificar de creador, de instaurador de una posición subjetiva hasta entonces no efectuada. No se trata de reencontrar un objeto o una relación con un objeto, no se trata de restaurar el gozar de un objeto en su factura particular, se trata de un trastorno en la relación de objeto, de la producción de una nueva figura de la relación de objeto.(7)

En la noción de trabajo de duelo vimos que el principio del placer empuja al sujeto a no renunciar al objeto perdido, asimismo planteamos que el goce empuja al sujeto a permanecer ligado dolorosamente a aquél. El acto, en cambio, implica una posición de renuncia al goce. El duelo llama al sujeto a optar por la vida y le exige desprenderse del objeto amado sin anhelar ya un reencuentro. Si el psicoanálisis define al sujeto por la relación particular que éste instaura con su goce, en la noción de acto de duelo encontramos que la forma de goce con relación al objeto perdido cae y el sujeto se transforma en su singularidad. Tras el acto de duelo el sujeto no tendrá ya más ganas de responder al goce que lo sume en el dolor, transforma su posición subjetiva y renace en un nuevo lugar.

En su seminario sobre el *Hamlet* de Shakespeare, Lacan da cuenta de su versión del duelo. Trabaja allí el síntoma de la procrastinación del príncipe con relación a la venganza que el espectro de su padre, asesinado por su propio hermano, le ha impuesto. Avanza, además, en el análisis del levantamiento del síntoma, el cual se realiza tras la muerte de Ofelia. Conjetura que es la ausencia de duelo en la reina Gertrudis, madre de Hamlet, tras la muerte del rey, lo que hace que en el príncipe haya un total desvanecimiento del deseo. "Lo único que no puede hacer es precisamente el acto que está destinado a hacer, porque el deseo falta y falta por cuanto se ha hundido el ideal"(8). Las sarcásticas palabras de Hamlet a su amigo Horacio permiten vislumbrar el origen de este hundimiento del ideal suscitado por la rapidez del nuevo matrimonio de la reina tras la muerte de su esposo: "¡Economía, Horacio, economía! Los manjares cocidos para el banquete de duelo sirvieron de fiambre en la mesa nupcial. ¡Quisiera haberme hallado en el cielo con mi más entrañable enemigo antes que haber presenciado semejante día!"(9).

Después de esta fractura en su deseo, éste recae aún más en el momento en que rechaza a Ofelia quien ocupaba el lugar del objeto de su deseo. Al respecto propone Allouch:

Como se ve, es según Lacan el rechazo de Ofelia el que interviene de manera decisiva en esa recaída de Hamlet frente al deseo de su madre. Ofelia es su pequeño otro, pequeño a, y su rechazo, al no permitir ya que funcione la estructura imaginaria del fantasma, la tornada entre \$ y pequeño a, hace que el nivel del deseo no pueda ser mantenido [...]. (10)

Es únicamente tras la muerte de Ofelia, en la escena que Hamlet protagoniza al lado de Laertes, en el cementerio, cuando el deseo de Hamlet es restaurado a partir de la visión externa de un duelo, el de Laertes con respecto a su hermana, y con quien Hamlet entra a competir. Dice Hamlet al dirigirse a su rival:

[...] Dime, ¿qué quieres hacer? ¿Quieres llorar? ¿quieres luchar? ¿quieres ayunar? ¿quieres desgarrarte?[...] Pues todo esto haré yo. ¿Vienes aquí para lloriquear, o para provocarme saltando a la tumba de Ofelia? ¡Hazte sepultar vivo con ella, que esto quiero yo; y ya que hablas de montañas deja que sobre nosotros echen fanegas a millones [...] Y si te empeñas en gritar, rugiré tanto como tú.(11)

El duelo por Ofelia adquiere la dimensión de un acto que permite al príncipe el levantamiento de la procrastinación y "vuelve a poner en hora los péndulos de Hamlet con su deseo"(12). Tras esta recomposición de su deseo Hamlet podrá, no sin algunas dificultades todavía, consumir el asesinato de Claudio y cumplir así la venganza ordenada por su padre para morir luego a manos de Laertes.

El acto de duelo frente a la desaparición forzada

Hemos señalado que el duelo es el proceso que impone al sujeto la aceptación de la pérdida, la progresiva separación del objeto amado, y culmina con la recuperación de la libido que vuelve a ponerse en la vida. Por otro lado, el dolor se funda en el anhelo insatisfecho del objeto amado y no implica necesariamente la realización del duelo por él. Veíamos cómo en *Hamlet* es precisamente la respuesta por la vertiente del dolor y de la caída de su deseo la que se privilegia durante gran parte de la obra. Señalábamos, además, el acto de duelo como aquel en el que un sujeto, al transformar su relación con el objeto perdido, puede renunciar a su posición de goce con respecto a él y reabrir el camino de su deseo.

En este punto articulamos la noción del acto de duelo con la problemática de la desaparición forzada y proponemos que es posible que un sujeto tocado por la desaparición del ser amado ponga un límite al dolor, e ingrese y concluya la elaboración del duelo al pasar de víctima pasiva a actor de su proceso. Esta propuesta implica aceptar la tesis de que el duelo tras la desaparición depende esencialmente del movimiento psíquico del sujeto que ha perdido y no del reencuentro con el objeto amado, ni siquiera bajo la forma del hallazgo de su cadáver. Así, aunque es éste un evento que por sus características particulares impone dificultades para el inicio y el desarrollo de su elaboración, proponemos que, además de algunas opciones colectivas, como el ritual y la justicia, hay una salida posible que está del lado del sujeto.

Retornemos al planteamiento trabajado en apartado anterior de que para realizar el duelo no se trata de reencontrar un objeto, ni la relación que se tenía con él. No se trata, tampoco, de conservar ni restaurar la forma de goce particular que vincula al sujeto con el objeto. Frecuentemente los familiares y amigos de los desaparecidos hacen depender su entrada al duelo de la posibilidad de reencontrar el objeto amado o, al menos, su cadáver. La demanda que estos sujetos formulan para que les informen dónde están los cuerpos de sus seres queridos adquiere una dimensión simbólica en el orden de poder dar una sepultura con un nombre a quienes han sido asesinados. La sepultura es una forma de inscribir en el significante a un sujeto como muerto y honrado por una comunidad. En este sentido, las exigencias que se formulan para recuperar los cadáveres tienen el estatuto de un llamado al orden simbólico para responder a lo real del asesinato.

Más, sin interrogar la eficacia simbólica que tiene la sepultura, es necesario plantear que no es la recuperación del cadáver tras este evento la que garantiza el inicio de la elaboración del duelo. Al respecto señalamos los casos de familiares de desaparecidos que tras hallar el cuerpo de su ser amado se sostienen en un dolor sin fin que no moviliza el duelo. Por otro lado, hay sujetos que sin encontrar nunca el cadáver del desaparecido logran ingresar y concluir su proceso de duelo. Esto nos confirma que la condición para el duelo por los desaparecidos no está determinada por la recuperación del ser perdido ni de su cadáver.

No se trata tampoco en el duelo de restaurar la forma particular de goce que vincula al sujeto con el objeto. El goce, en su dimensión repetitiva, dolorosa y constante, invita al sujeto a conservar esa forma específica del vínculo con el objeto perdido o con un sustituto que lo represente para no asumir la castración que la pérdida del otro pone en evidencia. El sujeto elige no renunciar a su objeto amado y sostiene el taponamiento de la falta por la vía de la perpetuación del dolor. El mantenimiento o restauración de esa particular forma de gozar deja al sujeto atrapado en una situación agobiante en la cual es "dolorosamente feliz".

Pero si no es por la vía del reencuentro con el objeto como el duelo por los desaparecidos se abre, y si conservar el anhelo por el desaparecido tampoco garantiza el inicio de la elaboración, concluimos que este proceso requiere de un cambio en la relación de objeto en donde el estatuto del objeto psíquico se modifica mientras el sujeto mismo también se transforma. La dimensión de "acto" que hemos atribuido al duelo implica que tras éste el sujeto renuncia al objeto y a la forma particular de goce que lo une a él. Es en esta transformación del sujeto con respecto a su goce donde reside el carácter creador con el que Lacan caracteriza el proceso del duelo.

Escuchamos esta dimensión del duelo como acto creador que modifica al sujeto en el testimonio de la hermana de un desaparecido. Relata que tras la desaparición de su hermano, hace ya diez años, ella y su madre hicieron todo el recorrido de llamados, búsqueda y denuncias sin ningún resultado que permitiera aclarar la verdad sobre su paradero. Al comienzo pertenecieron y lideraron un grupo de familiares de desaparecidos en los cuales, día a día, exigieron la devolución de su hermano e hijo, ya fuera vivo o

muerto. Durante un tiempo mantuvieron exhibida la foto del desaparecido, motivo de permanente tristeza y esperanza. Pero llegó un día en que esta mujer se sorprendió cansada de esta búsqueda y modificada en relación con lo que el recuerdo de su hermano le producía; ya el dolor no era un sentimiento persistente y se descubrió deseando nuevos vínculos y ligada a otros intereses para su vida, diferentes a la búsqueda constante. Afirma que ya los grupos de familiares de desaparecidos la "aburren profundamente" y no ha vuelto a participar en sus actividades. Ante las invitaciones a que siga activa en los movimientos de búsqueda responde que "ya no tiene ganas" de perpetuar ese dolor y que siente que ya está rehaciendo su vida. Dice además, que no sabría qué hacer si su hermano apareciera pues no tendría claro ni siquiera cómo tratarlo.

Vislumbramos en este caso que ha habido tras la desaparición del ser amado un recorrido que describe el proceso que antecede al comienzo del duelo; posteriormente el ingreso a él, y luego el desarrollo de su elaboración. Se inicia con la insistente búsqueda del reencuentro con el objeto; pasa por la conservación del vínculo por medio del anhelo y el dolor, y llega a un momento en que decae psíquicamente esta forma de perpetuar la relación y se abre de nuevo para ella la vertiente del deseo frente a la vida. El reconocimiento de que ya el anhelo se extinguió y de que no espera el regreso de su hermano la introduce por un tiempo en lo que podríamos llamar el momento del duelo. Ponerle un límite a la esperanza sobre el regreso del desaparecido implica reconocerlo como irremediablemente perdido; esto es, modificar su estatuto psíquico donde deja de inscribirse como desaparecido para asumirlo como muerto. Éste es un paso que no le brinda al sujeto la terminación del duelo; sólo le abre las vías para que empiece su elaboración que está llena de los afectos ambivalentes y dolorosos que la separación con el objeto perdido conlleva.

El "no más" que un sujeto enuncia con respecto al anhelo y al dolor produce una modificación interna en la que ya no goza de la misma manera y le genera un acto creador a partir de la falta. En esta perspectiva situamos la primera de las respuestas de la referencia a Skriabine frente a la pregunta por la relación del ser hablante con la falta en ser: *"Un sujeto de la falta sólo tiene, en efecto, dos vías para situar su relación con el goce. La primera consiste en operar con esta falta, priorizar su función estructurante, creadora, es decir, asumir la castración y convertirse en sujeto deseante: ésta es la vía del deseo"*(13).

Con el recorrido que hemos realizado concluimos que, aunque la lógica de la desaparición forzada empuja a que la respuesta común sea la permanencia en un dolor suspendido, existen mecanismos colectivos y particulares que pueden ayudar a que un sujeto movilice los obstáculos e ingrese en la elaboración del duelo. El planteamiento del duelo como acto creador que pone un límite al goce, concepción que toma vida en los sujetos que tras la desaparición de un ser amado deciden hablar de ello, nos permite afirmar que, además de algunas salidas colectivas, existe en lo particular la posibilidad de elaborar el duelo tras la desaparición forzada. Esta salida implica que el sujeto que ha perdido a alguien por desaparición está concernido en su proceso y es responsable de la elección, por el dolor o por el duelo, que hace tras la pérdida del objeto amado. Optar por la vertiente del duelo implica el reconocimiento de la castración que la pérdida del otro devela. Mientras que el taponamiento de la falta perpetúa al sujeto en el dolor e implica para él la vertiente del goce, el reconocimiento de ella lo moviliza hacia la elaboración del duelo tras la cual el sujeto asume una creación simbólica frente a su vida y reencuentra las vías de su deseo.

Referencias

* El texto es producto de la investigación *Del dolor al duelo: límites al anhelo frente a la desaparición forzada*, realizada por la autora en la Maestría en Ciencias Sociales, cohorte en Psicoanálisis, cultura y vínculo social, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

1. Pedro Salinas, Poesía, Madrid, Alianza, 1994
2. Eugenia Weinstein, "Notas acerca del tratamiento psicoterapéutico de familiares de detenidos desaparecidos", en: *Psicoterapia y represión política*. México, Siglo XXI, 1984, p. 85
3. Pierre Skriabine, "Sobre las faltas morales llamadas depresión", en: *El síntoma charlatán.*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 290

4. Jean Allouch, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, París, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, 1995, p. 9.
5. Jacques Alain Miller. "Jacques Lacan: anotaciones sobre el concepto de paso al acto". Versión establecida por F. Sauvagnat, p. 4
6. J. Allouch. Op., Cit. p. 9.
- 7 *Ibíd.*, p. 211.
8. Jacques Lacan, *El seminario, Libro 10. La angustia.*, versión electrónica.
9. William Shakespeare, "Hamlet, príncipe de Dinamarca", en: *Obras Completas*, traducción de Luis Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 10ª ed., 1960, p. 1325.
10. J. Allouch. *Op. cit.*, p. 279.
11. W. Shakespeare. *Op. cit.*, p. 1375.
12. J. Allouch. *Op. cit.*, p. 236.
13. P. Skriabine. *Op. cit.* p. 290

Bibliografía

ALLOUCH, Jean, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, París, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, 1995.

DÍAZ, Victoria, *Del dolor al duelo: límites al anhelo frente a la desaparición forzada*, Investigación realizada en la Maestría en Ciencias Sociales, cohorte en Psicoanálisis, cultura y vínculo social, Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia, 2000.

FREUD, Sigmund "Duelo y melancolía", en: *Obras Completas*, traducción de Luis López Ballesteros, tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.

_____ "Inhibición, síntoma y angustia", T. III

_____ "Más allá del principio del placer", T. III

LACAN, Jacques, *El Seminario, Libro 6, El deseo y su interpretación*, Argentina, Xavier Bóveda, 1989.

_____ *El Seminario, Libro 10. La angustia*, versión electrónica.

MILLER, Jacques Alain, "Jacques Lacan: anotaciones sobre el concepto de paso al acto". Versión establecida por F. Sauvagnat, p. 4

SALINAS, Pedro, *Poesía*, Madrid, Alianza, 1994

SHAKESPEARE, William, "Hamlet, príncipe de Dinamarca", en: *Obras Completas*, traducción de Luis Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 10ª ed., 1960.

SKRIABINE, Pierre, "Sobre las faltas morales llamadas depresión", en: *El síntoma charlatán.*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 290

WEINSTEIN, Eugenia, "Notas acerca del tratamiento psicoterapéutico de familiares de detenidos desaparecidos", en: *Psicoterapia y represión política*. México, Siglo XXI, 1984.

¿Psicoanálisis para el pueblo?

Sergio Waxman

Aunque hablar de **psicoanálisis para el pueblo** puede parecer un exceso, lo cierto es que hoy día conviene que nos preguntemos, quienes atendemos en Instituciones de Salud Mental, de qué se trata, considerando que una *notoria* cantidad de pacientes acude a estos ámbitos para recibir asistencia de parte de psicólogos y psiquiatras. Los pacientes a cambio abonán muy poco dinero o ninguno, aunque *algún precio estará en juego cuando se trata de exponer el síntoma ante Otro y revelar un saber que es, por estructura, enigmático*.

La pregunta **¿qué trata el psicoanálisis en una Institución?** puede llevarnos hacia cuestiones de interés que atañen a la práctica misma. Cuando los analistas afrontamos estos espacios nos planteamos si hay algo más que el desciframiento del inconsciente allí donde un sujeto dividido es causado por el análisis. Lo social, y lo que impregna una época, están ahí, y entran en una Institución de una manera más categórica que en el consultorio privado.

Los pacientes suelen venir en busca de ayuda. Ayudar es ante todo un significativo, y cada uno lo enlazará con otro significativo. Y considerado el término en forma literal, no define bien nuestra función con el paciente, que buscará sus propias vías, de nuestra parte lo arruinaríamos todo. Pero no es poco escuchar ciertos relatos, como el del *abuelo* que consulta por un despido a los 58 años, a sólo siete de jubilarse, y se encuentra, después de cuarenta años de trabajo, absorto, en medio de la calle, pensando que *habita una tierra extranjera*. O el de la *maestra de grado* que padece una enfermedad pulmonar y se desplaza con el equipo de oxígeno portátil hasta la Institución para decir: *vengo a buscar un poco de aire*. O el del *cajero* con licencia laboral que no puede reintegrarse al trabajo porque *cundo habla de volver cree que se desmaya*. Ninguno dice venir a analizarse. Y la urgencia que los trae tampoco indica tal propósito. Pero nos vienen a buscar... allí donde nos ofrecimos, a una institución que no plantea *esto es psicoanálisis*. Sí lo incluye.

El analista responde a tales requerimientos con el mínimo de renuncia, alguna siempre hay, y es preferible, como parte de una estrategia transferencial. No cedemos a nuestro deseo cuando se presentan interpelaciones de lo social, aunque desborden el marco específico que nos compete. Tampoco correspondería ofrecer lo que no se nos pide, en especial en el tiempo de las entrevistas preliminares. Pero en nada ayudaría una *contención*, sabemos que si el neurótico permanece distante de su queja queda amarrado a un goce sin salida. En su relato el paciente nos transmite una versión que ha construido, y se topa con una sub/versión que le retorna. Descubre entonces una posición de sujeto para él desconocida, donde ya no está apartado de sus dichos. Al hablar en transferencia el sujeto vislumbra el deseo... inaprensible. Y a la vez no quiere saber nada... de aquello que no se sabe.

Tengamos en cuenta que en los consultorios privados hay analistas que no reciben a quienes no reúnen las condiciones para un análisis. En las Instituciones esto no podría suceder en ningún caso, atendemos todas las consultas, algunas motivadas en el fácil acceso a una atención de bajos aranceles o gratuita. De tales consultas salen a veces historias de vida, o análisis, que esperaban hacía mucho un lugar y no lo sabían, o no sabían cómo acceder. Por otra vía no hubieran concurrido.

Los textos fundadores de esta aventura vertiginosa del siglo veinte, los de Freud y Lacan (y Melanie Klein y Winnicott), no impiden al analista el empleo de una necesaria flexibilidad táctica. Nos encontramos en las instituciones con situaciones *inevitables* de psicoterapia -consideradas por un analista-, e inclusive de ayuda asistencial (*Ver más adelante la viñeta clínica* Angela), particularmente en los viejos, o en pacientes que sin duda requieren tratamiento, en tanto alguna demanda esbozan, al menos porque nos eligen para interrogar al saber. Puede tratarse de pacientes no analizables, de tiempos preparatorios, o de recortes en el pedido de tratamiento.

Por cierto no extraviemos nuestra práctica, que no se rige por un saber previo sino que se liga a los dichos del analizante. **No le cabe a un analista estar en ningún otro lugar que el de tal, no conoce otro**. Y desde allí opera ante la *sorprendente* variedad clínica que llega a una Institución. **El analista sólo está en condiciones de abordar el campo que origina su acto**. Digamos en todo caso que desde siempre la

doctrina freudiana se ocupó de quienes sufrían una problemática, la del *alma*, considerada por la ciencia un desecho. Psicosis y neurosis fueron presentadas como un problema al margen y allí las recogimos.

Un aspecto relevante lo constituye la presencia misma de la institución como tercero interviniente en un tratamiento psicológico o psiquiátrico. Esto requeriría precisiones diferenciales según la estructura subjetiva de que se trate. Pero digamos que la injerencia de la entidad no es sin gravitación. Más aun, representa muchas veces una intervención transferencial en sí misma. Las instituciones reflejan las acciones posibles en una sociedad: consultorios externos, internaciones psiquiátricas, hospital de día, drogadicción, trastornos de la alimentación, violencia familiar, situaciones legales, etc.

En la institución uno no está solo. Y esto define su carácter extenso, se opera con modalidades acordes al ámbito: interconsultas, discusión de casos, evaluaciones diagnósticas, derivaciones internas (por ejemplo a psiquiatría para reducir o quitar psicofármacos, o al revés, cuando el psicólogo recomienda medicar), resolución conjunta de situaciones de riesgo, como pasajes al acto, advertencias, actuaciones.

Pero por otro lado, en una Institución se desliza el peligro de suponer el paciente *que el profesional ocupa un lugar que la institución le delega*. Por ejemplo, el dinero por el pago de la consulta no lo recibe en mano. Sabemos que el eje de un psicoanálisis es la transferencia, cada paso que damos le concierne, incluido el dinero que el paciente paga. Por ello el tema del pago puede tratarse en una Institución como en privado (*Ver viñeta Lidia*). Algunos pacientes pagan un bono de digamos cinco pesos, y lo nombran en diminutivo, *aquí tiene el bonito*, o se olvidan de entregarlo, otorgándole el rango de algo desdeñable. El terapeuta también incurre en tal denominación imperceptible. Otros pacientes litigan si corresponde el pago o no. Para ellos el bono más que bonito es muy feo. También están los que no abonan, por exenciones de la Obra Social, pero sin dudashay otro pago en juego, un precio nunca ausente, que transita a nivel del goce. *El analista debe indagar qué precio el analizante no paga para no cargar él con ninguna diferencia.*

La transferencia determina inclusive lo que queda fuera de ella: pacientes que llegan derivados desde las áreas médicas presentan una idéntica dificultad, la de no tener mucho que ver con el motivo que los trae, son ajenos e ingenuos, el médico los mandó. *Tales derivaciones desatienden el nivel de la demanda, condición de posibilidad de un análisis.*

En más de un aspecto, el consultorio privado parece ser el lugar indicado para un psicoanálisis, y seguramente lo es. Nada media allí entre analizante y analista. Sin embargo *la Institución resulta no sólo un espacio social que se presta, sino una instancia posible para muchos de entrar en la experiencia del dispositivo analítico*, y así lo testimonian los pacientes cuando articulan el pasaje a un psicoanálisis ya decidido, o cuando cumplen un tiempo para ellos suficiente, a partir del paso necesario que despejara el campo posible de un tratamiento de otra manera imposible.

A veces, aun prestigiosos analistas, con sus consultorios muy concurridos, en buena parte por analizantes que son analistas o lo van a ser, descreen de la posibilidad de hacer psicoanálisis con pacientes de estructura neurótica en las instituciones, y lo estiman inconveniente, como suelen resultar ciertas damas. Me gustaría recordar que si se sigue la trayectoria socio-económica de la profesión médica en este último medio siglo, se comprobará hasta que punto una profesión liberal que otorgaba prosperidad al médico de barrio, pasó a integrar un ejército de asalariados de las Obras Sociales y Prepagas, al punto que el consultorio médico privado es hoy día una especie en extinción. Nadie puede afirmar que los analistas no estemos yendo en este punto a la zaga de la profesión médica, o asegurar que nos esperan épocas de creciente demanda de analizantes en el consultorio privado.

El psicoanálisis no está destinado a producir efectos (de cura) en lo social, sería irrisorio pretenderlo, tampoco la antropología o la cirugía. Digamos en cambio que **en un solo centro de salud mental, entre tantos, han sido atendidos en casi diez años más de treinta mil pacientes, en tratamientos de meses o años**. Suele haber listas de espera, y analizantes que hacen un descubrimiento que no quieren abandonar, renovando una presencia interesada. Cómo imaginar la escena cómica en la que los analistas puján por despedir de sus consultorios a una multitud de pacientes que pretende ser recibida. Podríamos excluir a quienes tienen la osadía de reclamar lo que no ofrecemos, o admitirlos, si aceptan nuestras convicciones.

La atención psicoanalítica en consultorio privado o en Institución no garantiza nada. Esta falta de garantías es consecuencia de la impredeción del acto analítico: *sus efectos son im/pre/decibles, no se*

pueden decir antes. Transferencia mediante, la verdad de la palabra sólo se pronuncia en los fallos del enunciado, único lugar donde sucede un psicoanálisis. Por eso el significante equivale a un acto, y modifica al sujeto, no conductas. El sujeto-sujetado, hablado por el Otro, se oculta, ignorado en el palabrerío. El sujeto asoma cuando la verdad lo ocasiona, o sea cuando hay tropiezo, error, marginalidad de lenguaje que el yo libre escamotea. La rigurosidad de nuestra práctica de/viene de la posición del analista. **No habrá psicoterapia -predominio imaginario- si está presente un analista**. Que se define en primer término como alguien que fue analizante, ...de un analista; en el reino de los neuróticos rige la genealogía, el nombre del Padre, y acontece una transmisión en *intensión* de analista a analizante; por eso un psicótico podrá analizarse pero no ser analista, no puede recibir el bastón de analizar. Y en cuanto a la transmisión en *extensión*, **no hay formación del analista sin formaciones del inconsciente**, nadie puede leer a Freud y a Lacan sin el análisis propio, sería como masticar una fruta sintética.

El registro imaginario cumple en el análisis una función que conocemos, mientras no se enmarañe con su costado yoico, sino articulado con los otros registros. **La especificidad del psicoanálisis respecto a las psicoterapias es que el analizante es quien habla**, posición irreemplazable que el analista no puede cumplir, no es el que asocia. Si el analista asocia, invierte el procedimiento: supone él (y se corre a la psicoterapia, donde imperan los significados), práctica o adivinanza postfreudiana que perdura en más de un lacaniano. Justamente, **lo novísimo del descubrimiento freudiano es que por primera vez una ciencia se instituye para decir que no sabe qué le pasa al otro**. De ahí que el analista calla, y cede la palabra. La ignorancia del analista plantea un cambio radical en la discursividad, y va en dirección contraria a la creencia inamovible del *discurso corriente*, que supone saber lo que le pasa al sujeto, por esto las psicoterapias prenden: se corresponden con los coloquios imaginarios, que tributan a la psicología. El psicoanálisis enseña que una tal suposición no sólo obtura el discurso del analizante sino que resulta de un delirio que legos y entendidos comparten (o discuten) con pleno olvido del sujeto, situado como objeto, lugar del paciente en las psicoterapias. Para el psicoanálisis quien así supone, emite una teoría, y declara sus íntimos decires, no los del sujeto. El descubrimiento freudiano en cambio formaliza el proceso primario, e interroga el discurso. El paciente viene por la respuesta y se lleva su propia pregunta. Le devolvemos la responsabilidad. Es en este contexto que *el desarrollo de la pregunta se desplegará según la secuencia del dispositivo, en cuyo interior el que habla, asocia, y el que asocia, interpreta. Es decir, en primer término: hablar en posición de transferencia; segundo: el hablar conlleva en su modo propio (movimientos del discurso: anticipación, retroacción, corte, retórica, irrupciones) la libre asociación; y tercero: el asociar pone en acto el nivel de la interpretación. La multivocidad del significante ya obliga a decidir una elección de interpretación. Además, en un análisis, fuera del dicho, lo no dicho, lo real, actúa. Como vemos la transferencia (hace la) cura*.

Los pacientes llegan a las Instituciones y descubren el psicoanálisis. Reciben de entrada una oferta que los con/mueve: *un lugar donde hablar y ser escuchados es un lugar que no conocían*. Algunos resultan analizantes que entran en un análisis, que no podrían pagar, otros desertan, y otros parecen muy interesados en lo que transitan, pero terminado el tiempo en la Institución prefieren no continuar antes que sacar plata del bolsillo. El tema del dinero no es contingente: un paciente insistía en que no debería pagar la terapia, *no por neurótico tacaño, sino para neutralizar la concepción liberal de que el dinero es el medio para todo*. La época hace de trasfondo de los tratamientos, y los cambios en lo social y cultural, no siempre palpables, participan en las modalidades de atención. Se busca que el psicoanálisis continúe, que no es simple, como lo demuestra su virtual desaparición en los EEUU, una vez *desleídos* los textos de Freud. Entre nosotros, las enseñanzas de Lacan-Freud pueden concebirse de dos maneras: como una doncella que ante la menor alusión responde ofendida: *esto no es psicoanálisis*, o como una puta, que se las ve con toda clase de tipos, *caso por caso*. Y no hablemos de los desvíos no declarados que se practican en el recoveco de los consultorios, porque hasta las madamas se alarmarían. Y no digo las mamás. La invención freudiana es antagónica al dogma, e insiste. Lacan practicante ha dado sobradas pruebas.

Aceptar como analistas el desafío que plantea, a las diversas instancias de la sociedad, la problemática de la Salud Mental, concilia con una decisión: la de intervenir en el campo de lo actual. Ser contemporáneos de la época no es obvio, inclusive para quienes lo son: los jóvenes, la clínica enseña hasta qué punto éstos habitan las inquietudes de la generación anterior. Pero no hay en cada momento otra *formación temporal* que la actual, pese a que cambia y nos desconcierta.

Y aunque usualmente no lo consideremos, los analistas intervenimos en la *problemática de salud de la población*, junto a los demás *agentes de salud*. Tales expresiones, y nuestra alergia a conductismos y otros enredos, nos han distanciado de este nivel de análisis, pero no debería ser, pues juega a nuestro favor. En

la Argentina, los analistas no somos intangibles, tenemos *incidencia* en la sociedad. No sólo en la psicoanalizada Buenos Aires, sino en todo el territorio.

Si en algo hemos dilucidado qué es una Institución de Salud Mental, cómo funciona, y cómo ubicar en ella al psicoanálisis, quedará clara su importancia... para el psicoanálisis. Convengamos en que aún dentro de sus particularidades, el psicoanálisis funciona en un circuito de mercado que no es diferente al de la oferta social de una profesión, si bien ello dista de circunscribirnos.

Una Institución -Hospital, Clínica, Centro de Salud- implica tanto atributos (afluencia generosa de todo tipo de pacientes) como obstáculos (pone en juego obligaciones). Lo primero brinda una oportunidad de trabajo de primer orden, lo segundo es un límite y no el único: en medio de la mayor crisis nacional, culminación de crisis recurrentes, las presiones no dejan nada fuera de ella, ni la doxa, ni la episteme, en cualquier lugar donde un análisis se emprenda.

Las condiciones históricas existen, cómo ignorarlo. No dependemos de ellas para psicoanalizar a alguien, tampoco abarcan lo que un psicoanálisis pone en movimiento. Pero están ahí y no podemos hacernos los *abstraídos*. Por cierto que nuestro puesto como analistas en el conjunto social no es inocente: sabemos que la cultura de cada tiempo, y el diálogo entre los hablantes, están determinados en toda época no por las leyes sino por la Ley, donde confluyen el malestar y el malentendido.

Referiré ahora algunas **viñetas clínicas** que ejemplifican ***cierta particularidad de la atención psicoanalítica en Instituciones.***

1- Delia: cuatro momentos

Primero

Delia faltó en su horario la semana pasada. Hoy viene y se deshace en explicaciones. "*No avisé, fue una falta... de respeto.*"

Le digo: cuando falta... a la sesión paga.

Se sorprende sobremanera, y asegura que *el dinero no cambia nada*, debió avisar: *estuvo mal aunque haya pagado el bonito de cinco pesos.*

Sí, usted pagó.

¿Y con esto qué? Y se retira disgustada.

Segundo

Llega esta vez y cuenta que le ha ocurrido algo terrible. Una íntima amiga la llamó muy temprano para decirle que la robaron, y le pide prestados veinte pesos. Entredormida le contestó: *no tengo*, y le cortó, o tal vez cortó la amiga, y de inmediato se agarró de la cabeza murmurando *qué hice, yo tenía plata, por qué le dije que no*. Aunque ocurrió hace varios días, todavía no se ha repuesto. *Me parece que no lo hice yo. Ella nunca hubiera hecho algo así. Jura que en la vida le dio importancia al dinero.*

Tercero

El rumbo del relato se invierte: viene muy enojada contra la amiga. Estaban en una reunión y *la otra* la llevó aparte para contarle un chisme jugoso: el ex-esposo de la paciente está saliendo con una nueva pareja. Aunque se divorció hace mucho, acusa el impacto, se siente agredida por su íntima amiga. *¿Por qué le cuenta esto, se está vengando? No es la primera vez que le viene con este tipo de noticias.* Y de pronto se echa a reír: *por algo será que la otra mañana le negué la plata.*

Cuarto

Estuvo con su hermana, son muy compinches las dos, pero ayer encontró en su biblioteca unos libros: *son míos* le dijo. La hermana le responde que no, me los regalaste. *¿Cómo, cuándo?* Si te olvidaste llevatelos. *Y me los llevé, en otro momento no se los hubiera reclamado. Al fin y al cabo, mi hermana vive con mi mamá y se va a quedar con todo, ya tiene una vajilla mía... pero nunca se la pediría, bah, ahora no sé...*

Y dice: *el dinero es un mal necesario, un respaldo.*

¿Un respaldo?

Sí, respaldo le hace acordar al padre, que no le daba plata pero sí respaldo.

Y agrega: *el dinero es un arma.*

¿Un arma?, le pregunto, nos vemos la próxima.

2- Chango. Es un paciente de 70 años, tímido y respetuoso, entra pidiendo permiso, y refiere con suma delicadeza que está acá porque lo mandó su mujer, ella leyó en una cartilla *atención psicológica gratuita*. Se animó a venir después de dar muchas vueltas. Dice que sufre de miedos, desde chico, pero ahora le transpira el cuerpo y tiene taquicardia. El paciente concurrirá en total a solo tres entrevistas.

Contará de entrada una historia que *nunca contó a nadie*. Su padre era el mujeriego del pueblo, allá en Entre Ríos, y él era *uno más de los muchos hijos que este hombre había tenido con otras tantas mujeres*. El padre era dueño de un gran porte, una figura majestuosa, y el paciente, de niño, lo veía pasar por las calles del pueblo con una mezcla de orgullo y temblor. Pocas veces se animó a hablarle, y si lo hizo tartamudeaba.

Pero ahora acá de pronto descubre que se perdió la oportunidad de tener una relación con este padre. Es que su hermana la tuvo, y le fue muy bien. El era cariñoso con ella, le festejaba las morisquetas. Y dice: *ella supo conquistarlo*. Ahora está arrepentido de haber sido tan chúcaro, tan enojadizo. Recuerda que de adolescente una vez se cruzaron y le dio vuelta la cara. Explica: *él había abandonado a mi madre*.

Este hombre que por primera vez visita a un psicólogo, el tono y la turbación de su relato, repite que nunca habló de esto con nadie, dice: *ni conmigo mismo*, y anticipa con un movimiento delicado de manos cada novedad, *confesando con rubor que él también atrajo a las mujeres, no sabe por qué*.

Finalmente, cuando le tocaba concurrir a la cuarta entrevista, se comunica por teléfono y con voz incómoda me dice: *mire licenciado, sepa disculpar, no sé cómo me animé pero no voy a continuar. Ando con gripe, y creo que estos añitos que me quedan seguiré con los miedos nomás, qué le va a hacer, habré nacido con ellos*.

3- Angela. Dice que no tiene a nadie en el mundo, salvo el psicólogo y la psiquiatra.

Pero Angela tiene dos hijas. ***Están cansadas de mí. Para ellas soy una estúpida***. El diagnóstico de Angela dice Debilidad. Las hijas no la atienden, la dejan sola.

La paciente llora por todo, se tranquiliza si se ocupan de ella. No tiene dinero, cobra la pensión del marido, mínima, y su antigüedad laboral no le alcanza para jubilarse, hace años que espera el resultado del trámite jubilatorio. No puede comprar los remedios, ni pagar odontología, se le han caído varios dientes, a veces no tiene para viajar, otras para comer, y otras no tiene apetito. Pero siempre llora.

Cuenta su vida. De niña la violó el padre, ella la preguntaba por qué, y él respondía, porque estoy solo. De joven trabajó de niñera. Más tarde se casó, su marido murió en un accidente cuando estaba embarazada de su segunda hija. La empresa le dio un puesto, y durante veinte años cumplió funciones que quizá no indican Debilidad mental. Pero se comporta en todo como un ser débil que busca amparo.

La incluyo, con dudas, en un grupo terapéutico de mayores -para mi sorpresa es bien acogida. No recibe el rechazo o que siente del mundo. Cuenta su vida desgraciada, quiere morir. Es creyente pero no va a la Iglesia, aunque le hace bien.

Cito a la hija mayor, que le ha pegado. No concurre pero desde ese día no le pega. Sus compañeros del grupo, al salir, la invitan a seguir charlando. Una le da un presente, otra la orienta con el trámite jubilatorio. Y por mi parte le respondo en cuestiones precisas que no sabe resolver. Le digo cómo ocuparse de cosas simples, que la confunden. Pero no le doy ánimo, dejo que exprese su dolor que no es sólo de ahora. Ella dice: le hace bien mi silencio. Alguien la escucha, su palabra -ella- encuentra un lugar. Tampoco la consuelo. Le señalo cuando se solaza en sus dificultades. No aplaco su culpabilidad, justamente para que no quede arrinconada en el masoquismo. A veces mejora. Luego empeora. No vuelve a mencionar el tema del abuso infantil. Pero ¿quién la podría curar de esta fractura de la interdicción original?

4- Zulema cuenta que anoche una amiga le dijo *todo-todo* lo que pensaba, la amiga **no esconde nada**. Le pregunto por lo que pronunció: **¿No es condenada?** Después de un silencio enumera: *estoy condenada a ser buena con todos, a callarme, a vivir para los demás, a practicar la caridad cristiana con mi sobrino drogadicto porque los padres no se ocupan, pero ¿de mí quién se ocupa? Hay días que no doy más. El otro día subí a la terraza porque iba a llover, esperé la lluvia y me quedé paradita mojándome un largo rato... para lavar la angustia.*

5- Adela dice que su amiga es como una hermana para ella, tanto que hasta se parecen físicamente. Pero le hizo una propuesta que la sorprende, la incitó a robar. Le dijo que existe un procedimiento fácil para robar con la tarjeta de crédito.

A continuación Adela cuenta un sueño: su ex novio le dice: te quiero así como sos, aunque tengas más años y más kilos, y la mira *arrobado*.

El juego de palabras, entre la incitación a robar de la amiga, y el novio que la mira **arrobado**, dará lugar a una secuencia:

Hablará del amor a la amiga, que tanto se le parece. Y dirá que esperó siempre que los demás le regalen: *piropos, atenciones*, y se inclinen ante ella como ante una princesa desvalida, pero **no quiere robar nada salvo lo que se merece**.

6- Felisa. Es mi hijo el que quiso que viniera. Estoy en el final de la vida, y me quedé sin fuerzas. Fui docente de historia durante treinta y cinco años. Me acuerdo tantas cosas que ya me las olvidé.

Es cierto, tengo miedos invisibles, me empiezan en el abdomen, es como un vacío.

Me pusieron un marcapasos. Los médicos me prolongan la vida, no sé por qué. Yo no les pedí que lo hicieran. El corazón ya no quiere y a mí no me interesa tampoco.

Llegó el final, está bien así. Dios me acompaña. Me gustaba la música y ya no la escucho, regalé mis gatos, ya no veo TV, no leo. Pero no siento que me pierdo nada. Si no sirvo ni para mí. Es mi hijo el que quiso que viniera.

Y por último **cuatro viñetas brevísimas**:

7- Benjamina. Mi mamá murió loca, mi hermana estaba loca, dos tíos también, vengo para prevenir.

8- Luisa. Ya no sé cómo defenderme, mi marido a los 82 años quiere sexo, ¿qué será, la edad?

9- Marina. Los ladrones del gobierno me dieron la jubilación mínima. No puedo pagar las cuentas, y me angustio: *me siento una estafadora*.

10- A Valentín lo mandó el dermatólogo, habla sin parar, casi sin respirar, y al final dice: *bueno, ya le conté todo, ahora dígame qué tengo que hacer*.

El reverso del sujeto sociológico

Daniel Gutiérrez

*Questa selva selvaggia e aspra e forte
Che nel pensier rinova la paura!*

Dante, *Inferno*

INTRODUCCIÓN

Pese a que el estructuralismo francés lo declarara irremisiblemente "muerto", el sujeto parece haber revivido en nuestros días como tema de reflexión sociológica. Como "sujeto colectivo, o encarnado en "actor," el sujeto está de regreso a las ciencias sociales, particularmente a la Sociología, donde ha consolidado su estatuto como categoría central del análisis de la acción social.²

Este *revival* del sujeto es en parte consecuencia de la reflexión de Alain Touraine, quien ha argumentado a favor del "retorno del actor" al pensamiento sociológico, criticando su asimilación dentro de las estructuras del sistema social. Touraine ha emprendido así la construcción de una teoría del sujeto en sociedad que brinda soporte a una consideración del "actor social" liberada de todo sesgo empirista o funcionalista. Según su óptica, si hay "actores" en la sociedad no es simplemente porque grupos e individuos son protagonistas de procesos sociales y políticos, sino porque los actores son ante todo sujetos. De paso, con sus ideas Touraine ha sentado las bases de construcción del "sujeto de la Sociología", cuya particularidad es la de ser un sujeto colectivo, i.e. el "movimiento social" nacido del conflicto por el cual la sociedad se produce a sí misma.

Se podría aducir, sin embargo, que el sujeto nunca fue realmente expulsado de la Sociología. De una manera u otra, siempre habría estado presente en sus dominios, cubierto bajo el manto fenomenológico del individuo que construye intersubjetivamente el sentido de sus prácticas dentro del *Lebenswelt* (Schütz, 1967; Berger y Luckmann, 1966). O bajo especie de *self*, como en Cooley (1964) y Mead (1962). O como "actor" en Parsons (1937), en donde equivale más bien a la estructura. O, también, como el "*interacting individual*" de Blumer (1969) y el "*dramaturgical performer*" de Goffman (1973), que son la imagen misma del actor sin sistema. Pero aunque es posible decir que todas estas formulaciones son tributarias de cierta idea de sujeto, como tal, la noción de sujeto -- colectivo o individual -- nunca fue sistematizada allí. En general, el "actor" al que estas teorías refieren es un individuo captado de manera intuitiva y desde el sentido común, no construido teóricamente. Se trata por lo tanto de un pseudo actor, sociológicamente indeterminado porque su acción no se inscribe en relaciones sociales, sino en sus intereses y expectativas, en estrategias de juego político, en relaciones de dominación, etc.

Por el contrario, el sujeto de Touraine no es un dato empírico ni una entidad positiva o sustancial, sino un principio ético de orden no social que se arraiga en las relaciones asimétricas entre actores. De hecho, hasta Touraine la Sociología parece no haber tenido necesidad de una teoría del sujeto que preste sustento a una concepción del actor en la que este no se vea reducido al sentido y la *performance*, ni se piense como mero agente de los campos de fuerza sociales, de las estructuras económicas o de la interacción. Creo por ello fundado entender el esfuerzo de Touraine como la construcción de un sujeto propiamente sociológico.

El "sujeto de la Sociología" que se perfila en el pensamiento de Touraine no es el simple término de una correlación que opondría el sujeto al objeto de la Sociología (sujeto colectivo *versus* relaciones sociales). Su estatuto puede entenderse mejor por analogía con el sujeto de la Psicología: el sujeto de la percepción; el sujeto de la Filosofía, que es el de la razón y la conciencia; o con el sujeto del Psicoanálisis: el sujeto del inconsciente. Todas estas figuras del sujeto tienen, no obstante, al sujeto de la ciencia como condición, el que Descartes concibió como sujeto del *cogito*: sujeto definido por su razón, sujeto universal e indiferenciado, nunca particular. A esta formulación remite necesariamente Touraine, aunque de manera implícita, al definir el sujeto sociológico como privado de garantías meta-sociales, como condición no social que se expresa en las acciones de individuos y grupos.³

Aunque no cabe duda de que las propuestas de Touraine tienen una importancia fundamental para la Sociología, estas parecen no tomar en consideración las demoledoras críticas al sujeto emprendidas por los estructuralistas durante los 50s y 60s, en especial las de Lévi-Strauss y Foucault. Y eso a pesar de que desde el estructuralismo en adelante ya no es posible proclamar sin más el retorno del sujeto, pretendiendo que "nada ha pasado, y no hay nada nuevo para pensar sino tal vez variaciones o modificaciones del sujeto", como lo señala de manera categórica Jean-Luc Nancy. (1991:5) Peor aún, Touraine no toma en cuenta las elaboraciones del Psicoanálisis de Jacques Lacan, aunque, ciertamente, estas representan un formidable intento por tematizar un sujeto redimido de metafísica y esencialismo, obstáculos que ya Heidegger denunciara en su *Carta sobre el Humanismo* (1947).

El sujeto que Lacan construye siguiendo las huellas de Freud es un efecto distintivo de la acción del significante. Este sujeto es profundamente social porque los elementos de su constitución vienen del Otro, del registro simbólico, que es el del lenguaje, el inconsciente y la cultura.⁴ Pero aún siendo social, es este un sujeto único, completamente singular, aunque no precisamente porque tiene un cuerpo o se dice "yo", sino porque "lo que el lenguaje produce como inconsciente concierne a los sujetos tomados uno por uno". (Pommier, 1998: 34) Como veremos, el sujeto lacaniano, del inconsciente, es el "reverso" exacto del sujeto teorizado por Touraine.

En el presente artículo confronto las proposiciones de Touraine y Lacan en torno al sujeto partiendo de un recuento somero de lo que dijo el estructuralismo respecto al tema. Mi punto de vista es el del psicoanálisis porque mi objetivo es mostrar los límites del pensamiento sociológico sobre el tema del sujeto y su constitución, su fracaso en la construcción de un "sujeto sociológico". Pero ¿podría atribuirse este fracaso a una simple inadecuación de las categorías sociológicas para pensar el sujeto? ¿O es algo particular al enfoque de Touraine, incluso si el suyo es el más elaborado esfuerzo por entender el proceso social como resultante de la acción del sujeto en acto en el movimiento social? Tal vez la falla del pensamiento sociológico respecto al sujeto revela algo más profundo, algo que podría interpretarse como un obstáculo epistemológico, como un síntoma que insiste y está aún por tratar, de la teoría social. Mi hipótesis es que la Sociología errará su sujeto si no se redefine como disciplina que considera la acción del lenguaje y el discurso en la constitución de los sujetos en la sociedad y de los nexos que los unen. En ese caso, sin embargo, el "sujeto sociológico" vendría a ser idéntico al sujeto del significante postulado por Lacan.

EL ESTRUCTURALISMO: CRONICA SUCINTA DE LA MUERTE DEL SUJETO

El estructuralismo francés destaca por su crítica radical del sujeto y su localización privilegiada en el pensamiento occidental, como sujeto de la razón, sujeto transcendental, sujeto de la historia. Desde mediados de los cincuentas, durante los sesentas y hasta comienzos de los setentas, los estructuralistas llevaron a cabo una revisión sistemática de los postulados teóricos de las ciencias sociales y "humanas", en especial en el ámbito de la Lingüística, la Antropología y el Psicoanálisis. Su crítica denunciaba vigorosamente la inspiración humanista e historicista de estas disciplinas.

Mientras que el historicismo era identificado con la filosofía de la historia de corte hegeliano-marxista, el humanismo era asimilado a la filosofía del sujeto tanto en versión existencialista (recuérdese el pronunciamiento de 1946 de Sartre: "*El existencialismo es un humanismo*"), como en la reformulación fenomenológica hecha por Maurice Merleau-Ponty (1955). El historicismo estaba estrechamente ligado al humanismo, como filosofía de la historia, como filosofía de la praxis y como filosofía de la alienación y redención que "*promet l'homme à l'homme*", como decía Foucault. (Foucault, 1966a. Reimpreso en Foucault, 1994: 541) La ruptura con el historicismo tomó la forma de una filosofía no dialéctica, y la predisposición anti humanista la de la "muerte del sujeto" en todos sus estados: como actor, como autor, como "el hombre" general y abstracto.⁵ (Dosse, 1992; Ferry y Renaut, 1985; Merquior, 1989)

Ferdinand de Saussure fue el padre proclamado del estructuralismo. La "Semiología" que Saussure creara y que él definió como la ciencia que estudia "la vida de los signos en el seno de la vida social", fue considerada en los sesenta como "ciencia líder" del conjunto de las disciplinas sociales. En gran parte, Saussure delineó el programa metodológico que estas disciplinas debían seguir para alcanzar el estatuto indiscutido de ciencias, el cual consistiría en abordar los fenómenos que estudian como si fueran sistemas relacionales de signos operando en los diversos campos de la vida social. (Saussure, 1980)

Para emprender el estudio del lenguaje como sistema formal de signos, Saussure descartó de entrada la figura del sujeto hablante. Resistente a tomar la *parole* (el habla) como material idóneo para el análisis

lingüístico riguroso, él la consideró como mera operación del sistema de la *langue* (la lengua) por parte de los hablantes y advirtió que el habla no era adecuada para constituir un objeto homogéneo que pudiera ser tratado de manera científica. Complementariamente, Saussure adoptó el enfoque sincrónico, que subsume las consideraciones históricas y temporales en el análisis del aquí y el ahora de la lengua. También expulsó del análisis lingüístico todo referente objetivo, para centrarse en la lengua como sistema autocontenido de signos arbitrarios al que no le podemos endosar ninguna esencia o cualidad, mucho menos referirlo a un sujeto hablante.

La herencia teórica de Saussure floreció magníficamente en la Antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, quien la recibió *via* Roman Jakobson cuando ambos se encontraban exiliados en los Estados Unidos durante la segunda guerra mundial. (Lévi-Strauss y Eribon, 1990) Mediante el análisis del parentesco, los sistemas de clasificación, mitos y arte entre los "primitivos", Lévi-Strauss llegó a la conclusión que el "espíritu humano" opera sobre las bases de oposiciones binarias: caliente / frío, crudo / cocido, ying / yang. No importa si consideramos a un individuo "primitivo" o "civilizado", que viva en tiempos actuales o antiguos, la "mente" es igual para todos los seres humanos. La manera como funciona es determinada por la "naturaleza humana", independientemente de sus manifestaciones fenomenológicas. (Lévi-Strauss, 1962, 1974)

Sin embargo, ni los sistemas de parentesco, ni los mitos y la "lógica de lo concreto" que caracteriza el "pensamiento salvaje", presuponen un sujeto en su punto de origen: el "sujeto de la cultura" está totalmente denegado en Lévi-Strauss! El análisis de las manifestaciones de cultura muestra que estos fenómenos obedecen a su propia lógica, en lugar de responder a la conciencia o voluntad de cualquier sujeto. Más aún, recurrir al sujeto sería un obstáculo para la constitución de las disciplinas sociales como verdaderas ciencias. Con todo rigor, Lévi-Strauss denuncia que las ciencias sociales están atrapadas en la reflexividad y el antropocentrismo, lo que les impide captar los fenómenos al nivel de lo que es invariante, es decir, su estructura. (Lévi-Strauss, 1964, 1971) Como lo sostiene en *La pensée sauvage*, cualquier eventual refundación de las ciencias sociales requeriría adoptar como su objetivo "no constituir al hombre, sino disolverlo", como ya ha ocurrido en las ciencias naturales. (Lévi-Strauss, 1962: 326)

Magistralmente, Lévi-Strauss se las ingenió para construir una Antropología sin "antropos" en el centro, y para transformar esta disciplina en una "antropo-lógica" de la mente humana.

En la estela de Nietzsche, Foucault proclamó la inminente "muerte del hombre" . . . ese simple "pliegue en nuestro conocimiento", esa "invención reciente" de no más de doscientos años, según escribió en *Les mots et les choses*. Para trazar la genealogía de nuestro familiar sujeto, Foucault emprendió una vasta investigación en la "arqueología del saber" de Occidente, lo que le permitió establecer que, a diferencia de la nuestra, no todas las épocas históricas han conferido un lugar central al sujeto. En la edad clásica (que va de mediados del siglo XVII al XVIII) el sujeto no era un dato para ser descrito o pintado, sino más bien una figura elidida del espacio pictórico. De acuerdo a la prescripción de la *epistémé* clásica el objeto de la representación debía permanecer invisible, escapando así a toda tentativa de objetivación en la tela.⁶ Por eso, Foucault encuentra en el cuadro *Las Meninas* (1656) de Diego Velázquez la metáfora iconológica por excelencia de esta exclusión del sujeto.

En efecto, en este esplendoroso cuadro aparecen pintados varios personajes, y el mismo Velázquez trabajando con sus pinceles. Pero como si fuera algo casual, el cuadro apenas sugiere las figuras de la pareja real española - el tema de la obra - que no se muestran sino reflejadas en un espejo que cuelga ocioso de una pared. De hecho, el rey y la reina están a lo sumo sugeridos en la composición y sus retratos incluso no están claramente logrados, apenas se los adivina en *fading*. (ver Foucault, 1966) Pero, a decir de Foucault, esto no es por un mero capricho del artista, sino porque en la época "no había conciencia epistemológica del hombre como tal". (Foucault, 1966: 320) Dicho de otro modo, lo que está representado en *Las Meninas* son las funciones de la representación, bien organizadas y ordenadas en el espacio pictórico, pero lo que es suprimido es "el sujeto unificado que plantea estas representaciones". (Dreyfus and Rabinow, 1982: 45)

Según Foucault, hacia 1800 una mutación epistemológica tiene lugar, la cual va a autorizar la emergencia de nuevos temas par el pensamiento y promover una nueva visibilidad de los objetos en el mundo. Situada en el umbral de la modernidad, esta ruptura conduce al desplazamiento del estudio de la producción y la riqueza en la economía al análisis del intercambio y la moneda. Se suplanta la taxonomía por el estudio de los organismos biológicos; y, finalmente, se reemplaza el estudio del lenguaje en términos de lógica y

representación transparente del pensamiento, por el análisis en términos de historia y convención. La Economía Política de Ricardo, la Biología de Cuvier, y la Filología histórica de Bopp, materializan este cambio epistemológico que inaugura la modernidad. De pronto, las categorías se antropologizan y se redefinen como instancias de la *analytique de la finitude*. En adelante, ocupando el sitio dejado vacante por el rey, "el hombre aparece en su ambigua posición de ser un objeto de conocimiento empírico y un sujeto trascendental que sabe". (Foucault, 1966: 323) Es el comienzo del largo "sueño antropológico"; se inicia así el "interminable monólogo del sujeto". (Paz: 1993: 118)

En el corazón de la genealogía del sujeto moderno, cuya figura más elaborada es la del "sujeto de la sexualidad" (Foucault, 1976, 1984), Foucault sitúa el poder. El sujeto es el producto de "tecnologías del sujeto", "disciplinas", y prácticas de "normalización", que son "modos de objetivación que transforman los seres humanos en sujetos". (Foucault, 1975) Mediante estos dispositivos disciplinarios, el poder ha logrado controlar la libertad de los sujetos, atemperar sus deseos, domesticar sus cuerpos. En suma, el sujeto moderno no es la creación idílica del humanismo, ni el gentil Golem de la ética de los derechos humanos, sino el efecto inestable de la aplicación de técnicas de poder, control y dominación sobre los individuos y los grupos. Por ello, Foucault afirma que "el objetivo, hoy, no es descubrir quiénes somos, sino rechazar lo que somos", por cuanto lo que somos es en buena parte lo que el poder ha hecho de nosotros. La alternativa, entonces, es "promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto". (Foucault, en Dreyfus y Rabinow, 1982: 216)

*

Sin lugar a dudas, el sujeto fue *la bête noire* del estructuralismo francés y romper con él era una ruptura estratégica que las disciplinas sociales debían proponerse. La noción misma de "estructura" apuntaba a la expulsión del sujeto fuera de la reflexión social y a cerrar la brecha entre estas disciplinas y las ciencias naturales. Hubo en el estructuralismo una voluntad expresa de abandonar la filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto sostenida por el clan Sartre/Merleau-Ponty, y de reemplazarla con una filosofía del conocimiento, de la racionalidad y el concepto, a la manera de Bachelard, Cavallès, Koyré y Canguilhem. Este programa, sin embargo, no podía ser llevado a cabo sin críticas en contra de ciertas disciplinas e ideas bien establecidas: v.g., la crítica de Lacan de la "ego-psicología", la posición de Althusser y Balibar en contra del discurso histórico tradicional y el partido tomado por Lévi-Strauss en contra de la filosofía sartiana de la consciencia. El estructuralismo brindó una esperanza de progreso en la construcción de un discurso científico en las disciplinas sociales renunciando a las actitudes especulativas por mor de ciencia y rigor. Este *ethos* científico atraviesa la reflexión cimera de un Lacan en Psicoanálisis, de un Greimas en Semántica estructural, de un Dumezil en los estudios de religiones y mitos indo-europeos, de un Claude Lévi-Strauss en Antropología y de muchos otros estructuralistas de primera hora.

JACQUES LACAN Y EL SUJETO DEL SIGNIFICANTE

Aunque la posición de Jacques Lacan respecto al sujeto es frecuentemente tomada como otra expresión de la estructuralista "muerte del sujeto", esta ecuación no es de ningún modo exacta.⁷ Lacan trató de disipar el malentendido interviniendo luego de la conferencia de Foucault "¿Qué es un autor?" (Febrero, 1969. Reproducida en Foucault, 1994) para aclarar que el "retorno a Freud" que él planteaba no tenía que ver con ninguna negación del sujeto. Lo que se proponía era enfocar la subordinación del sujeto al lenguaje y la estructura. Fundamentalmente, exactamente, la "dependencia del sujeto con respecto de algo elemental, que nosotros hemos tratado de aislar con el término de 'significante'", como lo declarara con sus propias palabras. (Lacan, 1969: 820) De ningún modo, entonces, para el psicoanálisis lacaniano el tema ha sido el de la supresión del sujeto, sino hacer compatible la idea del sujeto con la de estructura, es decir, el lenguaje. En definitiva, el tópico de la negación del sujeto como tal no podía ser de la incumbencia de Lacan porque, como Bertrand Ogilvie lo señala, "sería como suprimir el objeto mismo de su reflexión, que no es el sujeto *tout court* sino su reintroducción." (Ogilvie, 1988: 43)

El sujeto en Lacan es concebido como un efecto de la articulación significativa. Pura función, mero punto evanescente sin cualidad alguna, salvo aquellas con las que se reviste en el *aftermath*, en el *après coup*, de su constitución. No concierne al "ser humano", a la "persona", al "individuo" o a ningún atributo como el *ego* (*moi*, yo, self), la identidad, la racionalidad, o el género, adscritos a un particular o a un grupo. No es un dato inicial o empírico, sino un efecto segundo respecto al lenguaje. Contra lo que Althusser sostenía (1965, 1969), el sujeto no es el resultado de las interpelaciones ideológicas que transmutan los individuos en sujetos y tampoco puede ser considerado como la consecuencia positiva del contubernio entre discurso

(saber) y poder, a la manera de Foucault. Particularmente, y en contraste con el sujeto de Touraine, el sujeto que Lacan discierne no se reduce a un conjunto de posiciones éticas o tomas de partido respecto a ninguna condición social o política.

Para Lacan, el sujeto tiene su causa en la cadena significante, lo que nos permite nombrar a dicho sujeto como "sujeto del significante", sujeto determinado y escindido por el significante. Esto no equivale a decir que el significante es el sujeto, como si este fuera simplemente un constructo semiótico. El sujeto como efecto del significante expresa que el sujeto está *sujetado* al significante, que el sujeto se constituye en el orden simbólico, en el campo del lenguaje y la función de la palabra. En un término: en el Otro.8

Recuérdese que la noción de significante, de cuño saussureano, estaba definida en el *Cours* como "imagen acústica", mero trazo sonoro diferencial que permitía captar el significado que llevaba aparejado en el interior del signo lingüístico. Lacan se demarca netamente de esta concepción y libera el significante de toda servidumbre con respecto al significado al trazar entre significado y significante una línea (barra) que funciona como barrera a la significación. Dicha barrera impide toda coincidencia término a término entre ambas caras del signo lingüístico, lo cual hace resaltar el aspecto dinámico del significante, en cuanto elemento generador del significado y, sobre todo, en cuanto causa de un notable efecto que es el efecto-sujeto. Por eso la definición lacaniana del significante es: "un significante [S1] es lo que representa un sujeto [S, sujeto tachado] para otro significante [S2]". (Lacan, 1960. Reproducido en Lacan, 1966: 835) Tal definición sui-referencial del significante subraya que su función es representar un sujeto, no un significado y mucho menos una cosa..., aunque no ante otro sujeto, sino ante otro significante. (Lacan, 1970: 65) De allí que el efecto del enjambre significante no sea la comunicación, la referencia al mundo objetivo, o la supuesta relación intersubjetiva, sino el sujeto mismo. Si el significante representara un sujeto ante otro sujeto, entonces sí sería pertinente hablar de intersubjetividad, pero la función de representación del significante no se ejerce sino ante otro significante.

De manera precisa, el sujeto del significante debe buscarse no en lo que el habl(e)nte (el *parlêtre*) dice acerca de él en la frase -- en lo dicho --, sino en otro lado: en la enunciación -- el acto de decir --, que es una dimensión que apunta a los procesos inconscientes que socavan el frágil balance de los enunciados. El sujeto debe ser localizado en ese lugar radicalmente ex-céntrico que es el inconsciente "estructurado como un lenguaje" en cuanto organizado por la metáfora y la metonimia, mecanismos que Freud presintió en el trabajo del sueño y que él denominó condensación y desplazamiento.

Literalmente, para Lacan el inconsciente es el verdadero sujeto que habla a través del individuo en los momentos reveladores del lapsus, de los sueños, de los actos fallidos e incluso de las palabras, aunque leídas *inter linea*. Este efímero e insustancial sujeto del inconsciente irrumpe como algo foráneo y extraño, para de inmediato desaparecer. Como si fuera un instantáneo destello, poco después de que ingresa en la escena individual, el sujeto se eclipsa detrás de un significante, S1, que va a representar el sujeto para un significante otro, S2. La serie de sucesos inesperados por los cuales el sujeto se manifiesta nos dice que este siempre está allí (*ça parle!*), pese a que no lo reconocemos sino cuando una acción perturbadora ocurre e interrumpe nuestra acción y discurso consciente. Esa ruptura en la continuidad significante es lo que caracteriza al sujeto como emergencia del inconsciente.

El sujeto aparece, entonces, en el campo del Otro como efecto de la articulación significante: sujeto heterogéneo, escindido entre dos significantes, formación pasajera, carente de toda sustancia y de todo ser, por lo que no tiene ningún estatuto óntico. Pero por muy fugaz que el efecto sujeto sea, cada cual tiene el deber ético de asumir la responsabilidad de su propia condición subjetiva. De ahí el imperativo freudiano: *Wo Es war, soll Ich werden*, que Lacan glosa una y otra vez: "*là où c'était, là comme sujet dois-je advenir*". ("Yo debo venir a ser ahí donde fuerzas extrañas - el Otro como lenguaje y el Otro como deseo -- una vez dominaban. Yo debo subjetivar tal otredad", según lo vierte Fink. (Lacan, 1955. Reimpreso en Lacan 1966: 416; Lacan, 1964: IV; Lacan, 1965-1966. Reimpreso en Lacan, 1966: 864; Fink, 1995: 68)

La determinación del sujeto por la estructura significante no lo dispensa, de ningún modo, de su responsabilidad individual, de la adopción de una posición subjetiva frente a la plusvalía de goce que le proporcionan sus síntomas (es decir, su forma de gozar del inconsciente). De hecho, el sujeto ni siquiera puede contar con el beneficio de la ignorancia o la buena fe para atenuar su responsabilidad ética por sus acciones como sujeto particular, como miembro de la comunidad, como sujeto que vive en sociedad con otros sujetos. Por muy leve e ingrátida que sea su condición, el sujeto no es, ni mucho menos, el títere

dócil de las estructuras, aunque fuera del orden significante no sea nada más que un simple substrato material: "una libra de carne", para decirlo con una expresión de Lacan.⁹

Sin embargo, apuntar al significante como la causa del sujeto implica asumir que desde su origen el sujeto es constituido con/por una falla estructural: algo le falta para estar "completo" y eso le impide ser "total", holístico, indiviso e igual a sí mismo. Esa falla, ese *pathos*, constituye estructuralmente al sujeto; sin ella sería apenas un autómatas que nunca yerra, que no se equivoca ni sueña, como la estúpida computadora con la que escribo.

Que el sujeto tenga su causa en el significante, no niega el hecho de que este se produce en el ser vivo. Aunque carente de todo rasgo o característica esencial, el sujeto no es una construcción meramente psíquica, ni tampoco semiológica. Es un efecto del lenguaje en un ser vivo que tiene un cuerpo y, por lo tanto, sexualidad..., en la medida en que la sexualidad es un efecto del significante en el cuerpo (o mejor: en el organismo). Como cuerpo, el sujeto alcanza su unidad pasando por el "estadio del espejo", el cual modela el registro *Imaginario* de la estructura subjetiva, el registro del yo y del otro. (Lacan, 1949) Esta dimensión siempre está articulada con la del *Simbólico*, el lenguaje, y con el *Real*, resto que escapa a la simbolización. El anudamiento de estos tres registros, *Real*, *Simbólico* e *Imaginario*, da cuenta de la estructura del sujeto y de las múltiples dimensiones de la realidad en la que está involucrado.

Obviamente, del sujeto del psicoanálisis no se puede decir que se agota en la *epistème* moderna, como Foucault lo pensaba, porque no es la alianza disciplinaria entre saber y poder la que puede dar cuenta del arco completo de su constitución subjetiva. Desde el punto de vista del psicoanálisis, hay que entender que el sujeto es justamente el efecto que elude esta alianza, como lo explica muy bien Slavoj Žižek (1998: 78), porque el sujeto es un suceso inesperado que subvierte el eje del poder y el saber epistémico formal puesto en discurso.

Finalmente, señalaré que el sujeto del inconsciente, aunque enteramente singular y único, no puede ser visto como una entidad solipsista, autista. El sujeto es un efecto del lenguaje y el lenguaje es lo que hace eminentemente social nuestra condición humana, no simplemente dotada de un instinto gregario como el de las abejas y las hormigas. El lenguaje es el Otro de la cultura de donde vienen los significantes que constituyen al sujeto. Operando como discurso, el lenguaje instituye la sociedad porque es el discurso el que crea lazos entre los individuos y establece lo social como dominio de intercambio simbólico.¹⁰

ALAIN TOURAINE: EL ELUSIVO SUJETO DE LA SOCIEDAD

Es paradójico que Touraine apelara al sujeto como actor colectivo y movimiento social en el momento en que la mayor parte de la *intelligentsia* francesa, reunida bajo la bandera del estructuralismo, anunciaba la inminente "muerte del sujeto". De hecho, para Touraine el recurso al sujeto es un partido tomado en contra de la anulación de la acción social y la individualidad por la determinación estructural.

Como *leitmotif* teórico que atraviesa su pensamiento, el tema puede detectarse tan temprano como 1977, aunque por aquél entonces se encontraba integrado en la consideración más amplia de la producción de la sociedad por actores que se confrontan unos con otros por el control del "sistema de acción histórica". (Touraine, 1973) De manera inconfundible, desde su libro *Le retour de l'acteur* (del que el autor dice "debió haberse titulado 'el retorno del sujeto'" 1984: xxv), hasta sus más reciente producción (*Critique de la modernité*, 1992; *Qu'est-ce que la démocratie*, 1994; *Pourrons-nous vivre ensemble?*, 1997; *La recherche de soi : dialogues sur le sujet*, 2000), el sujeto es el protagonista absoluto de la Sociología de Touraine, en la cual se ha tallado un estatuto de actor "colectivo" o "social". (Dubet y Wieviorka, 1995; Clark y Diani, 1996)

Al igual que otras categorías que forman el andamiaje conceptual de su pensamiento -- movimiento social, historicidad, sociedad programada --, "sujeto" no es una palabra casualmente proferida que vendría a disfrazar nociones vulgares, o a recubrir realidades empíricas. Es, por el contrario, un recurso heurístico, una verdadera elaboración conceptual. Como "sujeto" Touraine no tipifica la inscripción social de los individuos mediante la incorporación de roles -- su socialización --, ni tampoco la "construcción social" de la subjetividad, sino que plantea que individuos y grupos se convierten en sujetos en el conflicto por el control de las orientaciones normativas de la vida social, que son las que definen la "historicidad".¹¹

El sujeto es ante todo una forma de relación del individuo, o del movimiento social, consigo mismo. Esa condición no es dada de por sí, sino que, por el contrario, implica una conquista, un incesante trabajo de individuación y de vigilancia sobre sí mismo. No es una adquisición de por vida, puesto que la amenaza de desobjetivación pende constante sobre el sujeto: la anomía del mercado o de la droga, del consumo, el hedonismo de la vida contemporánea, la disolución del yo en la comunidad y la norma social, en una palabra, la despersonalización. Habiendo perdido los garantes metasociales que tradicionalmente lo sostenían como individuo (la religión, la razón, la comunidad, la sociedad, el estado, la historia), el sujeto sólo puede fundirse en su "yo" -que Touraine distingue cuidadosamente del "ego", el *moi* social, el *me* de G. H. Mead-, desde donde será capaz de reconocer al otro como semejante, es decir, como sujeto él también. Sin ser una entidad psicológica, en última instancia par Touraine el sujeto es "un Yo (*Je*), un intento por decir Yo, con pleno conocimiento de que la vida personal está dominada, por un lado, por la libido y el "ello" (*Id*), y por el otro, por los roles sociales". (Touraine, 1995: 209)

Más aún, en sentido estricto Touraine formula el sujeto en términos de un discurso ético-político sobre el individuo y los procesos sociales en que este se inserta, particularmente, sobre los movimientos sociales característicos de las sociedades industriales y post-industriales, que él prefiere llamar "programadas". (Touraine, 1995) El referente de Touraine es, de plano, una ética de valores individuales cuyos acentos recuerdan el *pour-soi* sartreano. En este sentido, escribe:

Llamo sujeto..., al deseo de ser un individuo, de crear una historia personal, de otorgar sentido al conjunto de las experiencias personales. (...) Vivir su vida, encontrarle un referente que pueda dotarla de sentido, más que pertenecer a una categoría social o una comunidad de creyentes. (Touraine, 1995: 29)

Y también:

Ser sujeto es primeramente hacer de mi vida un proyecto de vida, de tal forma que mi proyecto gobierna mi vida, no la serie contingente de hechos. (...) El asunto es tomar la vida personal en manos, . . . tener la capacidad de producir, no simplemente consumir, la existencia. (Touraine, 1993a: 28)

En efecto, el sujeto que Touraine coloca en el centro de la "producción de la sociedad" es un postulado ético válido para individuos y para grupos, no exactamente una categoría social. Aunque el sujeto se manifiesta y se constituye en las prácticas sociales, en sí no es una forma social ni un hecho positivo, sino "un principio no-social sobre el que reposa la organización de la sociedad". (Touraine, 1996: 301)

Lo que sorprende de esta concepción, sin embargo, es el hecho de que luego del largo apogeo de la explicación de "lo social por lo social" (según reza el postulado Durkheimiano), Touraine voltea la página para reconocer "que lo social reposa en lo no-social y no puede ser definido de otra manera que por el lugar que le otorga o le niega a este principio no-social que es el sujeto". (Touraine, 1997: 89) Esto quiere decir que la finalidad de la acción social no es la sociedad misma, como postulaba la sociología clásica, sino el sujeto liberado de las ataduras que limitan su acción: la comunidad, la tradición, las redes sociales, etc. En congruencia con esta visión, en la metodología de intervención que propone, Touraine rompe con el tradicional objetivismo sociológico, cuyo foco es la determinación estructural por condiciones materiales "objetivas", y en su lugar subraya la acción de actores movidos por valores culturales, que por definición no son objetivos. A partir de ahora, la Sociología se enfocará claramente en un tipo particular de hecho social: las relaciones sociales, no más en las situaciones objetivas, en las intenciones, las opiniones o el sentido con que los actores racionalizan sus prácticas. *A fortiori*, la posición de Touraine desemboca en una seria interrogación sobre si "sociedad" es todavía un concepto útil, o incluso si la sociedad como tal existe, (Touraine, 1980; 1993) visto que "todos los sectores de la vida social se han independizado" (Touraine y Khosrokhavar, 2000: 297) y que, por consiguiente, el campo social no presenta más ninguna unidad fundamental, ninguna solidaridad cohesiva.

Según Touraine, si hay "actores sociales" que producen situaciones y asumen posiciones en conflicto es porque hay sujetos, no lo opuesto. De ahí que ser sujeto sea la condición para que grupos e individuos se planteen como actores autónomos de sus vidas. A diferencia de los "agentes" sociales a los que alude Bourdieu (1972, 1994), los sujetos-actores no reaccionan según las determinaciones del campo en que se desenvuelven, ni mucho menos actúan de manera mecánica según la posición que ocupan en la estructura social; por el contrario, los actores producen creativamente la sociedad. No se comportan en respuesta a situaciones, sino que crean situaciones al actuar contra los roles sociales y las limitaciones impuestas por la comunidad, el mercado o la tecnología. Esto no quiere decir que los actores se confronten en un espacio

social vacío, o que lleven a cabo sus prácticas fuera de la estructura social, pero Touraine entiende el término estructura como una propiedad de la actividad, del movimiento de los actores en sociedad, no como repertorio de posibles acciones o como sistema funcional de posiciones, relaciones y restricciones a la acción del sujeto.

Touraine considera que la condición de sujeto, y por lo tanto, la de actor social, no es sino la más alta expresión del grado de historicidad alcanzado por una sociedad. Legado por excelencia de la modernidad, el sujeto nunca antes logró tal autonomía y nivel de realización como en las "sociedades programadas", lo cual se manifiesta en el hecho de que aquí los movimientos sociales representan al sujeto colectivo.¹²

En efecto, Touraine caracteriza estos movimientos por reivindicar el derecho a la creatividad, la realización de los proyectos personales y la libertad de comunicación. También porque se erigen en contra de la racionalización a ultranza que acarrea el desarrollo del capitalismo, que amenaza al propio sujeto y su calidad de vida. (Touraine, 1992) Dados estos rasgos, los movimientos sociales contemporáneos contrastan en sus plataformas con los tradicionales reclamos de los movimientos sociales de la sociedad industrial (v.g., el movimiento de los trabajadores), mucho más restringidas a las demandas económicas.¹³

En tanto sujetos colectivos, los "nuevos movimientos sociales" se distinguen por su voluntad de ser, la que se afirma como resistencia cultural, lucha política y esfuerzo por desembarazarse de la tradición comunitaria y demás determinaciones que podrían restringir su libertad de decisión y acción. Es por eso que en nuestros días el sujeto adopta la figura emblemática del anónimo disidente chino que detuvo los tanques de guerra en la plaza Tiananmen de Pekín, en Junio de 1989, afirmando con su soberbio acto que su condición subjetiva no podría ser doblegada por la represión política. Con toda lógica, Touraine afirma que la democracia es el modelo político que más conviene al sujeto y a su reconocimiento; según su consideración, una democracia de contenidos y no meramente formal propenderá siempre a la eclosión de sujetos en el seno de la sociedad civil y al fortalecimiento del espacio público de deliberación. (Cf. Touraine, 1994)

Así concebido, es claro que el sujeto teorizado por Touraine se diferencia de aquellas figuras de cera del histriónico individuo del pragmatismo, para quien la acción es un mero rol en la *commedia dell'arte* de la vida social. Tampoco se confunde con el actor siempre alerta de la fenomenología, presto a la construcción racional del sentido del mundo de la vida. Touraine no toma por evidente la condición de actor, sino que desarrolla una teoría para sostenerlo como categoría del análisis sociológico. Por esa vía viene a concebir un sujeto propiamente sociológico: el movimiento social en tanto expresión de subjetividad.

CONCLUSIONES

Es inútil buscar en los ensayos de Sociología o Ciencia Política contemporánea una caracterización no funcionalista del actor, en que este no se capte a partir de su rol en los procesos sociales o de la finalidad de su acción. Con frecuencia el "actor" que mencionan los textos es tomado como un hecho empírico, substancia dada a la percepción, fenómeno entre fenómenos del mundo social, que no requeriría construcción teórica alguna. También, por los tiempos que corren en el pensamiento sociológico, el actor "entificado" como *agency* o como término en una "red" en la que se movilizan recursos materiales, acceso a poder, capitales simbólicos, etc. No es raro, además, que aparezca travestido en narrativas que subrayan identidades sociales o políticas, las que apuntan en definitiva a hechos de sentido, aunque estos, desde un punto de vista psicoanalítico, son justamente los que eluden al sujeto.

Es obvio que una Sociología que entienda el proceso social como acción y conflicto presenta un vacío fundamental si no posee una teoría sistemática del actor en sociedad. Una explicación de ese género tendría que evitar reducir los actores a la condición de "agentes" del sistema, tanto como rehusarse a subsumirlos en la acción racional, utilitaria, o comunicativa. Más aún, tendría que negarse a entenderlos como cínicos figurantes que representan un papel en un escenario.

Para llenar el vacío en el pensamiento sociológico de una teoría del actor, sería imperativo anclar la explicación en una teoría del sujeto que esté radicalmente divorciada de toda visión intuitiva o pragmática. Allí radica, precisamente, la importancia del esfuerzo de Touraine, quien con su propuesta de "sujeto colectivo / actor social" se inscribe en contra de tal limitación y en contra de la tentación funcionalista de definir al actor por su rol en las acciones colectivas. De paso, Touraine ha sentado los fundamentos de un discurso propiamente sociológico sobre el sujeto, no simplemente una reflexión filosófica, psicológica o

política acerca de la condición subjetiva de individuos o grupos que viven en sociedad. Por eso hay que reconocer el esfuerzo de Touraine como un intento decisivo en la construcción del "sujeto de la Sociología".

Sin embargo, el retorno del sujeto como actor y movimiento social que Touraine propone parece anunciar la vuelta del sujeto transparente a sí mismo y a su conciencia reflexiva, aunque lograda esta vez en la lucha social. Se trata del regreso del sujeto de la voluntad, adornado con cualidades transcendentales frente a sus determinaciones históricas y sociales, limitado solo por su propia acción. De la reintegración del sujeto unificado por su "yo", que asume las circunstancias de su vida como individuo autónomo y soberano, como actor libre capaz de definir los términos de su propia inserción en la historicidad. Es este un sujeto consciente de su condición de individuo, que lucha por el reconocimiento de su identidad y cuya política es el liberalismo y la democracia. Tal sujeto, para concluir el largo catálogo de sus virtudes, no es quizás otro sino el sujeto sartreano de la creatividad, la dignidad y la libertad.

La ética con la que Touraine fundamenta el sujeto de la sociedad traslada a lo colectivo algunos principios y valores que pertenecen ante todo a los individuos. Este es un aspecto muy problemático de su concepción, pues sitúa una contradicción en el corazón de una teoría que clama para sí el crédito de ser una baza en contra del individualismo metodológico, el cual explica la sociedad como una simple adición de unidades. Podríamos más aún preguntarnos porqué sería indispensable sustentar en postulados de valor ético la formulación de un sujeto sociológico, como Touraine lo hace. Un discurso ético no necesariamente conduce a formular un sujeto, como lo demuestran los griegos clásicos, quienes desarrollaron una cuidadosa ética del "cuidado de sí" aunque no poseían el equivalente conceptual de nuestro familiar sujeto: de hecho, el sujeto como tal era desconocido en Grecia. (Foucault, 1976, 1984; Vernant, 1992)

Subrepticamente, Touraine transpone el registro individual en el colectivo, con lo que en última instancia su concepción del movimiento social como actor y sujeto viene a ser una imagen amplificadora del individuo que se desenvuelve en sociedad. En esa medida, hablar de los grupos como actores o sujetos es usar una simple analogía, una expresión metafórica no necesariamente feliz. No obstante, en su *Crítica de la Modernidad* Touraine sostiene para su descargo que "no hay opción entre lo individual y lo colectivo, sino entre la producción de la sociedad y su consumo, entre la libertad y los determinismos sociales, en tanto que una como los otros se manifiestan por igual en el nivel de las conductas individuales y en el de la acción colectiva". Pero aún admitiendo tal cosa, subsiste todavía el imperativo lógico de establecer diferencias entre el sujeto, que siendo social es a la vez único, y lo propiamente colectivo, que no posee tal carácter de singularidad y está regido por efectos imaginarios de grupo (identificación).

El sujeto del psicoanálisis revierte, subvierte, el sujeto sociológico de Touraine, al situar un sujeto dividido por el lenguaje, siempre otro, pulsátil e inestable. Este sujeto no puede fundarse en su conciencia, porque su conciencia está perturbada por el deseo, por el goce pulsional que lo empuja a buscar y repetir la satisfacción inconsciente, aún pagando el precio de su neurosis¹⁴. De parte a parte un saber habita este sujeto, un saber no sabido por su entendimiento, que ex-siste y que es tan propio que no vale para otros. No se trata, entonces, de un saber formal y discursivo, de un saber-semblante: se trata del saber de *una* verdad (en minúsculas), la del sujeto, la verdad de lo no realizado del deseo inconsciente. Un sujeto así no puede parapetarse en su "ego", por que su "yo" es ante todo alienación especular. De ahí que no se le pueda prescribir dosis repetidas de "auto-estima" y reconocimiento social, so pena de reforzarlo en su íntima *méconnaissance*.

Es quizá la búsqueda por fundamentar un imposible sujeto plural lo que da al traste con el esfuerzo de sustentar un sujeto de la Sociología. No es posible tal sujeto porque no hay enunciación colectiva. Al sujeto le basta con ser social porque los elementos de su constitución le vienen del Otro y porque se desenvuelve en relaciones sociales que son producto del discurso (el discurso es lo que hace lazo social entre sujetos, no la solidaridad mecánica u orgánica entre los individuos, como creía Durkheim). No requiere disfrazarse de sujeto colectivo, porque lo que es colectivo no es una condición de la subjetividad, sino de los medios por los cuales un sujeto se identifica con otro, se vuelve en cierta medida "igual" al otro, como lo señalaba Freud en *Psicología de Masas y Análisis del Yo*. El efecto sujeto es único en cada caso, nunca fenómeno de masa. La reiterada confusión entre lo colectivo y lo social oscurece el discernimiento de la especificidad de cada instancia: lo social propiamente dicho es el lenguaje, el gran Otro de la cultura que es el acervo de significantes que fundan la sociedad humana como comunidad de hablantes (registro *Simbólico*); mientras

que lo colectivo es lo que nos hace uno con otros, aquello que nos establece como comunidad de semejantes (registro *Imaginario*): el idioma, la nacionalidad, el nombre de la familia a la que pertenecemos.

Considerados estos elementos, podemos ahora intentar un primer paso hacia una caracterización alternativa del actor como sujeto que ha sido investido de legitimidad simbólica para declarar como problema tal o cual aspecto del entorno social.¹⁵ Al sujeto esta investidura le viene desde el grupo, quien se la otorga de una manera formal, como cuando los ciudadanos eligen su presidente mediante el voto, o cuando es investido por un representante institucional legítimo (un ministro es nombrado por el presidente, un cardenal por el papa); o de manera informal, como en los casos de liderazgo de facto. Una vez que ha recibido el mandato simbólico, el sujeto puede asumirse como actor y ser reconocido como tal por otros actores. Plantearse como "actor de la sociedad", entonces, sería para el sujeto asumir una posición respecto al mandato recibido, sin que esto anule su "falta en ser" de sujeto sujetado al lenguaje y a su efecto de inconsciente. No hay, ni puede haber, "actor total", indiviso soberano amo de sí mismo, cuya subjetividad no esté descentrada por el goce *inter-dicto* de la pulsión que se aloja en las oquedades de su cuerpo.

El mandato simbólico que el actor recibe le otorga legitimidad para acarrear hasta el espacio de representación pública las demandas de los miembros del grupo, estatuyéndolas como demandas colectivas, como problemas sociales que eventualmente van a ser procesados por las políticas públicas. Con sus actos de habla los actores configuran el espacio colectivo aunque sus prácticas se realizan en un marco que los constriñe por que allí están presentes otros actores, diferenciados por cargas desiguales de poder y distintas capacidades simbólicas. Si bien la opción de rechazo a tal o cual posición discursiva es siempre una posibilidad del actor, eso mismo nos reitera que las prácticas de la sociedad nunca están allá del lenguaje y el discurso. Por lo demás, al declarar tal o cual hecho como "problema", el actor le otorga una calificación, lo cual fomenta cierta visibilidad y determinada lectura de lo social, que a su vez promueve tipos particulares de nexos entre actores en la sociedad civil.

Para concluir, diría que si la Sociología apunta a construir su sujeto tiene necesariamente que ampararse en una teoría del lenguaje que no sea de tipo únicamente formal (como la de la Lingüística), pues solo así se capta que el efecto de la articulación significativa es un sujeto. Tal vez la teoría sociológica pueda encontrar esos elementos en el vasto fondo conceptual del Psicoanálisis lacaniano.

Notas

2 Como ha escrito Ernesto Laclau, "Tal vez la muerte del sujeto ha sido la condición previa al presente y renovado interés en el tema de la subjetividad. Es quizás la imposibilidad de referir la concreta y finita expresión de una variada subjetividad a un centro trascendental lo que hace posible concentrar nuestra atención en la multiplicidad misma. Los gestos fundadores de los sesenta están todavía entre nosotros, haciendo posible las exploraciones teóricas y políticas en las cuales hoy estamos envueltos." (Laclau, 1996: 20) La traducción de esta cita y de las que siguen es mía.

3 Aunque el "sujeto de la ciencia" que emerge con Descartes es condición de toda práctica científica, este es al mismo tiempo rechazado fuera de las fronteras de la ciencia, lo cual hace que la ciencia se presente como discurso sin sujeto, como una serie de enunciados impersonales.

4 Para la diferencia entre "Otro" y "otro," ver nota 7.

5 Entre los que por aquella época adhirieron al estructuralismo se encontraban Claude Lévi-Strauss (Antropología); Georges Dumézil (Religiones y mitos indo-europeos); Emile Benveniste (Lingüística); Algirdas Julian Greimas (Semántica); Lucien Febvre, Fernand Braudel, Georges Duby, Jean-Pierre Vernant and Pierre Vidal-Naquet (Historia); Roland Barthes (Análisis literario); Louis Althusser (Filosofía); Maurice Godelier (Antropología económica); Jean Piaget (Psicología cognitiva); Pierre Bourdieu (Sociología); sin mencionar los trabajos del "primer" Foucault y los de Lacan, quienes por lo menos parcialmente se ubican dentro del movimiento estructuralista. (Dosse, 1992; Merquior, 1989; Ferry y Renaut, 1985) Pese a la centralidad del estructuralismo en los cincuenta y sesentas, para fines de la década siguiente nadie, fuera de aquellos ubicados en las filas de la Lingüística estructural y la Antropología de Lévi-Strauss, hubiera aceptado ser tildado de "estructuralista." .

6 Definida de manera sucinta, la *epistémé* designa al marco de conceptos y nociones epistemológico vigentes en una época que hace posible el conocimiento. En obras posteriores a *Las palabras y las cosas*, Foucault va a hablar de regímenes de "poder/saber."

7 Por cierto, tampoco es válido asimilar el pensamiento de Lacan a un difuso "post-modernismo" como parecen hacerlo los *cultural studies* en voga en los USA, en los que el psicoanálisis se ve transformado en un ejercicio especulativo disociado de la clínica del analizante que es su fuente.

8 El Otro lacaniano no es simplemente otro nombre del *uno*: "Es el Otro (*Autre*) del lenguaje que está siempre ya allí. Es el Otro del discurso universal, de todo lo que ha sido dicho en la medida en que es pensable. (...) Es el Otro de la Biblioteca de Borges, de la Biblioteca total. Es también el Otro de la verdad, ese Otro que es un tercero respecto a todo diálogo, porque en el diálogo del uno y del otro siempre está lo que funciona como referencia, tanto del acuerdo como del desacuerdo (...) El Otro de Lacan es también el Otro cuyo inconsciente es discurso; el Otro que en el seno de mí mismo me agita, y por ello es también el Otro del deseo, del deseo como inconsciente, ese deseo opaco al sujeto. (Miller, 1979. Reimpreso en Miller, 1986: 18) Obviamente, el Otro así concebido no guarda ninguna relación con el otro que es nuestro semejante, mucho menos con el "otro generalizado" de G. H. Mead, o con lo que Durkheim entendía como "consciencia colectiva."

9 O, si se quiere, un *subjectum* o *suppositum* – el *hypokeimenon* de los Griegos, donde el sujeto es una mera hipóstasis, una *ousia* (substancia), pero no un sujeto en el sentido moderno, que es el del *ego cogito*.

10 La mínima expresión de un lazo social es aquel en el que un individuo se dirige a otro. La propiedad intrínseca del acto discursivo es ser vinculante (aunque no necesariamente "comunicacional"), en el sentido de que siempre implica a dos. El discurso establece la estructura del nexo social porque asigna el lugar a ocupar por quienes están así conectados, organizando y haciendo posible la acción social. Estos lugares asimétricos son independientes de las características y propiedades particulares de los individuos; no corresponden a los tradicionales figuras de emisor/receptor de la comunicación, sino más bien a los del agente del discurso y del otro. El discurso va más allá del hecho ocasional de pronunciar palabras y frases pues no se reduce al acto de habla, a la creación de sentido, o a la comunicación. Apunta, más bien, a las relaciones invariantes, aunque no complementarias, que la operación del lenguaje establece entre individuos, lo cual condiciona desde el principio el nexo que unos establecen con otros, aun sin que se haya pronunciado palabra alguna. (Ver Lacan, 1969-1970: 11)

11 La "historicidad" es el telón de fondo de las prácticas de los movimientos sociales. El concepto difiere claramente del de "historia" porque mientras que "historia" remite a la dirección de los cambios en el tiempo, "historicidad" especifica "al conjunto de modelos culturales que gobiernan las practicas sociales ... a través de las relaciones sociales" (Touraine, 1984). En palabras de Alberto Izzo, la historicidad no es simplemente el contexto histórico concreto en que se desenvuelven la lucha entre los actores sociales, sino la "capacidad de lo social de constituirse de manera autónoma." (Izzo, 1985: 160)

12 Touraine se opone a considerar como "movimiento social" a cualquier acción colectiva. En su criterio, los movimientos sociales propiamente dichos "oponen actores sociales entre sí: 1) por el control de los recursos más importantes de una sociedad, o 2) por el control del proceso histórico de transformación de esta sociedad. Un movimiento social es un conflicto entre grupos sociales que va más allá de una lucha de intereses y pone en tela de juicio un sistema de poder. Lo que también supone una referencia positiva a las orientaciones culturales de una sociedad." (Touraine, 1997; Touraine, 1985).

13 Por esa razón, y para marcar claramente diferencias, se suele emplear el calificativo de "nuevos" al eso explica porqué hablar dese suele llamar "nuevos" a los movimientos sociales contemporáneos.

14 Para el psicoanálisis el "deseo" se distingue claramente de la "necesidad" y de la "demanda". Las necesidades pueden encontrar satisfacción adecuada en un elemento del mundo exterior, como el hambre en los alimentos, la sed en el agua, etc.; el deseo, por el contrario, es indestructible porque es fundamentalmente nostalgia por algo que no ya no tenemos, que hemos perdido para siempre. El deseo apunta a una experiencia primordial de satisfacción que ha dejado trazas mnemónicas en la psiquis inconsciente y que quisiéramos revivir mediante los sustitutos que podamos encontrar en la realidad circundante (desde los objetos de consumo hasta las parejas sexuales). Desafortunadamente, todo acceso a esta experiencia original está cerrado para siempre por que nuestras posibilidades de satisfacción dependen ahora del lenguaje. En la medida que el deseo tiene que pasar por la demanda articulada, se pierde y deja fuera lo esencial, que es precisamente el objeto que nos falta y que buscamos desesperados a través de la demanda.

Este objeto de satisfacción más allá de cualquier demanda se ubica entonces del lado del inaccesible *Real*: se trata del "objeto a", que es a la vez el objeto que causa el deseo y objeto mismo del deseo.

15 Una "declaración" es un típico acto performativo (o acto de habla). Por medio de una declaración un juez puede absolver de cargos a un acusado, o un presidente inaugurar una sesión de su gabinete. (Ver Austin, 1962; Searle, 1969)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ALTHUSSER, Louis.

Pour Marx. Paris: Maspero, 1965.

Lénine et la philosophie. Paris: Maspero, 1969.

AUSTIN, J. L. How to do Things with Words. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

BERGER, Peter y Thomas Luckmann. The Social Construction of Reality. Garden City: Doubleday, 1966.

BLUMER, Herbert. Symbolic Interactionism, perspectives and method. Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall, 1969.

BOURDIEU, Pierre.

Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle. Genève: Droz 1972.

Raisons pratiques: sur la théorie de l'action. Paris: Seuil, 1994.

CLARK, Jon y Marco Diani. (editores) Alain Touraine. London-Washington D.C.: Falmer Press, 1996.

COOLEY, Charles Horton. Human Nature and the Social Order. New York: Shoken Books, 1964.

DOSSE, François. Histoire du structuralisme, 2 volumes, Paris: Editions La Découverte, 1992.

DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

DUBET, François y Michel Wieviorka. (editores). Penser le Sujet-, autour d'Alain Touraine, Colloque de Cerisy, Paris: Fayard, 1995.

EIDELSZTEIN, Alfredo. El grafo del deseo. Buenos Aires: Manantial, 1995.

FERRY, Luc, y Alain Renaud. La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain. Paris: Gallimard, 1985.

FINK, Bruce. The Lacanian Subject, between Language and Jouissance. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1995.

FOUCAULT, Michel.

Les mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966.

(1966a) "L'homme est-il mort?" Dits et écrits. Paris: Gallimard, 1994.

(1969) "Qu'est-ce qu'un auteur." ". Dits et écrits. Paris: Gallimard, 1994.

Surveiller et Punir. Paris: Gallimard, 1975.

Histoire de la Sexualité. Vol. I. La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

Histoire de la Sexualité. Vol. III, Le souci de soi, Paris: Tel, Gallimard, 1984.

GOFFMAN, Erving. (1959) The Presentation of Self in Everyday Life. Woodstock, N.Y. Overlook Press, 1973.

IZZO, Alberto. "Recensione a Alain Touraine, Le retour de l'acteur." La Critica Sociologica, 74 (estate 1985), Roma: aprile-giugno 1985.

LACAN, Jacques.

(1949) "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je." Reproducido en Ecrits, Paris: Seuil, 1966.

(1955) "La chose freudienne, ou Le sens du retour à Freud en Psychanalyse." Reproducido en Ecrits, Paris: Seuil, 1966.

(1958) "La signification du phallus." Reproducido en Ecrits, Paris: Seuil, 1966.

(1960) "Position de l'inconscient." Reproducido en Ecrits, Paris: Seuil, 1966.

(1964) Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris: Seuil, 1973.

(1965-1966) "La science et la vérité." Reproducido en Ecrits, Paris: Seuil, 1966.

(1969) "Intervention" en la conferencia "Qu'est-ce qu'un auteur" de Michel Foucault. Reproducido en Dits et Ecrits, Paris Gallimard, 1994.

(1969-1970) Le Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse. Paris: Seuil, 1991.

(1970) "Radiophonie." Scilicet, N. 2/3. Paris: Seuil, 1970.

LACLAU, Ernesto. Emancipations. New York and London: Verso, 1996.

LEVI-STRAUSS, Claude.

La pensée sauvage. Paris: Plon, 1962.

Mythologiques I: Le cru et le cuit. Paris: Plon, 1964.

Mythologiques IV: L'homme nu. Paris: Plon, 1971.

Anthropologie structurale I. Paris: Plon, 1974.

con Didier Eribon. De près et de loin. Paris: Points, 1990.

MEAD, George H. (1934), Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Les aventures de la dialectique. Paris: Gallimard, 1955.

MERQUIOR, Joao G. De Praga a Paris: crítica del pensamiento estructuralista y post-estructuralista. Mexico: FCE, 1989.

MILLER, Jacques Alain. "Conferencias Caraqueñas.". Recorrido de Lacan. Buenos Aires: Manantial, 1986.

NANCY, Jean-Luc (editor). Who Comes After the Subject? New York and London: Routledge, 1991.

OGILVIE, Bertrand. Lacan, le sujet. Paris: PUF, 1988.

PARSONS, Talcott. The Structure of Social Action. Glencoe: The Free Press, 1937.

PAZ, Octavio. (1967) Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo. Barcelona: Seix Barral, 1993.

POMMIER, Gérard. Freud apolitique? Paris: Champs-Flammarion, 1998.

SAUSSURE, Ferdinand de. (1916) Cours de Linguistique Générale. Paris: Payot, 1980.

SCHÜTZ, Alfred. (1932) The Phenomenology of the Social World . Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1967.

SENNETT, Richard. "Foreword", to Alain Touraine's The Voice and the Eye. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

SEARLE, John. Speech Acts: an essay in the philosophy of language. London: Cambridge University Press, 1969.

TOURAINE, Alain. (1973)

Production de la société. Paris: Seuil, 1993.

"L'inutile idée de société." . Robert Maggiori et Christian Delacampagne (eds). Philosopher. Paris: Fayard, 1980

Le retour de l'acteur. Paris: Fayard, 1984.

"The Study of Social Movements." . Social Research, vol 52, N. 4, New York: New School for Social Research, winter 1985.

Critique de la modernité. Paris: Fayard y Livre de Poche, 1992.

"Is Sociology Still the Study of Society?" Thesis Eleven Reader: Between Totalitarianism and Postmodernity. Peter Beilharz, Gillian Robinson y John Rundell (editores). 1993.

"Le sujet comme mouvement social ou la critique de la modernité." . Aspects Sociologiques. Sainte Foy, Québec. Vol. 1, No. 3, Décembre 1993a.

Qu'est-ce que la démocratie. Paris: Fayard, 1994.

"La formation du sujet." . Dubet, François y Michel Wieviorka (editores). Penser le Sujet-, autour d'Alain Touraine, Colloque de Cerisy, Paris: Fayard, 1995.

"A Sociology of the subject." . Clark, Jon y Marco Diani (editores). Alain Touraine. London-Washington D.C.: Falmer Press, 1996.

Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents. Paris: Fayard, 1997.

"De la mañana de los regímenes nacional-populares a la víspera de los movimientos sociales."". Miami: LASA, otoño de 1997a.

Comment sortir du libéralism? Paris: Fayard, 1999.

con Farhad Khosrokhavar La recherche de soi: entretiens dialogue sur le sujet. Paris: Fayard, 2000

VERNANT, Jean Pierre, "De la psychologie historique à l'anthropologie de la Grèce ancienne."". Weil, Dominique (editor). Homme et Sujet: la subjectivité en question dans les sciences humaines, Paris: Ed. L'Harmattan, 1992.

ZIZEK, Slavoj. "Four Discourses, Four Subjects,"", in Zizek, Slavoj y Renata Salecl (editores). SIC 2: Cogito and the Unconscious. Durham and London: Duke University Press, 1998.

Clínica, ética y porvenir del psicoanálisis

Teodoro Lecman

Preámbulo (o por donde se ambula en una lucidez casi imposible)

Quizás este trabajo podría haberse titulado "La ética en los límites, la moral en el interior del psicoanálisis", como conclusión provisoria de todo lo que hemos elaborado. Lo cierto es que esa elaboración no deja de tener un precio, no es puramente intelectual, como señala Freud en "Una dificultad del psicoanálisis". Depende de lo que en el analista intersecta su propio análisis, su *Selbstanalyse* con el análisis de otros, tiene la forma de la barra de su propia escritura, de la tachadura en la que ha dejado huella su deseo y su goce. Porque no hay posibilidad de una transmisión sin resto. Aunque vale pulirla para que no sea demasiado neurótica, lo que es una condición estética de toda literatura, al fin y al cabo.

Esto nos coloca de en los límites de la ética, tangentes a ella, y referidos a ella. Hablar desde la ética sería una canallada, creerse Otro. Hablamos desde la moral. Nos referimos a la ética, pero no sabemos si ella nos referirá: ésa es una tarea de la historia.

No resulta casual que Freud haya dicho que los primeros que se iban a acercar al psicoanálisis iban a ser los perversos. Y que iban a distorsionar totalmente su dignidad y su valor moral.

Hay dos razones por las cuales los perversos son los primeros en hablar de la ética y la moral: una, porque es una poderosa manera de manejar a los otros, que es lo que más les interesa y los interesa; dos, porque cómo lo anterior es inconsciente y ellos también están sujetos a la castración, son los que más refrendan la castración y su Ley (véase el comentario de Lacan en "Kant con Sade" a la conclusión de *La filosofía en el tocador* de Sade: al final, se cose a la madre).

En resumen, la ética se ubica en relación con el trauma que constituye al ser humano, de la sexualidad que se le escapa, lo acosa y caotiza, de lo real que a duras penas le permite recuperarse en el símbolo del Superyó. "Pegan a un niño", es cierto. Y en silencio. Mientras trabaja la pulsión de muerte.

Filosofía

Una rápida pasada en el *Diccionario de filosofía* en 4 tomos de Ferrater Mora por la entrada "Ética" arroja una primera conclusión: la ética eurooccidental es una ética de la segregación. Excluye en principio la ética oriental y otras de una larga tradición y luego, pese a haber partido de la ética griega, de lo que Lacan llama la ética del amo antiguo centrado en el ocio y el eudemonismo, o sea la búsqueda de la felicidad, excluye a la felicidad. Primero porque el cristianismo la sustituye por valores religiosos, luego porque el amo hegeliano está ya totalmente centrado en el trabajo del esclavo. Al fin sólo el utilitarismo produce una vuelta de la cuestión de la felicidad. Y Freud, cómo no: el título original del *Malestar (Unbehagen) en la Cultura* fue "La infelicidad (*Das Unglück*) en la cultura". Un compilador de la ética que tomamos más adelante (Resendiz) propone que el de Freud es un eudemonismo negativo.

Todo esto quizás porque la cultura eurooccidental fue la única que produjo un individuo solitario en la muchedumbre en tal alto grado que el cielo de los imperativos categóricos es singular en vez de ser un particular de un universal, que no hay cielo compartido porque los valores solidarios son cada vez más difíciles y porque cada uno cree ver en su cielo el Universo del Otro. ¿Cómo se explica si nó que Kant haya fundado su ética formal universal y transtemporal sin haber salido nunca de su ciudad natal? ¿O que Schopenhauer diga: a nadie le importa el sufrimiento de los demás, no le llega?

Así, en el reverso, la ética existencialista, propia de la segunda posguerra, propone una ética sin ética, al decir de FM: un decidir en cada momento según la situación, ¿inventando el fundamento? El "acteísmo" propuesto una vez por Colette Soler como fin de análisis podría parecer ligado a esto. Es otro punto a dilucidar.

Sea como sea, desde Lacan, la ética del psicoanálisis aparece como ética del deseo. ¡Y lo más sorprendente es que diga que es lo que mantiene junta a la dispersa comunidad analítica (*Seminario de la Ética*), a la que ya había calificado de torre de Babel con ideas encontradas...!

Pero si el deseo es una "pasión inútil" (paráfrasis lacaniana de Sartre: "el hombre es una pasión inútil") y el infierno son los otros (otra vez Sartre retomado en "Respuesta a Ritter"), como el deseo aparece como deseo del Otro, ergo, la ética del psicoanálisis es una ética del infierno.

Bueno, "Acheronta movebo", decía Freud.

De cualquier modo, el coqueteo con la ética, territorio de especialistas de los que siempre esperamos nuevos esclarecimientos, como de otros territorios del saber de los que el analista debe estar *aggiornado* por imperio de los alcances de su oficio ("Función y campo de la palabra..."), intenta demarcar una diferencia entre la moral, como las normas y costumbres usuales en cada sociedad, y los fundamentos racionales o metafísicos de esas normas, que competirían a la ética.

Esta interesante demarcación puede ser retomada por el psicoanálisis no como el slogan sofista de una "ética" para todo uso (el "bien decir", o lo que sea), diferente de la vulgar moral, o como una "ética del psicoanálisis" superior a otras sino como el hecho de que los valores de la ética, puramente simbólicos, pertenecen a la cultura y a la vertiente social y cultural del Ideal del yo, son excéntricos pero formadores del individuo. Mientras que la moral, costumbre que lo habita y que habita en lo más íntimo, alude a su Superyó, su goce y su fantasma, lo más real que se le escapa y que lo constituye.

Es así que Freud puede hablar del psicoanálisis como un tratamiento moral, que amplía los límites de la moral común. Después de todo trata de descular lo que hay en las costumbres de cada uno y allí se topa con la imposible sexualidad, que encima hace transferencia. Y si es amor de transferencia, guarda con la sopa ("hay mujeres [sic] para las cuales la sopa es la sopa") y el sopapo.

Los rituales del psicoanálisis (diván, palabra siempre, cortesía básica, sujeción a la regla fundamental, el pacto y el tiempo analítico) son reparos simbólicos que morigeran el horror del acto y el horror de lo más íntimo de uno mismo, y permiten encararlos. Son morales, en un sentido amplio. Su manipulación siempre es peligrosa. La caída fuera de la referencia a la ética es automática: ya no se está más en el campo analítico aunque se haga la parodia.

La preocupación actual por lo "políticamente correcto" y la denuncia de abusos, si bien toda prescripción reglamentaria de los excesos está bien, no arregla el asunto. ¿O acaso no dicen que más vale prevenir que curar, o en este caso, a la inversa, sancionar lo consumado en vez de prevenir su consumación?

Dejemos aquí sólo anotado el peculiar problema del amor de transferencia, que no deja de tener dos lados, el masculino y el femenino, pero es asimétrico totalmente y obedece también al enorme problema de la sexuación (qué es el otro para cada uno), al difícil enganche de la sexualidad con la moral y a la fácil reversión de Eros en Thanatos vía imaginario.

Una rápida selección de textos filosóficos (de la *Antología de Ética*, UNAM, comp. Resendiz) nos permite puntualizar algunos problemas:

Si para San Agustín el mal es sólo privación del bien, contra los maniqueos que le dan existencia independiente, para los pitagóricos el mal es infinito y el bien finito. Esto parece más aceptable desde la teoría actual de la entropía, desde *Más allá del principio del placer*, desde las comprobaciones de Auschwitz, Hiroshima y otras, y aún de la paráfrasis de Valéry que hace Lacan en "Subversión del sujeto": "soy el lugar donde se vocifera que el ser es un defecto en la pureza del No ser". Vociferación que toma la forma del grito de Munch, que crea el silencio. De las voces de la psicosis y de la tortura moral del neurótico o de la voz de orden de la perversión maquinal...

El problema que se plantea es sin embargo el de la acción, qué hacer. Entonces el problema pasa a ser el de los actos de los "malvados" y los "buenos" (?) ¿o mejor los angustiados?

Tomando a Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*): "Pero sea cual sea la acción de la Naturaleza y de la suerte y trátese de quien se trate y de lo que posea, no se sustraerá nunca al dolor de vivir". El compilador agrega, incluyendo a Schopenhauer y Freud dentro de la clase de los filósofos pesimistas: "dice Schopenhauer, toda vida es en su esencia mala, en cuanto que la vida es voluntad incesante de satisfacer las necesidades que le son inherentes [*Not des Lebens*, urgencia de la vida, dirá Freud] y en cuanto que el fundamento de esa voluntad insaciable estará siempre en la carencia de algo, en la privación, en el sufrimiento y el dolor. O, como sostiene por su parte Freud, todo parece como si el principio del placer que dirige la vida estuviese fatalmente condenado a ser obstaculizado, o a tener sentido solamente en su contraposición, en el dolor. (...) De ahí el carácter relativista e individualista, egoísta, narcisista que ambos atribuyen a la felicidad."

No comentaremos estos párrafos por una cuestión de extensión. Sólo recordaremos que, junto a la mítica experiencia de satisfacción, Freud postula otras dos: experiencia de sobresalto y experiencia de dolor, tríada que no parece separable, en tanto el mismo Lacan dice que la satisfacción se opone al placer.

Más adelante, resumiendo, vemos que Schopenhauer radica el mal en la voluntad que, por la cantidad de apetitos que implica y su imposibilidad de satisfacerlos todos produce malestar. El perverso sería el que tiene una voluntad excesiva que le produce vacío y angustia y no acepta los límites de los cuerpos, sólo piensa en el suyo y pone un abismo entre éste y los demás, buscando satisfacerse a expensas de los otros sin importarle de ellos. Pero además su voluntad excesiva le produce dolor, por lo que gozará del dolor ajeno para mitigar el propio. Aún así a la larga esta frontera que estableció se disuelve y el dolor vuelve. Y la Ley de la cultura vuelve, agregamos.

Sentimiento de culpa y necesidad de castigo

En *Más allá del principio del placer*, Freud establece que la reacción terapéutica negativa, o sea el que un paciente abandone el análisis justo cuando se imponía una mejoría y prefiera un mal casamiento o un destino desafortunado, obedece a la necesidad de castigo. Y agrega que si no se puede transformar esa necesidad de castigo en sentimiento de culpa el análisis no es posible.

Frase que nos queda rebotando en la memoria y en la interrogación hasta que una precisión de Lacan en su tesis de la paranoia de autocastigo nos permite articular algo: el sentimiento de culpa sería el lado social y subjetivo, la necesidad de castigo, el lado del individuo concreto.

Así, si retomamos la vertiente cultural del Ideal del yo observamos esa excentricidad de la culpa, de superyó a superyó, como anota Freud. Juicio de valor que viene del Otro y al que el sujeto sólo puede sacrificar su ser (*La condena* de Kafka, que comentamos en *Cuerpo y símbolo*). Peor todavía cuando el Otro no existe, cuando Dios ha muerto. Pero la sexualidad no sabe ni quiere saber nada de eso.

Una puntuación de textos freudianos nos permite seguir avanzando:

En contra de una pulsión de perfección (Nietzsche) que llevara a una sublimación ética, Freud constata la fragmentación y el conflicto de las mociones pulsionales con las proposiciones culturales y éticas (*Para una introducción del narcisismo*). Su registro sólo es posible por el sentimiento de culpa inconsciente (lo más alto de lo inconsciente, pero que no se confunde con los valores éticos sociales [sino seguramente con la muerte del padre], y lo más bajo, porque no es del Yo, es inconsciente. Aporía de la introducción del símbolo como reparo moral. *Wo Es war, soll Ich werden*: la subjetivación como responsabilización del yo (responsabilidad moral por nuestros sueños, dice Freud, sin alegar de mala fé que se deben al cansancio, o, en argumentos más actuales, al Complejo de Edipo, a mi inconsciente o a la metáfora y la metonimia).

En la conferencia 32, "La angustia y la vida instintiva", Freud dice: "parecería que debemos destruir lo otro y al otro para no destruirnos a nosotros mismos, para deshacernos de la tendencia a la autodestrucción."

Viraje hacia la destrucción y dificultad del amor que registra la perspectiva del psicoanálisis en la subjetividad actual: desde la vuelta de los años 20 de Freud, pasando por Melanie Klein y Lacan y llegando a las preocupaciones clínicas actuales, el predominio de la transferencia negativa y la destructividad saltan a la vista. ¿Los fracasos del amor? ¿Porque ignora su fundamento de deseo y los estragos que éste

produce [en su condición loca], como dice Lacan en el *Seminario XX*? En todo caso queda en suspenso el amor como don simbólico y cuidado del otro.

Se nos impone acá el tema del amor loco, parafraseando a Breton (es sorprendente descubrir que esa obra es posterior al *Amor brujo* de Roberto Arlt). Si se trata allí de un amor-pasión librado al "azar objetivo", resulta problemático lo que dice un comentador : que esa erótica se eleve a la ética, cumpliendo con un acto simbólico cuyo alcance vaya más allá de lo individual, reuniéndose con el sueño de una sociedad mejor. Primero porque Breton nunca salió de la intención de "épater le bourgeois", y lo suyo fue una "gauche caviar", una izquierda coqueta, claro que de buena obra literaria. Segundo porque las revoluciones traen contradicciones de hierro...Sea como sea, ¿puede juntarse el amor-pasión con una tarea de la cultura?

La clínica en esto resulta el fundamento de una ética y un porvenir del psicoanálisis. Si, como decimos en *Cuestiones de la Clínica*, la angustia encuentra su base (*Inhibición, síntoma y angustia*) en la díada /desamparo-cuidado del otro/, inevitable en la criatura humana, anterior a toda elección y duelo del objeto, está claro que la díada /demanda de cura-función clínica/ viene a superponerse con ella y heredar sus destinos y ambigüedades.

Si la gente acude al analista por un sufrimiento, que suele ser gozoso, ¿qué pasa con el sufrimiento?

En *El problema económico del masoquismo*, Freud plantea que el desencadenamiento y vencimiento del Complejo de Edipo acarrea la moral. Pero el masoquismo sexual resexualiza la moral (masoquismo moral), con la extraña consecuencia que el sentimiento de culpa y el sadismo del Superyó se hallan más cerca de la conciencia y el masoquismo más cerca del inconsciente. Extraña consecuencia que repercute en el sufrimiento y no se puede atribuir a una simple bipartición de una instancia superyoica (¿una persona interna?) sádica contrapuesta a un yo (otra persona) masoquista. Sino a la institución moral de la cultura siempre excéntrica pero íntima al individuo por la incorporación del símbolo y a la sexualidad que la objetiva, en general como abyección (*a* a partir del *A*). La distancia allí del Ideal al objeto *a* puede ser mortífera, en los vaivenes de la regulación de la autoestima, o porque lo *Ichfremde*, lo extraño al yo, se expulsa afuera y se destruye.

En todos los casos, la sexualidad es ajena a la moral, pero se refiere a ella (como al falo), y la destructividad desencadena a ambas.

El porvenir del psicoanálisis, como en el caso de Althusser, puede durar mucho tiempo, no llegar nunca o venir de pronto desde la incertidumbre. Siempre que haya lugar en esta extraña interioridad externa de la moral y las instituciones de la cultura lo faciliten. Actualmente, el cortocircuito basado en el abuso de la voluntad de poder (en lo público y en lo privado más íntimo, también cortocircuitados por el reality y el pornoshow), siguiendo a Schopenhauer y Nietzsche, sólo puede generar más pánico, más vacío, más angustia y más malquerer o malquistamiento. El siglo XX fue en esto descomunadamente infinito. ¿El XXI promete equipotenciarlo?

Los rituales simbólicos siempre pueden ayudar y el psicoanálisis es una tarea exquisitamente cultural, de *Versöhnung*, pero del lado de la utopía y del Eros, todo lo que se aguante, hasta que no quede más que reventar del dolor de existir, y no reventar de reventar al otro/Otro y de furia del Otro.

España sin Alcibiades

Ignacio Gárate-Martinez

A Jose Miguel Marinas
en vecindad de amores

*¡ Me levanté tras haber dormido con Sócrates,
ni más ni menos que si me hubiera acostado con mi padre o con mi hermano mayor !
(El Banquete, 219 c)*

1. La Templanza

Aquellos delirios filosóficos que querían elevar el amor por encima de la borrachera, que querían darle un orden al amor, hacer tertulia, como después del buen comer, habiendo bebido pero no demasiado, lo justo para darle a la lengua esa soltura que nos lleva a *decir bien*. Aquellos delirios filosóficos que querían alejar al varón del verraco, a pesar de su raíz comœn que hace de *Ares*, noble dios de la guerra, el igual de un cerdo reproductor.

Alcibiades quiere despertar en Sócrates ansias de verraco; intercambiar su belleza, su donaire y lozanía por el saber que supone en el corazón de Sócrates: estatuillas de oro que le gustaría poseer. Alcibiades no comprende que el deseo está más allá del amar y sus riberas. Quiere el mancebo ser fomento del deseo del sabio, calentarle el véretro con su cuerpo y su abrigo y hacer de aquel rigor estandarte de un triunfo, y tranquilidad también, por saber, si lo consigue, que no existe diferencia entre el amor y el deseo.

Los otros: los Fedros, Agatones, Erixímacos, Pausanias, Aristófanes y Aristodemos, quieren dar razón del amor, establecer un puente natural entre naturaleza y cultura, dar razón de lo que pasa, de las cosas: tapar con sus respuestas la pregunta insistente que corroe y escuece, querían hacer un *eroticón* que sofocase el angustioso verdín del sexo.

Alcibiades molesta porque anula las respuestas, las convierte en responso, mortal albacea del saber sin sabor: insoportable plegaria. Alcibiades afirma, con su duda y su desazón que las cosas del amor no se reducen en preces, en ruegos; introduce una ruptura entre el ruego y la respuesta: dice que la respuesta de Sócrates es que no existe simetría entre lo que se pide y lo que se obtiene; la respuesta de Sócrates es una herida, regada de sal para que no se cierre; deja en Alcibiades una calentura, un escozor que no apagan cataplasmas ni fomento alguno, porque el deseo no se apaga con la cataplasma del sexo ó realización ilusa del deseo.

Nada sabemos del deseo de Sócrates; sabemos que solo sabía una cosa: reconocer al amante y al amado. Y si llevamos lo afirmado hasta sus límites, comprenderemos que Sócrates no deseaba sino nombrar, dar nombres a las cosas del amor, ponerle verbo a Eros y distinguir, hasta en la carne del verbo, al *erastes* y al *eromenos*.

Alcibiades deseaba que Sócrates le deseara, deseaba ser el eromenos de Sócrates y por no ser satisfecho, este deseo impulsará sus aventuras ó como las del Quijote que rompe lanzas por una diosa de porquerizas y se hace amante porque rechaza la posesión del objeto deseado, porque no quiere o no puede ser el verraco de Aldonza, y esa Aldonza que *echa en falta*, convertida en Dulcinea, es el nombre que da vida a su cruzada sin objeto.

Hay un "echar en falta" o "echar de menos" que nos cuesta mucho traducir en nuestras acciones de vida y esperanza, como si el pensar fuera impostura que nada tiene que ver con el cocido cotidiano, con el pan de nuestro padre, ese padre nuestro a quien pedimos pan y perdón: padre nuestro, pan nuestro, pero además sin deudas. No te echamos en falta, ni de menos, padre nuestro ó crepœsculo del padre que induce nuestra crisis de legitimidad ética ó padre nuestro, ídolo nuestro, objeto de nuestra plegaria que nos impide echar de menos, porque lo entreveramos en el lenguaje que habitamos, sacándolo de su piedra angular, de su vacío, invocando imágenes en vez de convocar símbolos; lo sacamos de esa posición de "lo que se echa en falta, de menos".

Filosofía de fenicios, en conserva, impostura del verbo que no se encarna. Rescatamos al amor por el amor de una mujer. País de románticos sin Alcibiades que no saben ser Juan sin Don, sin Domine, sin dueño.

España sin Alcibiades, entre la transgresión de la Ley del deseo y la metafísica del porro. España de opositores, de erudición, de jerarquías, de escalas de valores y de esquemas.

Gracias a ti, piedra angular y padre nuestro, nos quedan los bedeles, esos de gris y azul engalonado, mariscales de pasillos y escaleras que todavía saben preparar un caldo, ahogar las coca-colas con un vinillo de Huelva, vino de pasas, como de misa: Gracias Señor por los bedeles que todavía pueden borrar las pizarras del saber después de clase.

Bedeles que no están a los pies de nadie, que no son "pedellus" sino "putiles"¹,regoneros que celan la asistencia a clase, anuncian los días de asueto y borran el encerado que alguno (numerario o no; también la oposición importa en el universo del saber) ha cubierto de tiza o tizne que es su negativo fotográfico; y nos "hace falta" negativizar ese saber universitario para abrir las puertas a una pregunta sobre lo que se establece, como una certeza, entre Eros y el saber.

Esta cuestión, que no se encuentra en la filosofía de fenicios, una filosofía sin riesgos ólas palabras ya no hieren como antes cuando, áoh Grecia trágica!, se apedreaba a los actores que no se comprometían en sus dichos y recitadosó esta cuestión, digo, se tiene que resolver en una lucha a muerte, una lucha con lo que de mortal tiene la sumisión al principio del placer.

La metafísica del porro, el lujo de tener ideas, de compartirlas porque somos libres y ... perdónanos nuestras deudas... sin compromiso. Metafísica porque los garbanzos, las lentejas, todas esas féculas que nos hinchan de soledad, nada tienen que ver con el sarcasmo y la risa de los bares y las tapas. Metafísica del porro a causa de la efusión que nos está matando, esa efusión que confunde, que niega las diferencias.

Alcibiades da testimonio pœblico de la *filia* de Sócrates; no bastaba con el hecho en sí: que se quedaron solos en una habitación y que, a pesar de las licencias, estrategias e incitaciones de Alcibiades, Sócrates permaneció frío como un padre o un hermano mayor. Hacía falta nombrarlo, decirlo y en pœblico para que el hecho se convirtiera en *efecto de palabra*. No se trata de comunicación ni de "marketing" ni de "management": comunicar no es lo mismo que nombrar.

Alcibiades echa en falta el intercambio, la *Übertragung*, la transferencia del saber de Sócrates, a cambio del placer supuesto en el hecho de que Sócrates exonerara su deseo en la lozanía del mozo. Y Sócrates no quiere confundir la *filia* con el placer sexual y se escabulle y no está allí donde Alcibiades le requiere, por eso el mancebo tiene que interpretar la transferencia y darle nombre a su escozor y desazón, por eso Sócrates es el primer psicoanalista: *el saber y el placer sexual están unidos en el deseo y sólo los puede separar la palabra que da nombre*.

Porque quiero y no sé *lo* que quiero: el ganado o la caza que persigo, me rehuso a beneficiarme de objeto alguno y voy en pos de una verdad que se me escurre. La templanza no es un efecto de la voluntad sobre las ganas; es una barra que resquebraja la fusión entre el deseo y su exoneración, abriendo una veredica alegre toda ella de palabra.

Alcibiades acusa a sus predecesores en el banquete, de delirio filosófico; para salir de éste, relata en pœblico sus asechanzas y su deseo de que Sócrates le deseara y establece así, la impostura de la filosofía si esta no guarda relación con el acto, pero también la impostura de la acción si no se encuentran palabras para establecer su relato.

El otrora mancebo cuenta hoy, ante un pœblico de jueces, su desazón ante la templanza de Sócrates, pues todas sus artes fueron inótiles e incluso aquella que pretendía ir al fondo de las resistencias de aquel hombre *más invulnerable en todas las partes de su ser que lo fuera Ajax al hierro*ó más bien como señala León Robin, su escudo de siete pieles de bueyó "*Y en lo œnico que yo creía que se dejaría coger se me había escapado*" (219 e). Sócrates no está allí donde se le esperaba y esta ausencia, este aprieto, este haber sido subyugado, no encuentra más salida que el testimonio pœblico: decirlo bien.

La sabiduría es una manera de decir que lleva consigo un riesgo vital, un compromiso con el verbo, para no ser delirio báquico: el discurso filosófico sólo vale si es herida y mordisco, si compromete no ya *el ser del hombre* que resiste al hierro como las siete pieles de buey del escudo de Ajax, sino a lo que en el hombre tiene consistencia, es decir *el sujeto de la acción*.

La filosofía de fenicios es el comercio del verbo, comparable al comercio que Alcibiades requería de Sócrates: la comunicación es el comercio del verbo pues tapona la dimensión del compromiso: darle nombre al deseo para que actúe.

Por eso la palabra divide las imágenes que pretenden ser en sí la realidad de la cosa, pero la palabra no es la comunicación sino su estallido.

La templanza es el rechazo de todo tipo de complacencia ante el objeto deseado porque, a fin de cuentas, no es eso.

Alcibiades echa en falta lo cénico que él suponía que Sócrates deseaba, eso: la lozanía y el donaire del cuerpo de Alcibiades, *es lo que falta*, lo que Alcibiades echa de menos cuando lo va a buscar en el corazón de Sócrates.

Eso que falta, que todos echamos en falta, porque a todos nos falta algo, como decía Unamuno, se puede obtener separando las esferas del cocido y las de las tapas o, por decirlo de otro modo, la esfera de la necesidad y la del deseo (las tapas: resignarse a no pedir nada para que nos den lo necesario).

Entre esas dos esferas, el sujeto de la acción se queda en suspenso pues no hay ley que estructure su deseo, desperdigado más que dividido, y sin que exista palabra que lo integre como sujeto de la enunciación.

2. La Fruición

Esa fruta madura que espera una mirada que la encienda, una mirada que de galas y esplendor a sus colores; esa fruta madura está esperando una mirada para convertirse en aquel bien tan deseado y poder ser poseída con fruición.

Pero sin la mirada, aquella fruta madura esperaría, eternamente esperaría una mano piadosa que despertara sus curvas y su sabor al paladar amante.

Si no hubiera una mirada para darle existencia, la fruta no diría ni siquiera "fructus sum": soy fruto; no lo diría porque sin esa mirada que le da estatuto de palabra a los objetos, no se puede decir nada; pero si hubiese mirada para darle rango de objeto a esa fruta y si hubiera deseo suficiente de poseerla, aquel que la poseyera podría decir: "fructus sum", he gozado.

Destino umbrío el de la fruta que, sin deseo de alguien que la mire, no tiene nombre, y si existe la mirada y se cumplen los deseos del amante, se condena a ser escoria por haber sido comida y ajendada.

Pero el amante, aquel que la miraba, sabía de su ser porque había fruta para que él la deseara: esa fruta que eternamente esperaba una mirada que le diera nombre, también nombra al amante, pues sin ella no lo hay.

El hombre, ese habitante del lenguaje, tiene que poner una barra que separe el hecho de dar nombre y el gozar, sólo así puede seguir existiendo y perpetuarse.

Para ser un Don Juan, Tenorio tiene que burlar a todas las mujeres, poseerlas todas, y no sabemos si gozarse de ellas, pues parece más importante la burla que la fruición en este caso. Don Juan no ha dividido la mirada y la posesión del objeto, lo quiere para sí de inmediato, pero sólo si es de otro, si es prometida, si se le ha escapado. Don Juan o Gabriel López Téllez ósi creemos lo afirmado por Luis

Vázquez tras puntillosa investigación es un hombre sin padre, un hombre abandonado por su padre, hijo de Juana Téllez, separada y sumida en la pobreza. Gabriel López, fraile mercedario. A Don Juan le falta uno, ya sea su padre o el rey, que da lo mismo, uno que le diga ¡Basta!: con ser solamente dos nada es posible sino la muerte. Uno que le indique un camino diferente, que le diga que no existe Mujer sino mujeres, una mujer, alguna mujer.

En la vida del hombre, ese atosigado de palabras, hacen falta al menos tres. Tiene que haber un padre que represente esa barra, esa separación entre la mirada y la posesión, esa función del padre que introduce a la dimensión de la palabra.

La palabra, no el lenguaje: la palabra que no es simplemente una grafía que se ve, sino sonidos que se pronuncian, con un acento, con acento. Ese padre que Don Juan echa en falta, ese padre que no es ni el padre de Don Juan, ni un padre como lo hubiera podido ser el rey o su pariente de Nápoles, ese padre escondido, es un productor de acentos, y el acento es la ley de la palabra, pero no es como la gramática que son reglas, es un acento equívoco en el que reside la verdad del deseo.

Eso que los psicólogos llaman "imagen del padre", Freud descubrió que se trataba de representaciones y, como se lo escribe a su amigo Fliess, representaciones de palabras. El padre se encarna en una representación designada por la madre. Un padre es una parida verbal de la madre, alguien en quien la madre tiene Fe y a quien designa como representante de la ley ante los hijos, es un elemento tercio: entre el hijo y la madre tercian palabras.

La ley de la palabra nos indica el camino del deseo, pero también sus límites; la palabra es la vereda de nuestros deseos. Es vereda porque sus límites son frágiles, porque tiene que conducir y vedar al mismo tiempo y, a veces, en la vereda de las palabras hay deseos contradictorios, hay *fueros* antiquísimos, inmemoriales, que campean por su respeto ante la ley ulterior, sobre todo si esta no es dignamente representada, si los límites de la vereda se desvanecen entre riscos por los eriales del mundo. El padre de Don Juan no representa dignamente la ley: se refiere a un castigo tan lejano, que tiene tan poco que ver con él, que Don Juan le responde aquel *tan largo me lo fiáis* que es mofa de la autoridad del padre: la ley del deseo de Don Juan no ha sido vedada por la palabra de su padre y el Burlador no entiende porqué no hay confesión para él, y Tirso nos lo explica: *No hay deuda que no se pague*.

Gabriel López Téllez, hijo de un Andrés López de quien nada o casi nada se conoce, supo reemplazar el fuero de su deseo, ese fuero inmemorial que instiga la burla de Don Juan, por los votos de la Merced, supo trazar en la historia que produce fueros, la línea divisoria de la ley y de su magisterio interno, que es lo que representa el pronunciar votos: dar un nombre a su deseo.

Ese padre que introduce la ley de la palabra, es un padre ausente, en su lugar sólo queda su representante, un representante que no posee la verdad, que sólo se puede referir a la ley escrita, una ley escrita para toda una comunidad; por eso el hecho de dar un nombre a su deseo posee una dimensión pœblica y comunitaria: una vez más el acento interviene en los dominios del deseo; el deseo se pronuncia en voz alta; el acento transforma el grito del fuero en el simbolismo de la palabra.

No se trata del simbolismo de la Marcha Triunfal, de un simbolismo truculento y necio que encierra imágenes. Se trata de un tratamiento simbólico del deseo, es decir que se trata de una inscripción del deseo en el campo simbólico desde donde se lee la Ley. Recordemos a Fray Luis de León y su comentario del Cantar de cantares:

" No se puede decir cosa más bella ni más a propósito que comparar los pechos hermosos de la Esposa a dos cabritos mellizos, los cuales demas de la terneza que tienen por ser cabritos, y de la igualdad por ser mellizos, y demas de ser cosa linda y apacible, llena de regocijo y alegría, tienen consigo un no se qué de travesura con que roban y llevan tras de sí los ojos de los que los miran, poniéndolos afición de llegarse a ellos y de tratarlos entre las manos: que todas son cosas bien convenientes, y que se hallan ansi en los pechos hermosos a quien se comparan ..."

A la imagen que evocan los versos atribuidos a Salomón no responde el encarecimiento de un deseo de gozarse en la imagen evocada, sino el despertar de un nuevo tratamiento simbólico de lo enunciado, que permita al lector incluirse en lo evocado: eso es desplazar el texto e integrarlo. Fray Luis de León le pone

acento al Cantar de cantares, actualiza en su deseo aquellas imágenes que antaño inspiró el amor; actualiza y no lo realiza: Fray Luis de León no se llega a ellos por haber sido robada su afición al contemplarlos; lo dice.

El mordisco ópara Alcibiades de la Filosofíaó también lo siente Juan de la Cruz, herido por el Amado en el Cántico Espiritual:

Salí tras ti clamando, y eras ido

Ese adolecer, penar y morir de la esposa en pos del Amado que ha entrevisto y que no está, se parece a la agonía de Unamuno, la lucha que se entabla en ese vacío del amado, del amado presentido; en el vacío de un deseo que no se refocila en la posesión del objeto, porque el objeto falta, se echa de menos. Y es dolor y regocijo al mismo tiempo: tal es la imposibilidad de la fruición, lo que Lacan llamaba *lo imposible de la relación sexual*, y que Raimundo Lulio ya expresaba en el Cántico séptimo de su Libro del Amigo y del Amado; imposible de la relación sexual porque no se puede relacionar aquello que se instaura como diferencia radical, que tal es la situación del amante y del amado.

Imposibilidad de la fruición porque esta se confunde con la muerte y que la efusión termina siempre siendo efusión de sangre, alienación del uno en pro del goce del otro, desaparición, escabullimiento del objeto deseado: comunión a la manera de Arrabal (En la película *J'irai comme un cheval fou* en la que el amante y el amado se confunden y que nada tiene que ver con una convocación en torno a un símbolo que produce efectos reales: *Gracia*).

Posibilidad de nombrar, que Freud vuelve a inaugurar, restableciendo los puentes de la ciencia con la tradición talmœdica, y que tiene que llegar a España con acento. No es un decir autenticado por proemios eruditos o terapéuticos, sino un medir el carcañal, la huella posterior del deseo, cumpliendo un acto de palabra

Es un sacrificio, una convocación simbólica como los toros, el cante y el baile que, si tienen duende (es decir, si en la liturgia que rige a esas artes hay una presencia singular, si hay un sujeto mordido por el aguardiente del deseo hasta en la carne del verbo) transforma el grito, el movimiento o el sacrificio, en acto de palabra. Las reglas, la liturgia, se convierten en una geometría necesaria para la convocación del duende: geometría en donde el grito, el movimiento o el sacrificio se rompen la crisma contra la verdad del arte, jugando, codo a codo, con la muerte.

El duende no existe, es el adjetivo de lo imposible. El duende está fuera del acto pero determina su liturgia: transforma el acto en sacrificio. El arte con duende es una tragedia, si no está, si falta, el arte es algo vago: diversión, comedia, enfermedad incluso.

Enorme confusión la tuya - España sin Alcibiades - convertir el psicoanálisis en acto médico: hablar para estar bien. Hay que hablar para estar mal. ¿Quién torea, canta o baila para estar bien?: turistas que ni siquiera tiene rango de forasteros.

Alcibiades no habla para estar bien, lo hace por cumplir su cometido. Hablar no se conjuga ni con ser, ni con estar; la palabra se conjuga con hacer, es un acto ético, es el cuarto acto de la tragedia del hombre, inquilino del verbo, tras el movimiento, el grito y el sacrificio.

España de opositores y amanuenses que se escapan por las celosías de los bares, para torear al verbo del deseo en las tertulias del atardecer; está llegando Alcibiades, se aproxima envejecido y borracho, sacrílego tras la destrucción de las estatuas de los Hermes, ese verraco griego, pariente de Ares, que le había traicionado. Alcibiades llama a la puerta de la esperanza, viene gritando para que le escuches y te arriesgues y te pongas a hablar, a decir bien, sin ocuparte de las condiciones de posibilidad o de legitimidad del pensamiento ético.

Reconocer la fruición como imposible es doloroso, mortal casi, pero esta práctica simbólica que es un decir, este riesgo asumido, te abre las puertas de una experiencia, en la que, a fuerza de decir bien, y hacer de ese decir un acto, obtendrás el beneficio del placer.

Notas

1 Pedellus: del bajo latín (pesépedis). Putil: del alto alemán: pregonero

Psicoanálisis y clínica

Presentación sección "Psicoanálisis y Clínica"

Luis Camargo – Norma Ferrari

En este número de acheronta, contamos en la sección Clínica con un interesante abanico de textos. Algunos de ellos trabajan las cuestiones ligadas a las coordenadas del inicio y a las particularidades del final de una cura analítica. Otros a las condiciones de esa cura y a los aportes conceptuales específicos en el campo del psicoanálisis.

Destacamos un grupo importante de artículos dedicados a las psicosis, a partir de diferentes abordajes: desde la topología, desde los datos y obstáculos de la propia clínica, o desde nociones fundamentales como por ejemplo, el problema de la alucinación, las locuras razonantes.

En [Introducción al problema de la alucinación \(Razones de un callejón sin salida\)](#), **Andrea Perdoni** recorre los problemas que han presentado las alucinaciones al ser pensadas, básicamente, como problemas de las funciones sensoriales o como problemas del juicio, dualidad esta que hereda las viejas ambigüedades del cartesianismo. Desde allí podrá plantear entonces el corte epistemológico que opera el psicoanálisis al invertir la pregunta. La autora analiza entonces las condiciones impuestas por la estructura del lenguaje y el circuito de la palabra, *a toda cadena significante*. Se encontrará un desarrollo ampliado sobre el tema de las alucinaciones, por parte de la autora, en el seminario que dicta por Internet en [EduPsi](#), el Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo, bajo el título de "[Las alucinaciones en la psicosis. Estructura y operación](#)"

Por su parte, en [Las desaventuras de lo Real](#), palabras impuestas que despiertan dieron origen al trabajo de **Oscar Zentner**, en el cual despliega una pregunta que tal vez podamos reconocer en algún momento de una cura, en cada analista: no el *che vuoi?* sino el *¿qué es?*

El autor describe el puente que se le fue construyendo entre un diagnóstico de esquizofrenia (evidente u obvia) y una esquizofrenia *singular*, a partir de aquellas palabras impuestas y de la lectura de dos cuentos: Acerca de Roderer, de Guillermo Martínez y *¿Quién puede saber?* De Guy de Maupassant. Esas lecturas, rozan el caso, en cuanto a la relación del sujeto al saber y a la verdad ("La verdadera ofensa a Dios es el conocimiento) y a lo impuesto (palabras, actos) que marcan momentos de irrupción de lo Real.

Desaventuras de lo real (las que se desprenden del caso y de las lecturas) han nombrado ese trayecto, con una particularidad de la que nos participa el autor: en desaventuras resuena *disadventures* y *misfortune*, que como el autor nos señala, son la marca de lo extranjero, de lo que en el exilio hace producción.

En [Una estructura temporal](#), **Javier Frère** trabaja el cruce del tiempo con la estructura: "*el acto lleva el tiempo que se toma la estructura para escribirse*". Recorre textos de Granon - Lafont y de Erik Porge de los que toma varios conceptos para orientarse en el caso clínico que presenta y se vale del nudo de trébol para pensar las psicosis.

Completan los abordajes relativos a la psicosis una serie de trabajos que son las versiones escritas de las exposiciones realizadas en el coloquio de presentación de la traducción al castellano de la obra "**Las locuras razonantes**" de **Paul Sérieux** y **Joseph Capgras**, en la colección *Libros de artefacto*, en México. En [Jean-Jacques Rousseau, perseguido por sus escritos, perseguido por su fama](#), de **Françoise Gootjes**, investiga y reflexiona en torno a la vida y la enfermedad de Rousseau; en [Introducción a la obra de Sérieux y Capgras](#), **Héctor Pérez Rincón** analiza la significación histórica de la obra y su aporte para la clínica psiquiátrica; en [La fábrica de la persecución](#), **Alberto Carvajal** articula la cuestión de la persecución con la construcción del delirio de interpretación; en [La adivinación en sus relaciones con la posición paranoica](#), **Alberto Sladogna** ubica la función y característica de las formulaciones adivinatorias en pacientes psicóticos; y en [El espacio público, el lugar del otro en la interpretación "delirante"](#), **Inés Emilse Ramos** analiza la particularidad frecuente de la presencia del otro persecutorio en el espacio de lo público.

Otro grupo de trabajos aborda diferentes problemáticas clínicas.

En [El duelo del analista](#) (partes 3 y 4), se completa el trabajo de **Michel Sauval** de análisis de las articulaciones que propone Lacan entre el duelo y el deseo del analista. En las dos primeras partes, publicadas en el número anterior de Acheronta, la lectura se concentró en dos sesiones del seminario sobre la transferencia: la sesión del 8 de marzo de 1961 y la discusión sobre un caso clínico de Money-Kyrle, y la última sesión del seminario, la del 21 de junio de 1961, que incluye la referencia al "*duelo alrededor de lo que está centrado el deseo del analista*".

En las últimas dos partes, que publicamos en este número, el autor aborda el análisis de dos sesiones del seminario sobre la angustia (20 y 27 de marzo de 1963) y la discusión de uno de los casos clínicos presentados por Lucía Tower, para terminar articulando la referencia al duelo y el deseo del analista a la "vacilación calculada" que Lacan presenta en un párrafo de los Escritos.

En "[acura](#)", **Ronald de Paula Araújo** juega con "a cura" (la cura) y "acura" (cuidar, esmerarse, precisar), que hace valer como negación, como partícula privativa, en contraposición a la afirmación de la cura. Para ello recorre las diferentes posiciones sobre el tema en los discursos médico, psicológico, psicoterapéutico y psicoanalítico. Se plantea el problema de los significantes en la determinación de un sujeto, los límites y la transposición de los límites, en la travesía del fantasma.

Dice el autor: "*Com a sublimação, e é esta nossa tese, é possível uma satisfação da tensão pulsional de uma forma particular, não totalmente, claro*".

En [Depresión y posición sexual](#), **Carmen Lafuente** comienza precisando la diferencia de la concepción que el psicoanálisis tiene respecto a lo que sería la concepción psiquiátrica y farmacológica. Para la autora la depresión es una noción inexistente si no está en relación a una estructura.

La hipótesis del trabajo es que la depresión afecta más a las mujeres, para lo cual trabaja el concepto de posición sexual desde textos freudianos, lacanianos y fundamentalmente de Colette Soler.

El trabajo de **Niño de Rivera**, [El dilema de diagnóstico en psicoanálisis](#), fue realizado teniendo como marco el entrenamiento del autor como candidato en ARPAC (una de los institutos de formación de la APM, Asociación psicoanalítica Mexicana) en provincia, al norte de México, por lo que se verifican las dos vertientes desde las cuales escribe su autor: la psiquiatría y el psicoanálisis.

De la primera recoge las clasificaciones y definiciones, que ilustrarán el tema desde diversos ángulos. Del segundo, el interés por ubicar la significación que tiene, para el psicoanálisis, la cuestión del diagnóstico. En la conclusión el autor señala que el diagnóstico es de fundamental importancia para la comunicación del caso entre analistas, como así también para realizar una adecuada prospectiva respecto a la evolución del paciente.

Ver también el índice general de secciones [Psicoanálisis y Clínica](#)

Aprovechamos la ocasión también para recomendar la revista "[Relatos de la clínica](#)", un proyecto hermano y complementario de Acheronta, espacio de debate sobre psicoanálisis y clínica

acura

Ronald de Paula Araújo

O ato de escrever é interessante no que carrega de paradoxal no sentido de se ter a possibilidade de expressão de uma liberdade de poder construir sua própria cela. Com isso quero dizer que partirei do macro para tentar especificar os pontos levantados num logo após, não sabendo se, ao final, terei alcançado meus objetivos, porém, delineadas as questões pelas quais percorrerei, procuro tornar esta cela a mais confortável e ampla possível, no que o problema da cura em psicanálise exige.

Inicialmente gostaria de modificar a posição do "a" de artigo para funcionar como prefixo, criando o termo "**acura psicanalítica**", para assim procurar através desta negação, inscrever este significante no que ele delinea o Real, com o uso particular da negação apresentada por Lacan no seminário sobre A Lógica do Fantasma, chamada de "pas sans", o "não sem", no que ela admite a bivalência, ou seja a presença dos contrários, ao mesmo tempo: "não há verdadeiro, sem falso", logo, "não há **acura**, sem cura".

Para falar sobre esta "**acura**" de uma maneira mais próxima à radicalidade da questão teremos que seguir três grandes percursos que estão intrinsecamente ligados e que logicamente não se esgotarão nesta tentativa. São eles:

1- A posição do discurso da psicanálise em relação aos outros discursos sobre cura, notadamente, os discursos médico e psicológico;

2- O Ato Analítico e o desejo de analista como sustentação desta posição particular da Psicanálise como uma Ética do Desejo e seu discurso como Ética do Real;

3- O conceito de sublimação como possível projeto de "**acura**" na Psicanálise.

Sobre a distinção da psicanálise em relação aos outros saberes citados, tomarei emprestadas algumas citações de três textos do livro "Sexo e Discurso" de Marco Antônio Coutinho Jorge, são eles: Discurso Médico e Discurso Psicanalítico, A Faca de Lichtenberg e o Boquiaberto.

No primeiro, o autor defende que o "discurso médico prima por excluir a subjetividade"¹, aproximando-o do Discurso do Mestre

$$\left(\begin{array}{c} \underline{S_1} \ \underline{S_2} \\ S \ a \end{array} \right)$$

onde o S₁, no lugar de agente, assujeita o S (sujeito barrado) que se encontra no lugar da verdade, o lugar inatingível do esquema, se dirigindo a um outro e produzindo a falta, o objeto "a", o mais gozar. Sendo assim, do discurso médico a histérica ouvirá: "você não tem nada... você não tem nada que seja passível de se inscrever no discurso médico"². Ela está com *piti*. E, quando se é passível de se inscrever, diversos significantes como "falta de ar", "uma sensação de sufoco", "angústia no peito", são reduzidos a um único sinal clínico, *dispnéia*, por exemplo, ou, como já tive oportunidade de escutar em um caso que acompanhei, os sinais clínicos são absorvidos pela subjetividade do analisante tomando o lugar daqueles significantes que o constituem na sua singularidade: assim neste caso em questão, um rapaz de origem humilde dizia: "o sistema nervoso vêm em mim", para falar sobre o seu sintoma. Assim como, em outros casos, o diagnóstico clínico passa a representar o sujeito, no lugar do seu nome próprio: fulano tem síndrome do pânico, ou é depressivo, etc.

A Psicanálise é, então, o avesso da medicina, no que diz respeito ao desejo daquele que sofre, ela "tem uma função subjetivante"³, ao levar em consideração a relação do sujeito do inconsciente, S, com o objeto causa de seu desejo, o objeto "a". Há uma "pouca realidade" do objeto e a descrença nele. Objeto este que para a medicina é a doença, e que para nós não existe.

A sugestão da mestria médica cederia seu lugar à transferência, a anamnese como método seria trocada pela associação livre e o sujeito que sabe passaria para uma posição de suposição de saber.

Quanto ao discurso psicológico e a forma que a Psicanálise deste se distingue, podemos iniciar nos atendo ao próprio significante "análise", no que ele significa decompor algo em suas partes, sendo assim seria uma quebra, pois a síntese já é feita todo o tempo pela consciência regida pelo Eu. A Psicologia permanece centrada no Eu. Tanto pode chegar a almejar um grau de cientificidade dentro de uma tradição lógico-positivista fundada pelo cogito cartesiano, "Penso, logo sou", quanto partir para uma crítica desta posição por um viés fenomenológico. Porém a psicologia como um todo trata do ser ontológico, aquele de Descartes e o objeto da filosofia, o indivíduo que está ali. Lacan coloca que "é um momento histórico quando Descartes inaugura aquilo que ele chama de cogito. Ele é o desfile de uma rejeição de todo saber, mas por isso mesmo pretende fundar para o sujeito uma certa amarração no ser"⁴.

O que se busca na análise é a desimaginarização e isso não ocorre "senão descentrando a própria prática analítica do eu do analisante"⁵, na sua travessia do fantasma, onde o analista faz semblante de objeto "a" para o sujeito do inconsciente. Não se trata aqui de uma relação entre dois sujeitos, no sentido do ser ontológico.

Por outro lado torna-se impossível, após este descentramento do Eu, objetivar-se o sujeito da Psicanálise, provando assim sua acientificidade, pois a objetivação é necessária a qualquer discurso científico. O sujeito do inconsciente é evanescente, ele não pode ser apreendido. Só temos acesso às formações do inconsciente, só a seus traços como no que fica para o lixo da ciência: os atos falhos, os chistes, os sonhos, a denegação. Então o sujeito para a Psicanálise não se confunde com o indivíduo. Ele é como o relâmpago que se faz sentido no porvir do som do trovão. O S explode entre o S₁ e o S₂, entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação.

Daí não ser feliz o uso do termo "psicoterapia psicanalítica", para nomear uma prática clínica, pois este é composto por dois termos de naturezas epistemológicas diferentes, diria-mos até, antagônicas.

A interpretação do analista então se dá no nível do significante, carregando contudo significação, história, no que faz relação com o S₁. "A interpretação não é aberta a todos os sentidos. Ela não é de modo algum não importa qual. É uma interpretação significativa... e que não deve faltar. Isto não impede que não seja essa significação que é, para o advento do sujeito, essencial. O que é essencial é que ele veja, para além dessa significação, a qual significante – não-senso, irreduzível, traumático – ele está como sujeito, assujeitado"⁶. O papel do analista é o de um mestre Zen ao avesso, "ele procura saber o que é que ele pode tirar da própria fala do portador do enigma que sirva de peso morto para esse enigma cair"⁷.

Lacan, no Seminário "De um Discurso Que Não Seria do Semblante", nos diz que a interpretação "só é verdadeira por suas conseqüências"⁸. E que conseqüências a psicanálise almeja senão, através da histerização do discurso no qual o método da associação livre permite o analisante circular, que lhe seja possível reconstruir seus sentidos, suas significâncias a partir do seu significante primordial, seu S₁, porém agora como agente, não como assujeitado, falando em seu nome, não mais no patronímico.

Observemos que a tarefa aqui se constitui numa intersignificância e não numa intersubjetividade. Vamos seguir com Lacan, para tentar esclarecer este ponto, quando ele se defende no seminário anteriormente citado de maus entendidos que poderiam decorrer no uso do termo intersubjetividade no escrito "Função e Campo da Fala e da Linguagem": "Inter, certamente, com efeito, é o que somente a continuação me permitiu enunciar de uma intersignificância, subjetividade de sua conseqüência, o significante sendo o que representa um sujeito para um outro significante onde o sujeito não está"⁹.

Na análise a tarefa está do lado do analisante, como Lacan coloca no seminário sobre o Ato Analítico. Diante desta tarefa, espera-se do analista o suporte da transferência através de seu ato, mediante a sustentação da sua posição de semblante do objeto "a", possível com o advento do seu desejo de analista. Podemos passar agora para a nossa segunda parte sobre o ato analítico e o desejo de analista, como sustentáculos fundamentais para a posição da Psicanálise sobretudo como uma Ética, na sua busca de construir esta "acura".

No citado seminário, sobretudo na lição de 10 de janeiro de 1968, Lacan nos diz, ao se referir à análise que "deve haver outra coisa aí, uma relação da tarefa ao ato que talvez não seja o ser"¹⁰, e, partindo desta questão propõe de imediato um desvio para tentar esclarecê-la. Este desvio, segundo ele, nos é fornecido 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. "Chegou-se ao fim uma vez, é aí que é preciso deduzir a relação que isso tem com o começo de todas as vezes"¹¹, já que a psicanálise vai ser destruída e reinventada a cada caso.

O fim de análise, para Lacan, pressupõe uma certa realização da operação verdade, há algo que o sujeito realiza de um pensamento que comporta o "eu não sou", no sentido que Lacan dá à alienação originária quando da entrada do sujeito na linguagem e do advento do eu (ego), com uma disjunção, que não por acaso é retirada do cogito cartesiano, para mais uma vez pontuar o corte epistemológico onde a psicanálise se situa quando da defesa da proposta do inconsciente: "ou eu não penso ou eu não sou". Não há possibilidade das duas coisas. Há algo que se é onde não se pensa e não é, onde se pensa.

O passe se dá então sem o saber e também "não sem o saber", *pas sans le savoir*. Lembremos do tipo de negação proposta por Lacan onde seria possível a presença dos contrários, a do "não sem".

Lacan nos diz que, no início, o ato analítico funciona com o "sujeito suposto saber falseado" ¹². 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, tal qual o analisante o coloca, que não pode sê-lo, pois ele está fadado a cair. Segue Lacan: "Aquele que no fim de uma análise didática aceita, se posso dizer, o desafio desse ato, não podemos omitir que é sabendo o que seu analista se tornou na efetuação desse ato, a saber, este resíduo, este dejetivo, esta coisa rejeitada. Ao restaurar o sujeito suposto saber, ao retomar, ele mesmo, a tocha do analista, é impossível, que ele não instale, ainda que sem perceber, que ele não instale o "a" no nível do sujeito suposto saber". Há a vivência da castração como causa do sujeito dividido, o que Lacan representa como -.

Antes de passar para a terceira parte gostaria aqui de fazer uso de uma citação que Freud coloca no seu texto *Análise Terminável e Interminável*, um dos seus últimos textos técnicos, já em 1937, de autoria de um antigo satirista austríaco, Johann Nestroy: "Todo passo à frente tem somente a metade do tamanho que parece ter a princípio". Acho que isto se aplica até aqui.

Freud, neste texto se dedica a três questões expressas desta forma, na coleção *Standard*: a primeira, "é possível, mediante a terapia analítica, livrar-se de um conflito entre um instinto e o Ego, ou de uma exigência instintual patogênica ao ego, de modo permanente e definitivo?"¹³; - seguindo as outras duas sobre possíveis fins profiláticos da Psicanálise - "se, enquanto estamos tratando determinado conflito instintual, podemos proteger o paciente de futuros conflitos, e se é viável e conveniente, para fins profiláticos, despertar um conflito que não está manifesto na ocasião"¹⁴. Quanto ao que não está manifesto Freud nos adverte mais adiante que "deixemos repousar os cães a dormir", tratando do que está manifesto. Quanto a direção do tratamento por parte do analista, Freud pontua que este deve lutar contra a inércia do analisante, que, segundo o autor, estaria pronto a se contentar com uma solução incompleta, e que a análise deve ser levada a cabo "num estado de frustração", pois assim haveria um represamento da libido necessário ao objetivo da análise. Nos diz Freud: "procuramos levar esse conflito a um ponto culminante, desenvolvê-lo até seu tom mais alto, a fim de aumentar a força instintual disponível para sua solução". Deve ser pontuada aqui a tradução errônea do termo freudiano *trieb*, na *Standard* inglesa, que não seria instinto, mas pulsão.

Mais adiante Freud coloca que a análise funciona melhor em relação a conflitos passados, que diante de estados de crise aguda a análise seria inutilizável, pois "todo o interesse do ego é tomado pela realidade penosa e ele se retrai da análise que está tentando ir além da superfície e revelar as influências do passado".

Vejamos aqui que estamos diante de um paradoxo que observamos na nossa prática clínica quando nos deparamos com demandas de análise e quando não respondemos aos demandantes com a promessa do "alívio imediato", ou pelo menos da maneira que eles imaginam, mesmo que, ao considerar o que os trouxe até ali mantemos uma atitude de respeito aos seus sofrimentos, porém, como vimos com Lacan, dentro da nossa Ética, não respondemos ao ser ontológico, ao indivíduo, mesmo que seja ele que fale a

maior parte do tempo, mas possibilitamos a manifestação do sujeito do inconsciente com nossa posição de semblante de objeto "a". Como já dissemos, não há uma relação intersubjetiva, de dois sujeitos, mas uma intersignificância, onde são trabalhados os significantes trazidos pelo analisante, não os nossos. Trata-se de um percurso a ser atravessado por ele onde o ponto de referência é o objeto "a". Esse objeto, diz-nos Lacan, no seminário VI, sobre o desejo e sua interpretação "resolve por si mesmo todos os significantes aos quais minha subjetividade está ligada" e mais, "ele é esperado no Outro, por toda a eternidade".

Não vejo melhor momento para delinear o campo aberto para a sublimação como projeto da nossa "acura". Partiremos com Noga Wine, em "Pulsão e Inconsciente": "A Sublimação refere-se a esse percurso da produção subjetiva em que o sujeito se depara com seu limite: é o fracasso em atingir a paz absoluta, mediante o encontro com a Coisa que o satisfaria para sempre. Mas esse fracasso transforma-se em êxito de produzir qualquer outro objeto – "outra coisa" que dê uma satisfação efêmera e, este se inscreve num traço – um significante novo, a sublime prova da subjetividade"¹⁶. O analista com sua janela aberta para o Real se propõe a possibilitar esta nova resposta simbólica por parte do analisante, referindo-o, com o real do seu silêncio ou através da retomada dos significantes daquele através da interpretação, ao S1 que o constitui, onde, a partir daí, num ato criativo de mestria, o próprio analisante torna-se capaz de reestruturar as cadeias significantes ocupando uma posição mais livre em relação a rede pela qual está constituído, ocorrendo uma liberação em relação às cadeias existentes, possibilitando uma produção mais diferenciada, saindo da repetição ancorada na pulsão de morte. Daí o discurso analítico exercer uma ética do real.

Com a sublimação, e é esta nossa tese, é possível uma satisfação da tensão pulsional de uma forma particular, não totalmente, claro. Lacan aponta no seminário 20 que "o significante é causa de gozo"¹⁷, daí o significante novo comportar algo de um gozo sublimatório. Desde a primeira inserção do sujeito na linguagem, inclusive com o advento do eu no estágio do espelho encontramos uma operação de sublimação que pode ser entendida como um desvio do alvo ou objetivo (Freud, "As pulsões e suas Vicissitudes") da pulsão que naturalmente se dirige para o seu esgotamento total. Noga Wine fala-nos da intuição de Freud de que a vida vem da morte numa espécie de *moto perpetuo*. Para a autora é a partir de um gozo sublimatório que a subjetividade surge, pois trata-se de um gozo paradoxal por que não extingue a tensão pulsional, mas produz a possibilidade de armazená-la. É do armazenamento possível da libido que surge a vida que prossegue enquanto faz metáfora da morte. Que deve prosseguir, na particularidade da condição humana de, com a possibilidade do simbólico, tornar parte do real, uma realidade.

Notas

1 – Coutinho Jorge, M. A. "Sexo e Discurso", p. 44.

2 – Idem, p. 49.

3 – Idem, p. 53.

4 – Lacan, J. "A Ciência e a Verdade", Escritos, p. 856 (no original em francês). Na versão brasileira: "Esse correlato, como momento, é o desfilamento de um rechaço de todo saber, mas por isso pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser", Escritos, p. 870.

5 – Coutinho Jorge, M. A. Op. Cit., p 73.

6 – Lacan, J., Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 237.

7 – Magno, MD. Mutirão sobre o tempo lógico, maisum 6/7, CFRJ, 1981, p. 288.

8 – Lacan, J., De um Discurso Que Não Seria De Um Semblante, p.9.

9 – Idem, p. 6.

10 – Lacan, J., O Seminário, Livro XV: O Ato Psicanalítico. Inédito, p. 86.

11 – Idem, p. 87.

12 – Idem, p. 90.

13 – Freud, Sigmund, Análise Terminável e Interminável, p. 256.

14 – Ibid, p. 263.

15 – Ibid, p. 263.

16 – Wine, N., Pulsão e Inconsciente, a sublimação e o advento do sujeito, p. 137.

17 – Lacan, J. O seminário, livro 20: Mais, ainda, p. 36.

Depresión y posición sexual

Carmen Lafuente

¿QUÉ ES LA DEPRESIÓN?

Podríamos empezar haciendo la siguiente afirmación: la depresión no existe. Se nos contestará que esta afirmación es errónea, que por el contrario se trata de una plaga contemporánea, que es el mal de nuestro tiempo. Se argumentará que los consultorios psiquiátricos están llenos de pacientes depresivos, que constituyen uno de los mayores gastos médico- sanitarios y sociales del presupuesto del Estado, y que aunque la clínica depresiva está sobrevalorada por la industria farmacéutica, los sujetos depresivos están ahí. Pero lo que ocurre es que el psicoanálisis no habla el mismo idioma que la psiquiatría o la psicofarmacología, y podemos afirmar que es una noción inexistente por sí misma, si no la vinculamos a una estructura. Así podemos hablar de histeria, obsesión, psicosis, pero no de depresión, ya que ésta no es sino un afecto del sujeto que podemos encontrar tanto en la neurosis como en la psicosis y la perversión. E incluso hay que considerarla como un afecto normal, necesario, cuya ausencia en determinadas situaciones vitales de un ser humano constituye un signo sospechoso.

Freud diferencia en Duelo y Melancolía, el duelo como un proceso normal frente a la pérdida de un ser querido, de la melancolía, sentimiento profundamente doloroso que puede llevar al delirio. Sabemos también que la escuela psicoanalítica Kleiniana, considera la llamada Posición Depresiva del niño, como parte del desarrollo normal y necesario de un sujeto, que permite separarse de la madre. El humor triste por sí mismo es engañoso, ya que alguien puede llorar de alegría, o estar triste porque las cosas le van demasiado bien ¹. Así como la angustia es un afecto que no engaña, apunta siempre a lo real, la tristeza no. La tristeza es un senti-miento que engaña acerca de la causa. Tampoco sería la tristeza un síntoma, le falta la estructura y la consistencia. Es un estado anímico, un estado del sujeto compatible con las diferentes estructuras clínicas.

Hay que diferenciar entre la tristeza y la depresión ². La depresión es algo más que la tristeza. Generalmente la incluye, pero específicamente consiste en una falta de ilusión, una inhibición, es decir, es una suspensión del deseo, una inapetencia apática y dolorosa. Existen depresiones en las que propiamente no encontramos la tristeza, si no la inhibición. Además la tristeza supone cierta subjetivación, un reconocimiento, incluso a veces se sale de un estado depresivo por la tristeza.

Fenomenología de la depresión

Inespecificidad de los fenómenos clínicos.

Diferencia entre tristeza y depresión que es sobre todo una inhibición del deseo.

La tristeza en sí misma tiene poco valor clínico, a diferencia p.e. de la angustia que es siempre un afecto que apunta a lo real del goce del sujeto.

Hay momentos de tristeza que son normativos en un niño, en un sujeto y pueden tener un valor de progreso subjetivo. Así, para la teoría lacaniana, cuando un sujeto entra en el lenguaje se produce una pérdida de goce, que instaura el objeto como causa a/-fi. Es decir que la pérdida, la castración, es necesaria para el deseo y es en ese sentido que se puede entender como ciertos momentos de tristeza o de reconocimiento de la castración son necesarios para el progreso de un sujeto. Además esto nos indica que hay un cierto dolor de existir ligado a la pérdida, que es inevitable, y que solo el deseo puede "curar"

La tristeza tiene un carácter paradójico, es decir que es un senti-miento y por tanto engañoso. "Desconfiemos" pues del sujeto triste y lloroso que acude a nuestra consulta.

Podemos encontrar un estado de tristeza que sea satisfactoria para el sujeto, p. e. llorar de alegría.

La conclusión es que solamente la estructura nos dará cuenta del valor de un fenómeno clínico

La Depresión , el nombre del malestar en la cultura de nuestra época

Tal y como hizo Freud en *El malestar en la cultura* de 1930, Lacan en *Television* de 1974 se interesó por el malestar en la modernidad diagnosticándolo como el producto del discurso capitalista, al que considera el discurso dominante en nuestra sociedad 3. En la época de la llamada globalización, los hombres actuales ya no se relacionan tanto con sus semejantes como antes, sino con los objetos. El discurso capitalista no promueve las relaciones humanas sino que propone al sujeto la relación con un objeto de consumo, y anula toda cuestión sobre el deseo. La sociedad regida por el discurso capitalista se nutre de la fabricación de la falta de goce, produce sujetos insaciables en su demanda de consumo, que la propia sociedad ofrece como objetos de deseo promoviendo así una nueva economía libidinal. Esto evidentemente puede llevar a la depresión, al tedio y a la nostalgia del Uno prometido en vano, o a los diversos tipos de toxicomanías.

Por otra parte en la civilización actual se han producido la pérdida de los referentes que guiaban a nuestros antepasados. Así la familia tradicional, la religión, los grandes ideales del pasado, ya no están ahí para guiar nuestra conducta u orientar nuestras decisiones. ¿Es la depresión la consecuencia de estas pérdidas?

No cabe duda que la depresión es el mal de nuestra civilización, del bienestar y del exceso. No existe la depresión en el Tercer Mundo, y es obvio por qué.

Para entender el mecanismo psíquico de la depresión, en primer lugar hay que diferenciar entre la depresión producida por la pérdida de un objeto, de otras depresiones o inhibiciones del deseo que se producen para eludir ciertos afectos o representaciones angustiantes. Son éstas últimas las que calificamos de depresión de la era actual, las que significan una forma de expresión del malestar de nuestra civilización. Algunos autores 4 las analizan como nuevas operaciones del sujeto contemporáneo, formas de renuncia a ciertas fuentes de angustia, sin tener que pasar por el inconsciente, y con la particularidad de que se retiraría la libido de los objetos. Hay en ella pues, diferencias con respecto a la represión, la operación clásica de evitación de la angustia, en la cual no se retira la libido de los objetos y además siempre se puede producir el retorno de lo reprimido. Por el contrario el sujeto deprimido, con algunas excepciones, no quiere saber, lo que forma parte del cuadro de inercia y apatía que experimenta. Hay una diferencia entre los síndromes llamados depresivos y una formación del inconsciente sintomática que apela a un saber.

Se puede pensar si la caída de la figura paterna en nuestros días estaría modificando el Complejo de castración que es el que regula el goce. La creciente caducidad de la autoridad en la función paterna , ¿no estaría alterando la estructura de la angustia de castración y del superyó y su capacidad de provocar la represión ? Es decir que la depresión sería un nuevo tratamiento de la angustia de castración, mediante la priorización de la inhibición como tratamiento de la angustia de castración, a costa de la represión.

INTRODUCCIÓN A LA DIFERENCIA DE LOS SEXOS

De Freud a Lacan encontramos un decalage respecto a la diferencia de los sexos y la problemática femenina. Freud a partir de su descubrimiento de la fase fálica que responde mediante un significante único de la diferencia de los sexos en el inconsciente, distingue a los dos sexos mediante el tener: uno lo tiene y la otra no. De ello se deducen dos consecuencias subjetivas, para el que lo tiene, el temor de perderlo, y para la que no lo tiene, la envidia de tenerlo. Por un lado encontraremos una estrategia defensiva, de protección "el miedo del propietario", mientras que por el otro diferencias estrategias posibles. Freud en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos* nos enumera las diferentes posiciones de la mujer respecto a la falta. Una consiste en eludir completamente el sexo, la segunda combativa, desmiente la falta, con la esperanza de adquirir un sustituto por sí misma, es lo que Freud llama el complejo de masculinidad, la tercera, por el amor al padre, consiente y renuncia a tener un pene, pero con la esperanza de obtener algún día un niño compensatorio. Es una posición de espera pero que pasa por la mediación del hombre, del cual recibirá el sustituto fálico bajo la forma del amor o del don de un niño.

La mujer freudiana es la que encarna el objeto de deseo de un hombre, toma su valor fálico de un hombre y el goce que un hombre obtiene de ella, causa su deseo (deseo que se opone a la pulsión de muerte)

Lacan 5, contrariamente a Freud, ha acentuado en primer lugar la dimensión del ser, o más bien de la falta en ser, que es común a todos, hombres y mujeres, como efecto del lenguaje en el ser humano. En el tema del sexo, la problemática del tener se combina con la del ser. Esto lleva a Lacan a distinguir al hombre y a la mujer de forma algo diferente a Freud. El hombre, aunque sufra la falta en ser, la compensa mediante el tener y el goce fálico. La mujer, por el contrario conjuga falta en ser con la privación del órgano, pero esta falta en cierta forma redoblada le abre la posibilidad según Lacan, la vía de una solución que consiste en obtener un efecto de ser de su relación con el hombre, es decir de ser el falo. De ahí la formulación posible de la diferencia de los sexos mediante la oposición de un tener a un ser.

Más adelante formulará la diferencia en términos de tener o ser el síntoma (en lugar del falo, en el Seminario sobre Joyce). No son equivalentes, ya que el falo es una función negativa de falta, mientras que el síntoma es una función positiva de goce. También diferenciará a la histérica como la que no quiere ser el síntoma de un hombre.

Pero Lacan además, aborda la problemática femenina desde una perspectiva nueva, la del goce. Recordemos que Freud, entiende la cuestión femenina, su deseo, estructurado por el Complejo de Edipo, que explica la sexualidad femenina por el amor al padre, y teniendo como única referencia a la castración, que desemboca en la envidia de pene. De ello se deduce que lo que define a una mujer en la diferencia de los sexos, es lo que ella es para un hombre. O sea, de dicha lógica se concluye que el problema de la condición femenina es aceptarse como objeto de deseo de un hombre. Lacan, sigue a Freud pero añadirá a partir de 1972, que el destino de la sexualidad femenina, no se puede tratar únicamente por la referencia al falo. Hay un suplemento de goce que está más allá del falo, es lo que Lacan llamará goce Otro, que está más allá del significante y es imposible de decir. No significa que la mujer sea enteramente Otra en relación al falo, si no que ella tiene la posibilidad de un suplemento que obtiene a condición de pasar por el falo. Ella debe pasar por la ley fálica instaurada por la ley paterna, pero tiene un extra, que está más allá del goce fálico, pero del cual nada se puede decir, solo se experimenta. Es por ello que Lacan dirá que La Mujer no existe, y es que no hay significante de La Mujer. Lo que se deduce es que, siguiendo a Lacan, la mujer no está toda ella determinada por lo que ella es para un hombre, ya que la ley fálica no la sujeta completamente.

DEPRESIÓN Y POSICIÓN SEXUAL. TESIS.

Es un hecho que se constata en la clínica y en las estadísticas: hay una diferencia de un 20% más de mujeres deprimidas que de hombres. Este dato muestra una incidencia irreductible de la diferencia de los sexos, es un real que hay que tener en cuenta. Las mujeres se deprimen más, mientras que este dato diferencial no aparece p.e. en la llamada Psicosis maníaco-depresiva, de lo cual podemos deducir que la forclusión no conoce la diferencia de los sexos. Esta cuestión interroga a nuestra contemporaneidad y el mundo en que viven las mujeres y cómo los ideales y los objetos que se les ofrecen no siempre responden a su deseo.

HIPÓTESIS

Frente a este real, lo cierto es que como psicoanalistas tenemos que buscar posibles respuestas. C. Soler en el artículo anteriormente citado *Un plus de mélancolie*, se plantea la posibilidad de que predominancia de la depresión femenina sea explicable por la propensión a la queja de las mujeres, lo cual daría lugar a confundirla con la depresión. Es verdad, apunta dicha autora, que las mujeres se quejan más, y es que además la queja feminiza, de manera que del lado masculino se aprende pronto a contenerla mientras que del lado femenino, se la utiliza y a menudo se la pone al servicio del arte de la seducción. Lo cierto es que la confesión de la debilidad, de la tristeza, desánimo...son más compatibles con los estándares de la feminidad. Todos hemos oído la frase: "los hombres no lloran" dirigida a un niño por un mayor, como modelo de lo que debe ser la masculinidad.

Freud por su parte lo relaciona con la envidia del pene, especialmente en la experiencia analítica. Así en *Análisis terminable e interminable*, obra escrita en 1937 nos dice: *...percibimos dos temas que se presentan con especial preeminencia y proporcionan al psicoanalista una cantidad desmedida de trabajo. Uno es característico de los varones y otro de las mujeres. A pesar de las diferencias de su contenido existe una clara correspondencia entre ellos. Algo que los dos sexos tienen en común ha sido forzado, por la diferencia de los sexos, a expresarse de diferentes formas. Los dos temas que se corresponden son: en la mujer la envidia del pene-una aspiración positiva a poseer un órgano genital masculino- y en el varón la*

lucha contra su actitud femenina o pasiva frente a otro varón...La gran importancia de estos dos temas no se le escapó a Ferenczi que consideraba que un requisito para todo psicoanálisis realizado con éxito es que esos dos complejos hubiesen sido dominados. Me gustaría añadir que, según mi propia experiencia, pienso que al pedir esto se pedía demasiado. En ningún momento del trabajo psicoanalítico se sufre más de un sentimiento opresivo de que los repetidos esfuerzos han sido vanos y se sospecha que se ha estado predicando en el desierto que cuando se intenta persuadir a una mujer de que abandone su deseo de un pene porque es irrealizable...El deseo de pene por parte de una mujer es en ella la fuente de graves episodios de depresión debidos a una convicción interna de que el análisis de nada servirá y que nada puede hacerse para ayudarla. Y hemos de aceptar que está en lo cierto cuando sabemos que su más fuerte motivo para el tratamiento era la esperanza de que , después de todo, todavía podía obtener un órgano masculino, cuya ausencia era tan penosa para ella...Con frecuencia tenemos la impresión de que con el deseo de un pene y con la protesta masculina hemos llegado a la roca viva, y que por tanto nuestras actividades han terminado.

Hemos visto como Freud funda la depresión de la mujer en base a la envidia de pene, especialmente al final de un análisis. Es cierto que el déficit de autoestima, de impotencia, de comparación desvalorizante es más frecuente en la mujer. Pero ¿qué funda esta disimetría?

Dado que se trata de la causa del deseo, busquemos la respuesta desde dos vertientes:

1-Las desgracias del amor

La tristeza en el hombre, tiene más que ver con los impasses del deseo, mientras que en la mujer, se desencadena más por la falta de amor, dice C. Soler en el artículo antes mencionado. Así Lacan en *Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina* llama a los hombres: mantenedores del deseo (tennants du désir) y a las mujeres: apelantes del sexo (appelantes du sexe) , Freud reconoce el valor fálico del amor para las mujeres. Además hace equivaler la angustia de castración en el hombre al temor de perder el amor en la mujer. El ser fálico, la única identificación que sostiene el ser mujer, se sustenta del amor. Ser amada=ser el fallo. Además sabemos que se ama desde la propia falta.

Al hombre le basta su goce, su ser se sustenta del deseo más que del amor. La virilidad se afirma mediante el tener (potencia sexual y equivalentes)

El amor, lo sabemos, es algo azaroso. Las mujeres se hacen con frecuencia causa del amor y cuando éste falta, por contingencia o a causa de la civilización contemporánea, la mujer está en crisis. Nuestra civilización actual no es propensa al amor, en una civilización en que el tiempo es un valor, el amor entra en crisis. En la época del fax, del correo electrónico, de la velocidad, hay menos tiempo para el cortejo, la seducción, las palabras de amor. El amor cortés p. e . con sus mapas del Tierno, su paciencia, era para gente ociosa que no tenían agendas ni contestadores automáticos, nos decía C.Soler en conferencia en el Foro Psicoanalítico de Catalunya "*El psicoanálisis y las éticas del S.XXI*"

2-Las paradojas del goce

L/a Mujer: ↗ Fallo
 ↘ S (A barrado)

El Goce Otro

Hemos evocado los efectos del amor a nivel de la identificación fálica del ser, pero hay que referirlas también al campo del goce. El goce no-todo forcluido del lenguaje, en exceso, ¿qué efecto produce? Si el remedio a la tristeza nos dice Lacan en *TV es encontrarse en el inconsciente*, en sus signos sus ficciones, se trata pues de la ética del bien decir del análisis.

¿Qué ocurre entonces con este goce que no se inscribe? Este goce no cifrado, que no pasa al inconsciente, de ese goce Otro se deduce un exceso de goce traducible muchas veces en un plus de tristeza. Este suplemento de goce, le da un menos de identidad.

Podemos retomar aquí el debate que surgió en las Jornadas de la AEFCL en donde L Cáceres recordaba que las mujeres cuando sufren por el desamor, piden poner palabras a lo que les pasa. Serge André, al que ella citaba, decía que lo que le atañe a la mujer en este punto es porque es no-toda y por esa condición le faltan palabras. Lo que dice C. Soler no es que les falten palabras, pero si que el goce Otro le da un menos de identidad.

Un intento de solución posible, es nuevamente el amor, que además de proporcionar un plus fálico, nombra la otredad de la mujer con el nombre que le da el amante. El amor, aunque la deja sola con su otredad, repitiendo la desunión que hay entre los sexos, la nombra. Es de ello que deducimos que la pérdida del amor excede la dimensión fálica freudiana, ya que perdiendo el amor, se pierde también ella misma en tanto Otra. El amor es tratar de dar un partenaire humano a ese real 6

El Goce fálico

Sabemos que la mujer aunque no esta toda entera en el goce fálico, no por ello está ausente. Sabemos que el goce fálico no se reduce al marco de la relación sexual, si no que incluye también el conjunto de la relación a la realidad. Este goce fálico, es el goce capitalizable, el goce del tener.

La mujeres no han estado privadas, pero durante mucho tiempo, su obtención se limitaba al marco del hogar y los hijos. La compensación a su falta, era a través de un marido, portador del órgano y de unos hijos sustitutos. Sin embargo hoy en día a la mujer se le ha abierto el campo de lo que llamaremos objetos fálicos: los bienes, el saber, el poder están a a su alcance. Estamos en la civilización del uni-sex , lo que quiere decir el goce fálico ofrecido a todos por igual. Es un hecho la civilización de la ciencia ha cambiado la realidad de las mujeres, pero sabemos que esto no siempre proporciona la felicidad, ya que el goce fálico, nos dice Lacan es aquel que haría falta que no hubiera, es decir que él mismo engendra la culpa. La culpa no proviene del padre, sino del goce mismo, prohibido para todo sujeto hablante, hombre y/o mujer. Y la mujer puede facilmente entrar en la competición fálica lo que le desencadena, a causa del imperativo superyoico, un sentimiento de culpa por no estar a la altura de sus exigencias. Un ejemplo lo encontramos en la psicoanalista Joan Rivière, que pensaba que si ella se sentía culpable de su goce fálico, era porque temía perder su feminidad, pero realmente no es así, ya que es el propio goce fálico que engendra culpa.

Es un peligro entrar absolutamente en la lógica del Uno fálico, de los ideales, de los símbolos prescritos por la función paterna. del imperialismo del Uno fálico que proscribe al otro en provecho de lo mismo. Es el empuje de la civilización, de lo social que reclama de ella una identidad reconocible en los ideales de la época, que es todo aquello que es del orden de lo representable. Cualquier sociedad es intento de contener lo diferente, de homogeneizarlo. Las propias mujeres son militantes de la igualdad (con cierta razón, pero es a costa de perder su especificidad). Pero la mujer, no tiene que olvidar esa otra parte, ese otro goce, lo que ella es como Otra.

Para seguir pensando el por qué las mujeres se derpimen más que los hombres, vale la pena hacer un recorrido por las estructuras clínicas, histeria y perversión ya que en ellas la posición de la mujer con respecto a su deseo y su goce puede hacer creer erroneamente que se trata de una depresión

LA HISTERIA Y LA DEPRESION

El sujeto histérico se caracteriza por su dificultad en aceptarse como objeto del deseo del hombre. Ella quiere ser deseada pero no gozada. Es la estrategia histérica que Lacan llama en francés *la derobade*, es decir escabullirse frente al goce sexual. La histeria se identifica a la falta de deseo, en oposición al objeto de deseo. Esta identificación a la falta, la hace con frecuencia aparecer como deprimida, ya que su deseo, es deseo de deseo, y aparece como deseo insatisfecho. Recordemos a Dora, cuando el señor K le dice "*mi mujer no significa nada para mi*", ella le abofetea, porque no acepta situarse como objeto de deseo del Sr. K, también el sueño de la bella carnicera, paciente desafiante al saber de Freud.

Este ejemplo lo encontramos en el capitulo IV de *La Traumdeutung*, titulado "*La deformación onírica*". En este capítulo, y como hace en muchas ocasiones , responde a un interlocutor imaginario que le cuestiona sus propuestas: ¿cómo pueden ser satisfacciones de deseos aquellos sueños de contenido penoso?. Freud aclara que hay que diferenciar en el sueño el contenido latente y el manifiesto y que tras una deformación onírica, un contenido penoso puede en realidad disfrazar uno deseado. Da ejemplos de ello y

elige a la histeria para su demostración. Una paciente, la bella carnicera, desafía la teoría freudiana proponiéndole un sueño que la contradice. *El sueño es el siguiente: "Quiero dar una comida, pero no dispongo sino de un poco de salmón ahumado. Pienso en salir para comprar lo necesario, pero recuerdo que es domingo y las tiendas están cerradas: Intento luego telefonar a algunos proveedores, y resulta que el teléfono no funciona. De este modo, tengo que renunciar al deseo de dar una comida". Análisis: su marido, un honrado y laborioso carnicero, le había dicho el día anterior que estaba demasiado grueso e iba a comenzar una dieta de adelgazamiento y que no aceptaría invitaciones para comer fuera de su casa. A continuación relata la paciente entre grandes risas que un pintor al que su marido había conocido en un café se había empeñado en pintarle, pero el carnicero le había respondido que el más pequeño trozo del trasero de una muchacha bonita habría de serle más agradable de pintar. La sujeto se halla muy enamorada de su marido y le gusta embromarle de vez en cuando. Así, recientemente le ha pedido que no le traiga caviar. A ella le apetece mucho tomarlo y sabe que si lo pidiera lo tendría al instante, pero no lo quiere para poder así seguir embromándole. Le hace observar Freud que de este modo la paciente se crea un deseo insatisfecho en la vida y que su sueño le muestra realizada esa negación de un deseo, pero ¿por qué tendría que precisar un deseo insatisfecho? Acto seguido la paciente asocia con que recientemente fue a visitar a una amiga suya de la que esta celosa ya que su marido la alaba mucho. Por fortuna, esta amiga está muy delgada y a su marido le gustan las mujeres gordas. ¿De qué hablo con su amiga durante la comida? De su deseo de engordar. Además la amiga le pregunto: ¿Cuándo nos vuelve a invitar? En su casa se come siempre maravillosamente.*

Interpretación: Freud le dice que el sentido del sueño queda completamente explicitado: Es como, si a la pregunta de su amiga, hubiese usted contestado: "Cualquier día te invito yo a cenar, para que engordes y así gustes mas a mi marido". El salmón ahumado que aparece en el contenido manifiesto es el plato que más le gusta a su amiga y que además le pasa con él lo mismo que a ella con el caviar, es decir se priva de él por razones de economía.

La interpretación es que su deseo es precisamente, que no se realice el deseo de su amiga, pero Freud agrega algo más y es que la paciente se identifica a la amiga, y en el sueño es a ella misma a quien no se le satisface un deseo.

La interpretación de Freud se sustenta en:

Deseo insatisfecho de la histórica

Identificación histórica al deseo de la Otra mujer.

La posición sacrificial de la histeria la encontramos a menudo. Es el goce de la privación absoluta. Para ella su partenaire, no es un objeto que podría satisfacer, si no un hombre que desea. Ella acepta causar el deseo de un hombre, pero el goce que un hombre obtiene de ella, no causa su deseo.

En esta misma línea encontramos las anorexias que inicialmente dejan de comer para estar bellas, es decir suscitar el deseo de un hombre, la falta en el Otro, pero finalmente entran en ese campo de la privación absoluta, cercano a la muerte, la nada del deseo puro, que no es si no la pulsión de muerte. Hay una asociación entre depresión y anorexia en la clínica (que señalaba Daniela Aparicio en su ponencia de las Jornadas de la AEFCL) y además ambas son patologías contemporáneas, síntomas de nuestra civilización capitalista. La depresión es una huelga del deseo, la anorexia del consumo.

EL MASOQUISMO FEMENINO

El masoquismo es un concepto amplio y complejo que incluye el masoquismo verdaderamente perverso, al masoquismo originario de todo sujeto sometido a las leyes del lenguaje, el masoquismo femenino. Para Freud el masoquismo es una condición erótica y también del ser humano que tiene su origen en la intrincación de la libido en la p. de muerte. Sin embargo se ha hablado mucho del masoquismo como algo femenino y ha contribuido a ello el famoso artículo de Freud "Pegan a un niño" en el que analiza el fantasma de 6 sujetos, 4 mujeres y dos hombres, así como su artículo "El problema económico del masoquismo". Sin embargo los textos de Freud dedicados al masoquismo, realmente no sitúan a la mujer como tal, sino que más bien hablan de las paradojas del goce en el ser hablante.

Lacan tampoco no concede a la mujer capacidad para la perversión, que sitúa en general del lado masculino. Respecto al llamado masoquismo femenino, Lacan dice que en realidad es un fantasma masculino (*Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina*), y hace una crítica a lo que él califica de prejuicio.

Es frecuente en la clínica encontrar a la "mujer objeto" sometida a la mascarada del fantasma masculino, como manera de encontrar su propia subjetividad. Encontramos la modalidad contemporánea de esas mujeres aparentemente masoquistas, en las top models anoréxicas, o en aquellas que se someten a la cirugía para adaptarse al fantasma del Otro. Pero no son verdaderas masoquistas, ya que realmente lo que tratan es de calcular el valor de una mujer en el fantasma masculino. Es cierto que una de las condiciones del deseo en el hombre es que el objeto incluya la castración imaginaria, y la mascarada femenina es una concesión inconsciente a esos requerimientos. Podríamos diferenciar brevemente la mascarada femenina del escenario perverso:

El masoquista no deja nada al azar, por el contrario impone que las condiciones de goce se estipulen bajo contrato. La mascarada femenina está más bien determinada por el Otro y no es contractual.

El perverso busca crear la angustia en el Otro, mientras que las mujeres más bien buscan la señal de amor.

SUICIDIO Y TENTATIVA DE SUICIDIO EN LA MUJER

La mujer lleva a cabo 10 veces más tentativas de suicidio que los hombres. El hombre hace 4 veces más suicidios consumados que las mujeres. Estas son las estadísticas clásicas, aunque ultimamente, y debido al acercamiento de los estándares masc/fem, se han limado estas diferencias.

Las mujeres, tradicionalmente hacen tentativas de suicidio. Las tentativas son demandas de atención, de ayuda, de amor, lo que sabemos que a la mujer le proporciona ese plus fálico y además la nombra como Otra.

Estas tentativas son de dos tipos, los fálicos y los del lado Otro. Los del lado Otro, se producen cuando la mujer no puede decir nada de por qué lo llevó a cabo. Tienen que ver con ese goce suplementario, ese exceso de goce del que no hay significante que lo limite.

De los fálicos, la mujer puede decir, explicar por qué lo ha realizado, que quería conseguir, o modificar de ella o de su entorno. Son tentativas que dicen, que hablan, acting out dirigidos a alguien.

Las mujeres realizan menos suicidios consumados que los hombres. Es un hecho constatado que ellas utilizan métodos menos violentos, y que incluso cuando se quieren matar, muchas veces hasta en ese último momento cuidan su narcisismo, su imagen. Es el llamado suicidio de la bella durmiente, que se maquilla, se viste elegantemente y ordena su habitación, antes de tomarse las pastillas.

LAS MUJERES Y LA DEMANDA DE AMOR

C. Soler nos dice en su curso *Análisis finito*, que el análisis puede cambiar la demanda de amor porque la desespera "*Es el único tratamiento que merece y el único posible, ya que el amor no puede resolver la contradicción entre los goces: el fálico que la identifica, y el suplementario que engendra la alteridad, el menos de identidad. El análisis puede llevar a cesar de sufrir por el hecho de que la exigencia de amor no asegura la fusión de los sexos, y puede llevar a la aceptación de la no relación sexual.*

Creo que esto es así en la dirección de la cura, pero en lo social no está tan mal la demanda de amor de las mujeres. Tiene una función el amor, una función socializante que contradice las tesis freudianas de la asocialidad femenina. Cuando Freud lo decía, era la época del uno colectivizante del padre, que soldaba los grupos. Entonces el amor era una objeción, ya que busca lo particular y lo íntimo. Pero en la sociedad actual, en la que los lazos sociales se fragmentan extremadamente, la exigencia de amor femenino, que pone límite a esa fragmentación, tiene un valor 7.

Hay que admitir el no-todo, la diferencia, lo no idéntico. Es la salida lacaniana al impasse freudiano sobre la sexualidad femenina, que si unicamente espera un sustituto fálico, al ver que el psicoanálisis no se lo proporcionará, se deprimirá como nos dice Freud. Lacan nos dice en L'Étourdit que no se puede dejar a la mujer unicamente en el sentido fálico: *"Lo que escandaliza del discurso analítico, es que un campo, que no es que sea nada, esté tan ignorado. Este campo es el de todos los seres que asumen el estatuto de mujer"*.

Apostemos pues por el amor y también por la diferencia.

Notas

1 Freud,S.: Los que fracasan al triunfar

2 Soler, C.: Un plus de mélancolie. Silhouettes du déprimé. Rev. Cause Freudienne. nº 35

3 Quinet, A: La Ciencia. Red de Foros

4 Trobas, G. Dépression et alienation. Silhouettes du déprimé. Rev de la Cause freudienne nº 35

5 Lacan,J.:La significación del falo. escritos

6 Soler,C.: Un plus de melancolie. Revue de la C.F nº 35

Bibliografía

Soler, C.:Un plus de mélancolie. Revista de la Cause Freudienne nº 35.

Soler, C.: Les appelantes de l'amour. Filium 13

Soler, C.: Psicoanálisis finito. (1993-94)

Soler, C.: Le pas tout. Lettre mensuelle nº 112

Soler, C.: Posicion masoquista, posición femenina. Revista de la Causa Freudiana nº 24

Freud,S.: Análisis terminable e interminable.

Freud,S: Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos

Freud,S.: Los que fracasan al triunfar

Lacan,J.: Television. Seuil

Lacan,J.: La significación del falo. Escritos

Lacan,J.: Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina. Escritos

Trobas,G.: Depression et alienation. Revista de la Cause Freudienne nº 35.

Introducción al problema de la alucinación Razones de un callejón sin salida

Andrea Perdoni

El problema de la alucinación nos propone con actualidad renovada enigmas que han conmocionado primero a la filosofía y luego al campo de la salud mental, interrogando hasta nuestros días la confianza misma que tenemos en la realidad como en la propiedad de nuestros actos, ideas y palabras.

Este fenómeno ha tenido distintas respuestas en la evolución del concepto acuñado con el nacimiento de la psiquiatría, y, si bien el fenómeno no nace con ella, ella lo funda circiéndolo en las coordenadas del campo de las patologías mentales (1).

Un primer período se abre con su definición desde Esquirol en 1817. La Sociedad Médico Psicológica de París le consagra memorables discusiones en su orden del día entre los años 1855-56, discusiones que cuentan entre sus participantes a Leuret, Baillarger y Moreau entre otros, que quedan sin conclusión precisa.

El primer giro sobre las ideas inicialmente propuestas se introduce con el descubrimiento de las localizaciones cerebrales de la sensibilidad alrededor de 1875. Esta adquisición de orden anatómico sugiere nuevas teorías de la alucinación encabezadas por Tambourini y seguidas por Tanzi, Seglás, Ballet, Blondel y Masselon.

Finalmente, un tercer período en el que se oponen desde principios de este siglo el organicismo con De Clerambault y la psiquiatría dinámica con Mourgue, Claude, Ey y sobre todo Janet, quienes introducen las hipótesis psicológicas con nueva fuerza.

De estos trabajos y de esta historia es imposible hacer un recorrido exhaustivo sin tomarlo como sujeto específico de una investigación en particular. No es este nuestro objeto en este trabajo, sino tan sólo señalar los ejes en que se ordenan las respuestas dadas que, como veremos, hacen serie en un dualismo propiamente cartesiano que busca salvar las paradojas que engendra volviendo a Aristóteles, encontrando al término de su rodeo el mismo fracaso: la incapacidad para dar cuenta del problema de la alucinación.

Todas las preguntas que se han planteado sobre la alucinación pueden reducirse a una, ella ha tenido a lo largo del tiempo distintas formulaciones y según como sea respondida divide las aguas en relación con el problema, sin ornamentos puede formularse así:

*¿En tanto el alucinado afirma ver y escuchar en ausencia de un objeto capaz de estimular sus sentidos, en tanto él se comporta como si viera o escuchara, **ve y escucha realmente como lo haría en el caso de una sensación verdadera, o al contrario cree ver y escuchar?***

Paul Giraud plantea la pregunta en estos términos: "*¿La alucinación es sobre todo un problema de la percepción, un hecho de estesia, o bien por el contrario un problema del juicio un hecho de creencia?*" (2).

Esta es la bisagra que articula históricamente las respuestas formuladas al problema. Jean Paulus bosqueja claramente la división que se suscita (3):

Si admitimos que el alucinado experimenta la misma impresión concreta que tiene en el caso de una sensación fundada, como la sensación supone una modificación precisa de los órganos, las vías y los centros sensoriales, será necesario asignar por fundamento de la alucinación una modificación análoga: la explicación será entonces neurológica y mecánica; la alucinación será "*anideica*", ya que no conlleva ninguna relación con las ideas del enfermo, no forma parte de ningún delirio y, siendo inicial, lo engendra. La alucinación es en sí misma patológica, un fenómeno aislado, orgánico, pudiendo presentarse entonces en un psiquismo sano.

Todas estas proposiciones cambian de signo si respondemos a ellas en términos de creencia. Paul Giraud, situado claramente en la corriente teórica anterior, define con precisión a sus adversarios: "*En el fondo*

estos autores -los teóricos de la creencia- a pesar de todas las afirmaciones de los enfermos, no creen en la realidad de la estesia alucinatoria en los delirios crónicos. Para ellos, los enfermos son víctimas de ideas falsas, de creencias, pero no experimentan realmente los fenómenos que describen" (4). Es claro que en el juicio, el aparato sensorial no tiene, en principio, participación alguna, en consecuencia el fenómeno alucinatorio debe buscar su explicación entre las actividades intelectuales. La interpretación neurológica deja lugar entonces a la psicológica y dinámica. Es subrayado así el contenido intelectual de la alucinación en íntima relación con las ideas dominantes del enfermo. No precede al delirio ni explica su eclosión, sino que es parte de él. Tampoco se trata de un fenómeno patológico aislado, sino de un elemento de conjunto que ha de ser estudiado como tal inserto en el "estado mental global" que lo contiene y lo produce.

Tenemos así planteada una dualidad:

<p>La alucinación = problema de las funciones sensoriales, fenómeno estésico, orgánico</p>	<p>La alucinación = problema del juicio, fenómeno del orden de la creencia, intelectual o psicológico.</p>
---	---

En todo el curso de la discusión sobre el problema de la alucinación encontramos planteadas estas dos vías, con los matices que los hallazgos neurológicos introdujeron, desviando el problema del aparato sensorial al centro cortical que constituye su base; o más atrás aún, encontramos ambas posiciones aunadas en la teoría mixta o psicosensoresial propuesta por Baillarger. Él escribe: *"La naturaleza de la alucinación es muy diversamente comprendida por los distintos autores. Unos la consideran como síntoma físico, del que el zumbido en los oídos es el grado más simple, otros como una especie particular de delirio que no difiere de las concepciones delirantes en general más que por su forma. Para unos los alucinados son realmente afectados como si ellos vieran, escucharan, etc., para los otros estos enfermos se engañan y no experimentan nada de lo que dicen. Los partidarios de esta primera opinión preconizan sobre los medios físicos, los de la segunda sobre el tratamiento moral"*. Baillarger divide en función de la naturaleza del fenómeno -estésico o xenopático- la naturaleza de las causas y del tratamiento, a partir de diferenciar fenómenos no sensoriales en términos de estesia y objetividad espacial, sino objetivos para el yo, es decir, experimentados como impuestos. Así la naturaleza física es atribuida a las alucinaciones estésicas y, la naturaleza psíquica y la "escisión de la conciencia" (preconizada previamente por Lelut) a las xenopatías o alucinaciones psíquicas.

Ahora bien, esta dualidad Jean Paulus en su estudio sobre *"El problema de la alucinación y la evolución de la psicología"*, la propone como heredera de una "ambigüedad secreta" que guarda el cartesianismo en su seno. Paulus toma partido para salvar el problema por una "filosofía realista", heredera de Aristóteles, versus aquella "filosofía idealista".

La base de esta posición es la idea que se tenga de la relación que guardan sensación e imagen, situando a partir de ella el lugar de la alucinación. La tesis de J. Paulus es que a partir de Descartes, imagen-representación mental y sensación no conllevan más que una diferencia de grado. Paulus sostiene que: *"Lo propio de esta filosofía es ponernos en presencia de dos realidades fundamentales mutuamente incompatibles: la materia y el espíritu. Ya que estas realidades aparecen como incompatibles forzoso ha sido a los lejanos sucesores de Descartes sacrificar una en beneficio de la otra. Así el cartesianismo ha engendrado por absorción de la materia en el espíritu o a la inversa, sea el idealismo, sea el materialismo"*.

Esta doble dirección posible imprime su sello a los teóricos de la identidad entre sensación e imagen: -o bien, se eleva la sensación al nivel de la imagen, dejando de lado la estesia y la objetividad que se supone ella comporta; o bien, por el contrario, se resigna la imagen en favor de la sensación, dotándola de sus características "debilitadas".

La primera dirección es la del intelectualismo, que interpreta sensación e imagen en términos intelectuales e insiste en consecuencia en el carácter mental de la alucinación. Sensación e imagen así identificadas pueden ser discernidas normalmente en función de criterios variables, estos criterios desaparecen en el caso de la alucinación, y, teniendo entonces la imagen una vivacidad inhabitual el

espíritu fracasa en la discriminación, habiendo *"un ejercicio involuntario de la memoria y la imaginación"* - al decir de Esquirol-, al que han sido atribuidas causas variadas como insuficiencia del control racional, pero siempre y en todo caso de naturaleza psicológica o intelectual.

Si por el contrario, concebimos esta identidad desde el punto de vista materialista, en lugar de despojar a la alucinación de su estesia (de lo que constituye la materialidad de la alucinación, por ejemplo, en el caso de la alucinación auditiva-verbal que tenga sonido), se le confiere esta estesia a la imagen (en nuestro ejemplo, acústica). Dejamos el plan mental por el sensorial y a la interpretación psicológica nuevamente por la mecánica. De los procesos neurológicos pertenecientes a la percepción condicionaremos sensación e imagen. La amplificación de los mismos en ausencia de estimulación externa -el objeto a percibir- implicará pasar de la imagen a la alucinación que tiene todos los atributos de la sensación.

La teoría cartesiana de la imagen avala en este sentido a las dos teorías contrarias que explican la alucinación: como trastorno de las funciones sensoriales o como trastorno del juicio. El materialismo como el idealismo nacen de la meditación cartesiana, por lo que ambos responden a la filosofía idealista en relación a los supuestos en los que se cimientan.

La crítica de J. Paulus al idealismo, es el reduccionismo de la relación del individuo a los objetos, en el yo -cognoscente de los sentidos, aislado de toda relación verdadera al mundo. De este modo entiende que el sujeto cartesiano del conocimiento inaugura el borramiento del objeto, de los hechos del conocimiento, al sustituirlos por representaciones mentales, es decir, bajo el carácter común de *"hechos de conciencia"*, y no ya hechos independientes del sujeto que los concibe. Es por esta razón que la percepción objetiva, en otros términos, la sensación y la imagen ya no se oponen más que por su vivacidad, intensidad y riqueza en detalles, ya que ambas se identifican desde el punto de vista de la conciencia. El cuestionamiento para este autor, de la identidad entre sensación e imagen se funda en que, colmando la distancia que las separa, ya no hay ninguna razón para tener que responder sobre la naturaleza de la alucinación sensorial o mental y aún más puede parecer que la alucinación no plantea ningún problema entendiéndolo que viene a intercalarse entre dos fenómenos normales.

Acordamos con él, que llevada en su lógica al extremo, esta filosofía engendra paradojas insalvables, como lo demuestra el trabajo de Taine *"De L'Intelligence"* en el que concluye proponiendo a la percepción como una *"alucinación verdadera"*, lo que no deja de ser coherente con la filosofía clásica entendiéndolo verdadero como garantizado por la existencia de un Dios que no engaña.

J. Paulus considera tal paradoja ya instalada en las premisas, por lo que su respuesta es diferenciar estas dos realidades confundidas escindiendo lo que constituye *"un concepto bífido yuxtapuesto"*. Propone entonces una dualidad más antigua, la del individuo y el objeto, de corte aristotélico. Realidad no cuestionada en tanto *"objetiva"*, por un lado; y un sujeto *"activo"* por el otro, que con la *"psicología del acto"* y el *"funcionalismo"* pasa a ser objeto de actividades observables y funciones mensurables. Buscando volver por este camino a la tan mentada *"objetividad"* necesaria a la ciencia, para lo que toma su apoyo en Meyerson, Watson y sus seguidores, Paulus nos propone el encuentro de un sujeto con un objeto con *"acciones"* y *"reacciones"* respectivas, encontrándonos con un nuevo problema y es que se trata en la alucinación justamente de la ausencia del objeto. La solución es más que sencilla en este nuevo planteo: no siendo la imagen la reproducción mecánica y debilitada de la sensación que recuerda sino *"el espíritu activo que imagina"*, en el caso de la alucinación se tratará del *"espíritu activo que alucina"*. El planteo de Paulus concluye con el siguiente interrogante: ***"¿Debemos decir que el espíritu está alucinado, preso de falsas sensaciones, o que alucina activamente como cuando imagina?"***.

En esta última oposición hacen serie, nuevamente, de un lado De Clérambault, a la cabeza del organicismo, dando cuenta de la pasividad; y las teorías psicogenéticas de Claude y Janet, con Ballet como antecedente, en la respuesta contraria, quedando la creencia sustituida por la actividad.

El corte epistemológico operado desde el psicoanálisis.

La inversión de la pregunta.

Hasta aquí hemos hecho el recorrido que nos introduce al problema de la alucinación y las razones de los callejones sin salida que la estructura del planteo conlleva. Quisiéramos señalar en qué sentido el planteo

del psicoanálisis invierte las coordenadas de la pregunta formulada reduciendo a uno el salto epistemológico que constituye su error.

Podemos plantear dos respuestas bifurcadas a su vez:

1. Partiendo de Descartes, "*el idealismo*" y la primera bifurcación: a) la corriente "*materialista*" y b) la "*intelectualista*".

En oposición al idealismo:

2. "*el realismo*" que pone toda su pregunta en: a) la "*actividad*" o b) la "*función*" alterada con la alucinación, reproduciendo la dicotomía anterior.

La pregunta respecto de esta "*percepción sin objeto*" siempre cae del lado del sujeto que percibe, eso que nadie percibe o en lo que nadie cree. Más aún con la vuelta final de las llamadas "*teorías psicológicas*" en que el planteo confluye en la actividad alucinatoria.

Sea una lesión neuronal, sea un problema del juicio; o bien que alucina activamente o que está alucinado: todas estas teorías dan cuenta del fenómeno sin interrogar el perceptum en juego, todas las respuestas son buscadas del lado del sujeto.

El punto de partida inédito desde el psicoanálisis, propuesto por Lacan a partir de Freud, es invertir los términos. En lugar de pedir razón al *percipiens* -el sujeto que percibe- de ese *perceptum* -lo percibido- sin objeto, Lacan plantea que se ha saltado un tiempo: el de interrogar la estructura del *perceptum* y como ella afecta al sujeto en juego (7).

Podemos decir que esta es la tesis positiva, en el momento en que Lacan se ocupa de la teoría de la alucinación específicamente. Esta tesis tiene como antecedente una oposición previa que no vamos sino a puntuar:

En 1936 "*Más allá del principio de realidad*", texto en que discute con Taine, unificando empiristas e idealistas; en 1945 "*Acerca de la causalidad psíquica*" y la crítica a la teoría de Henri Ey, donde se inscribe ya contra el mecanicismo situando, más cerca de la fenomenología, a la locura en el registro del sentido. La causalidad psíquica lo opone tanto a H. Ey como K. Jaspers, y aunque compartiendo el terreno de la significación, Lacan ya ubica al fenómeno alucinatorio como fenómeno de lenguaje, criticando a Ey el fisicalismo ligado a la división cartesiana (8).

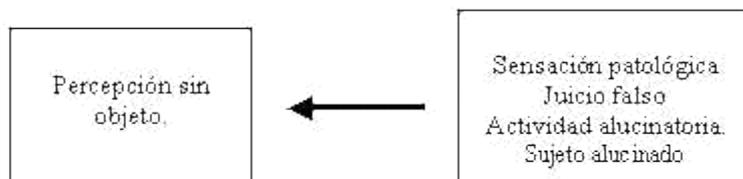
En estos textos Lacan prosigue una polémica con las tesis anteriores referidas al problema de la percepción y la realidad. Pero vamos a detenernos en su tesis ya no crítica, sino positiva respecto de la alucinación en particular, expuesta en el apartado "*Hacia Freud*" de "*De una cuestión preliminar...*" Lacan hace allí un barrido, dice: "*Nos atrevemos a meter en el mismo saco todas las posiciones, sean mecanicistas o dinamistas en la materia, sea en ellas la génesis del organismo o del psiquismo, y la estructura de la desintegración o del conflicto, si todas, por ingeniosas que se muestren, por cuanto en nombre del hecho manifiesto, de que una alucinación es un perceptum sin objeto esas posiciones se atienen a pedir razón al percipiens de ese perceptum, sin que a nadie se le ocurra que en esa pesquisa se salta un tiempo, el de interrogarse sobre si el perceptum mismo deja un sentido unívoco al percipiens aquí conminado a explicarlo*" (9).

¿Qué las homogeiniza?. El que percibe es el agente, y más aún el *perceptum* recibe algo de la realidad, es decir hay un objeto y se supone que lo percibido se engendra a partir de las impresiones que parten del objeto, a condición de que el *percipiens* introduzca la unidad en las impresiones recibidas. Lacan por esto habla de *percipiens* unificador para oponerle el sujeto equívoco y dividido.

Ya se trate de que el enfermo cree ver o escuchar realmente una "*representación mental*", o imagen que la memoria reproduce sin intervención de los sentidos; o que realmente vea o escuche por una excitación de una centro sensorial; como "representación muy viva" o como "sensación patológica"; que activamente alucine o que esté alucinado, todas suponen:



En el caso de la alucinación, faltando el objeto el "registro falso" es un problema del sujeto.



El sujeto es activo, constituyente de la realidad que capta a través de los sentidos, M. Ponty dice: "*pensamos ver las cosas mismas y que el mundo es lo que nosotros vemos*". ("*Lo visible y lo invisible*").

La primera subversión operada es que la percepción se encuentra bajo la dependencia del orden simbólico ya estructurado, y no del sujeto. No es un sujeto constituyente, sino constituido, no es activo sino pasivo. El campo de la percepción es un campo ordenado en función de las relaciones del sujeto con el lenguaje. El lenguaje ya no es instrumento de expresión, sino operador que produce al sujeto mismo. En "*De una cuestión preliminar...*" Lacan va a considerar el campo de la percepción del lenguaje y la palabra, acotando el problema de la alucinación a la alucinación verbal, a la cadena significante en tanto *perceptum* (cierto es que hay una tesis más radical en Lacan, que concierne a todo el campo de la percepción, por la que es posible postular que incluso lo que veo, lo veo en tanto humano, en tanto sujeto del significante). Nos vamos a ocupar de este *perceptum* singular. En oposición a las teorías clásicas donde el *perceptum* es una actividad del *percipiens*, la tesis de Lacan consiste en mostrar que el *perceptum* ya está estructurado (12), que la estructura no viene del *percipiens*, y que es esta estructura la que determina no al *percipiens* sino al sujeto.

El sujeto es afectado por la cadena y Lacan lo demuestra en términos de los efectos que ella tiene sobre él. Puntualiza un número de fenómenos solidarios del hecho de que la palabra y la cadena tengan una organización previa y determinante. Cuando es el otro quien habla, el sujeto es afectado por un efecto de sugestión; cuando es él quien habla, también se escucha, y esto conlleva un efecto de división sobre sí. La alucinación verbal no se reduce, ni a un problema del *sensorium* en tanto es indiferente para producir una cadena significante (además de mostrarlo de modo patente el hecho de que los sordomudos padezcan alucinaciones "auditivas", lo que en sí mismo es una paradoja); ni a un problema de quien percibe, dándole la supuesta unidad; sino a tres condiciones impuestas por la estructura, siendo este el "*punto crucial*" no articulado -según Lacan- cuando los clínicos, Seglás precisamente, descubrieron la alucinación motriz verbal por detección de los movimientos fonatorios esbozados (esto es que los pacientes decían escuchar las palabras que ellos mismos pronunciaban).

Cito aquí las tres condiciones impuestas por la estructura del lenguaje y el circuito de la palabra, a toda cadena significante:

Que se impone por sí misma al sujeto en su dimensión de voz,

Toma como tal una realidad proporcional al tiempo, perfectamente observable en la experiencia, que implica su atribución subjetiva,

Su estructura propia en cuanto significante es determinante en esa atribución que, por regla es distributiva, es decir, a muchas voces, y pone pues, como tal, al *percipiens* pretendidamente unificador, como equívoco. (13).

Del primer punto no podemos más que hacer una corroboración clínica, sólo voy a comentar los otros dos, ya que en ellos se sustenta a mi entender un punto original: *el percipiens como equívoco*.

Problema: El ejemplo de la cita quizás nos sirva para echar la luz a la cuestión. Puedo decir _"Yo vengo del fiambbrero", balbuceaba la paciente de la presentación de Lacan; y aunque hable en la primera persona del singular, puede no ser yo quien dijo "vengo del fiambbrero" (14), la frase queda atribuida al sujeto de ese enunciado, diferenciado del sujeto de la enunciación.

El "acto de oír" como percepción, implica siempre un acto de atribución, incluso si fuera mi voz la que anunciara la frase "Vengo de la fiambbrería". Se trata para "el sujeto de la percepción" de atribuir una frase que es enunciada a la voz que la anuncia, concibiendo la voz aquí como puro punto de enunciación. Basta aún, que la palabra sea percibida, para que la pregunta se le plantee a nivel de la percepción en éstos términos: ¿Es el sujeto o es el otro quien habla?. Que una secuencia se articule no es suficiente para que la respuesta sea inmediatamente aportada; no sólo porque la cadena sea polifónica, sino porque me escucho del mismo modo que escucho a los otros. El enlace entonces entre el sujeto de la enunciación y del enunciado, entre quien profiere la frase y el sujeto de la frase proferida, no está dado por la percepción, ya que el sujeto en este sentido es equívoco y doble. La cadena nada dice de quién es yo, no está en su estructura que sea yo quien hablo, por eso alguien puede decir yo y no saber a quién se refiere, alguien puede decir yo y no ser él el sujeto que habla, incluso ¿cómo saber que soy yo quien hablo si ni siquiera digo lo que quiero?.

Este es todo el problema que nos plantea S. Beckett descarnadamente en la relación del que habla y la voz (15). La pregunta de sus escritos es radical: ¿ es su voz o es una voz?. Él dice: "ella sale de mí, ella me colma, ella clama contra mis muros, ella no es la mía, yo no puedo detenerla, yo no puedo impedirle que me atormente, que me sacuda, que me asedie", y termina diciendo "ella entra en mí". Beckett continúa, "ella no es mía, yo no tengo voz y yo debo hablar, es todo lo que sé, es en torno de esto que debo dar vueltas, es a propósito de ello que es necesario hablar, con esta voz que no es la mía, pero que no puede sino ser la mía porque no hay nadie más que yo". La voz que habla y que dice yo en "El innombrable", quien escribe no la tiene por propia y busca el modo de concluir a quién pertenece. El se pregunta: "¿hay una sola palabra de mí en lo que yo digo?". La única certeza es que él escucha, que está sujetado a su voz en la que es pasivo.

Beckett concluye dando una respuesta: "yo soy ella, yo lo he dicho, ella lo dice...". No deja de ser vacilante, mostrando crudamente que el sujeto de la enunciación es la voz, y que este ser, desde el momento en que dice yo, es innombrable.

Citas bibliográficas

(1) Nos remitimos aquí al trabajo previamente publicado: "La alucinación en el campo de la psiquiatría. Reseña histórica". Andrea D. Perdoni. Cuadernos de extensión. Cátedra de Psicopatología 1. Edit. de la U.N.L.P.

(2) Discusión de 1855-1856. Société-Médico-Psychologique et l'état actuel du problème de l'activité hallucinatoire. Annales Médico-Psychologique 1935 páginas 478-482.

(3) Jean Paulus "le problème de l'hallucination et l'évolution de la Psychologie" páginas 11 y 12.

(4) Ob. Cit 2 página 619.

(5)

(6) Ob. Cit 3 páginas 16 y 17.

(7) Ob. Cit 3 página 22.

(8) J. Lacan "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis". Apartado "hacia Freud".

(9) Nos remitimos con relación al recorrido por los antecedentes a los siguientes trabajos publicados: "El problema de la percepción en el "Más allá del principio de realidad": L. Rizzo y D. Gorostiaga." "De la verwerfung a la forclusión". A. Bertolotto. "La psicosis en los complejos familiares" A. D. Perdoni. Todos publicados en Extensión número seis boletín de la Cátedra de Psicopatología 1 Editorial de La Campana.

(10) Ob. Cit 8 página 514.

(11) Esquirol. "Traité des maladies mentales" 1938.

(12) Tesis que está de acuerdo con Jakobson quien deslinda leyes del lenguaje que determinan sus patologías mas allá de toda lesión cerebral. "Los fundamentos del lenguaje". R. Jakobson.

(13) Ob.cit 8 página 515.

(14) S. Beckett "Compagnie". Editions de minuit. París. 1895. Y "L'innomable". Editions de minuit. París. 1953.

(15) Si esto fuera dicho oralmente sería aún mas claro. La escritura pone de manifiesto el equívoco posible sirviéndose de las comillas como marca que diferencia los dos sujetos en juego.

Una estructura temporal

Javier Frère

OBJETIVOS:

La publicación de este artículo pretende mostrar teóricamente la relación entre la estructura psíquica y el tiempo lógico en la práctica psicoanalítica. Toma como punto de partida un caso de psicosis en el que se produce una operación discursiva que tiene efecto a nivel de la imagen del cuerpo. Esto tiene, además, el interés clínico de proponer algún tipo de operación posible en el tratamiento psicoanalítico de la psicosis. Pero, sobre todo, propone un modelo topológico en movimiento lo cual permite temporalizar la estructura, es decir captar el tiempo que se toma la estructuración de un acto discursivo. El modelo topológico pretende, también, situar en la estructura de un nudo de trébol la operación que se produce en el análisis y la modificación topológica que promueve. Bien es verdad que en este último punto persiste un interrogante respecto de esa modificación. Por último, el modelo también propone un modo de pensar las posibilidades de operar psicoanalíticamente con la psicosis a través de lo que aquí se llama las líneas de suplencia.

PALABRAS CLAVE:

Topología, Clínica Psicoanalítica, Cadena borromea, Nudo de trébol, Estructura y Tiempo, RealSimbólicoImaginario, Trayectorias.

KEY WORDS:

Topology, Psychoanalytic Clinical, Borromean chain, Trefoil knot, Structure and Time, RealSymbolicImaginary, Trajectories.

Resumen

El artículo pretende abordar la compleja cuestión estructurat tiempo. Toma la referencia de un caso de psicosis para plantear su posible tratamiento y las operaciones que se verifican. La posibilidad de que se operen transformaciones estructurales plantea la necesidad de pensar alguna temporalidad para la estructura. Esto se intenta representar con ayuda de modelos Topológicos. Así, se plantea la ficción de un anudamiento de trayectorias (al modo de las órbitas de partículas elementales), donde una articulación de los registros lacanianos (RealSimbólicoImaginario) podrá tener la forma de un Nudo de Trébol, o bien, de una Cadena Borromea. Con las diferentes consecuencias clínicas. Se presenta la *Máquina del Anudamiento de Trayectorias* para poder pensar un único modo de escritura de los nudos (una línea que se escribe triple), es decir de las estructuras. En función del caso, se sitúa una operación del tratamiento y se proponen algunas vías de continuidad.

*¿Qué es, pues el tiempo?
Sé bien lo que es si no se me pregunta.
Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.*

San Agustín. *Confesiones*.

Introducción

La célebre sentencia de San Agustín no pretende esquivar el asunto de forma irresponsable. A mi entender, consigue darle su peso, hacer sentir con el poder de evocación de la palabra la complejidad del concepto. Si evoco ahora a San Agustín es porque ha tomado como referencia, para decir eso que no sabe, al discurso. Y lo hace al proponer el ejemplo del que canta una canción para acercarse al misterio del tiempo. Para el Psicoanálisis el problema no pierde nada de su complejidad. Por una parte, la introducción del discurso en la teoría lo pone en primer plano de nuestra reflexión. Pero, también, hay un problema especial cuando el tiempo ha de encontrarse con la noción de estructura. Problema que tiene su vertiente clínica en todo lo referente al diagnóstico de una estructura psíquica. El recurso de la Topología

nos permite establecer su relación con el discurso y, también, hacer equivaler el tiempo al trazado de las líneas de un nudo.

Propongo para trabajar la cuestión de **Tiempo y estructura** acotarla en **el tiempo de un acto**.

Entendiendo, lógicamente, que ese acto responde de una estructura; el acto lleva el tiempo que se toma la estructura para escribirse. Así, podrá pensarse también un acto analítico.

Siguiendo la propuesta de J. GranonLafont (1992) tomaré la dimensión "una" como propia de la palabra hablada y, por lo tanto, del tiempo. La temporal, es "una" dimensión. Cito textualmente:

La palabra hablada, en efecto, se mueve en un espacio de una dimensión, contrariamente a la escritura, que necesita de su soporte en dimensión dos, es decir, de una superficie de inscripción. La palabra se pronuncia en "una dimensión", en tiempo real. Una vez enunciada, la frase no se puede volver a atrapar, salvo al precio de una nueva frase que venga a modificarla. Esta **tensión sin fin hasta el después implica una dimensión temporal irrebasable**. Sólo la dimensión temporal, de sentido único, constituye el espacio en el que se despliega la palabra hablada, **sin espesor ni superficie**. Ahora bien, a partir de esta sola palabra se instala la estructura. La estructura da cuenta del hecho de que así, con palabra hablada, se construye, vía lo inconsciente, vía el fantasma, vía el sujeto... la realidad, toda la realidad, tanto el pan que se ha comido al mediodía como el libro que leemos. De lo más concreto a lo más abstracto, estas cosas no son sino efectos de discurso. Lo real es otro asunto.

Así pues, el tiempo del discurso que produce un acto analítico se escribe como una línea que traza un nudo, ese nudo representa la estructura. El trazo tiene, como el discurso, **una dimensión temporal irrebasable**; también está "en una tensión sin fin hasta el después"; no podrá decirse cuál es el nudo hasta que se haya escrito, mientras tanto se sostiene en un **habrá sido**. También es interesante comprobar que en buena lógica temporal no sería posible borrar una línea.

Pretendo poder representar un caso clínico con el trazado de un nudo de trébol, siguiendo su uso canónico de mostrar la psicosis. En este caso, el nudo se escribiría con una sola línea que se encuentra consigo misma; el 1º cruce hará al nudo levógiro o dextrógiro y los siguientes darán o no lugar a los posibles errores según la ley de la alternancia arribaabajo.

I

Para empezar, digamos que el nudo de trébol (Fig. 4), tanto como la cadena borromea, conserva el *triskel* que rodea al objeto **a**. Los diferencia la puesta en continuidad de los registros que representa el nudo de trébol en lo que sería, para la borromea, los cruces periféricos.



Una impresión que deja el recorrido por parte de la bibliografía es que no hay unanimidad en la utilización de los nudos. Así por ejemplo, si mayoritariamente se toma el nudo de trébol para la estructura psicótica, Erik Porge (1986) usa distintas reparaciones de los errores de ese nudo para representar el fantasma o el

síntoma de Juanito y del Hombre de las Ratras. Esta libre manipulación me sugiere que la manipulación de los nudos produce un trabajo equivalente al de la asociación libre. Es decir, que no se cometen errores con los nudos, sólo puede que se haga uno distinto del que se esperaba. Conserva, entonces, la misma relación entre saber y verdad que la que es propia de una formación del inconsciente en el acto analítico. Un nudo de trébol con un error no es tal cosa, es un círculo; por transformación continua, acabará alcanzando esa forma. Ocurre que, clínicamente, el círculo es una hecatombe psíquica: por eso hay que pensar que el trazado de un nudo "erróneo" y su reparación son sincrónicos, tal como propone E. Porge (1986).

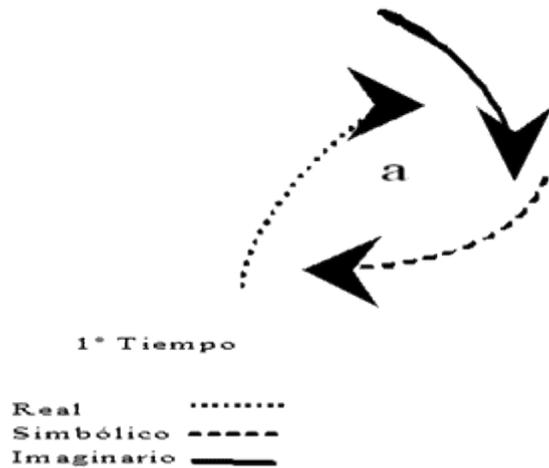
Podríamos plantear la ficción de que un discurso que se despliega en sesión pudiera representarse por el trazado de la línea mientras se escribe el nudo. De esta forma, un decir psicótico se escribiría, como el nudo de trébol, con una sola línea; mientras que la cadena borromea, como un decir neurótico, precisaría de una línea que se escribe triple. Una *línea que se escribe triple* ha de ser concebida como si una mano que fuera triple, o bien tres manos, escribieran una línea simultáneamente. Téngase en cuenta que estas reflexiones me fueron sugeridas, al principio, como necesidades prácticas para poder dibujar correctamente los nudos en el papel. Fue necesario establecer ciertas reglas que, luego, demostraron tener cierta coherencia interna, mostrándolas como algo más que un *truco* para dibujar correctamente los nudos en un papel.

Pero, aquí se presenta un problema. Para la borromea, la primera vez que la línea triple se cruce (que será el cruce central de los tres registros y constituirá el *triskele*) se evidencia por el encuentro simultáneo de los tres puntos de avance o crecimiento de la línea que traza la trayectoria (Fig. 1, tiempo 1º). Una línea que se escribe como tres simultáneas, produce un encuentro de esas tres líneas en algún momento (Por una parte, ¿podrían no ser exactamente simultáneas y sostenerse la construcción del nudo? Por el momento, es una complicación que prefiero no introducir aunque, si fuera posible, podría mostrar algunos avatares de la dialéctica edípica. Por otra, hay que decir que el encuentro de estas tres trayectorias podría no producirse nunca (por ejemplo, si se tratase de tres líneas rectas que se fugan del centro), si lo hace es porque todas se mueven en torno a un *atractor extraño* que indica el lugar que ocupa el objeto *a* dentro del *triskele*). De tal modo que podría, ese cruce, indicar los puntos o momentos en que las trayectorias habrán de cruzar por arriba o por abajo, que como hemos visto hace a la ley que regula el trazado de los nudos. El problema se presenta para el nudo de trébol, pues en su escritura no hay otra línea con la que cruzarse; si bien el cruce puede producirse con la propia trayectoria, en ese caso no puede escribirse nunca un nudo de trébol, resulta imposible cumplir la ley de alternancia arribaabajo de los cruces. Esto se funda en que cuando una trayectoria trazándose, se encuentra con otra ya trazada, habrá de *decidir* si pasa por abajo o por arriba. Hemos establecido la regla de que la *decisión* habrá de ser siempre la misma y por eso lo que siempre se construiría es un falso nudo de trébol, es decir un círculo. Claro que esta regla puede parecer arbitraria, pues bastaría decir que la trayectoria trazándose podría hacer el cruce una vez por arriba y la siguiente por abajo. El problema de esto es justificar en razón de qué la trayectoria *decide* el tipo de cruce en cada encuentro; a no ser, claro, que conjeturáramos un saber sin sujeto en lo real. Nuestra regla se soporta en que *a iguales condiciones, iguales resultados*, lo único arbitrario está en que el cruce sea por abajo, lo que nos fue sugerido por la posibilidad de evitar borrar la línea y porque, de esa forma, el nudo resultante es levógiro.

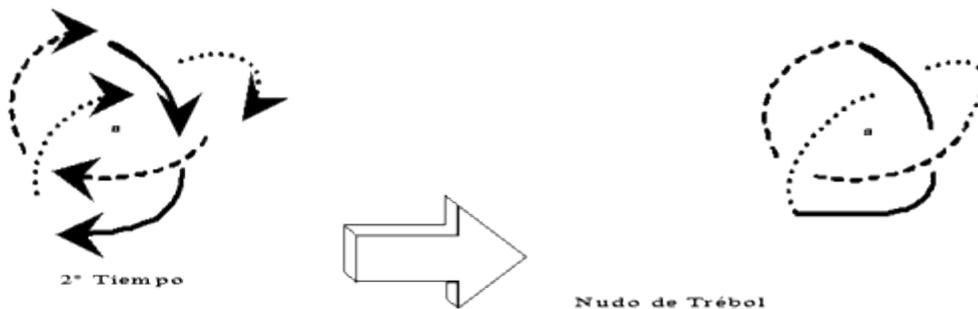
Para la solución de este problema cabe seguir la idea de Erik Porge (1986) de que el nudo de trébol reparado proviene de una puesta en continuidad en la cadena borromea, que por transformación continua deviene el anterior. En este caso, la puesta en continuidad se produce sólo entre dos de los tres registros. Como ya hemos dicho, el autor no usa el nudo de trébol para mostrar la psicosis. De todas formas, tomando en consideración esta propuesta cabe abordar el problema por la vía de lo que llamaré el **tiempo lógico de la escritura de la cadena borromea**. Esta propuesta supone una ficción del origen de su escritura (Fig. 1).

El **primer** tiempo representa el inicio triple de la trayectoria en torno al objeto *a*, necesariamente las tres líneas han de encontrarse y decidir un cruce que, arbitrariamente, vamos a suponer que cada vez que se encuentren será el mismo. Es decir, que si en el primer cruce el punto de avance de la línea que se encuentra con la trayectoria ya trazada, pasa por debajo, en los segundos cruces también pasará por debajo (esta suposición es necesaria para que se dibuje una cadena borromea. Podrían producirse otras variantes, de tal modo que no se anudaran borromeamente y dieran lugar a las vicisitudes clínicas que propone Serge André (1982) en "Clinique et noeud borroméen", en **Actes des Journées Cliniques**). En este caso, la cadena borromea que se dibujará será levógiro, en caso contrario (por arriba) dextrógiro. A todos los efectos vamos a suponer una cadena levógiro (Siguiendo la indicación de J. Lacan (1973) en el

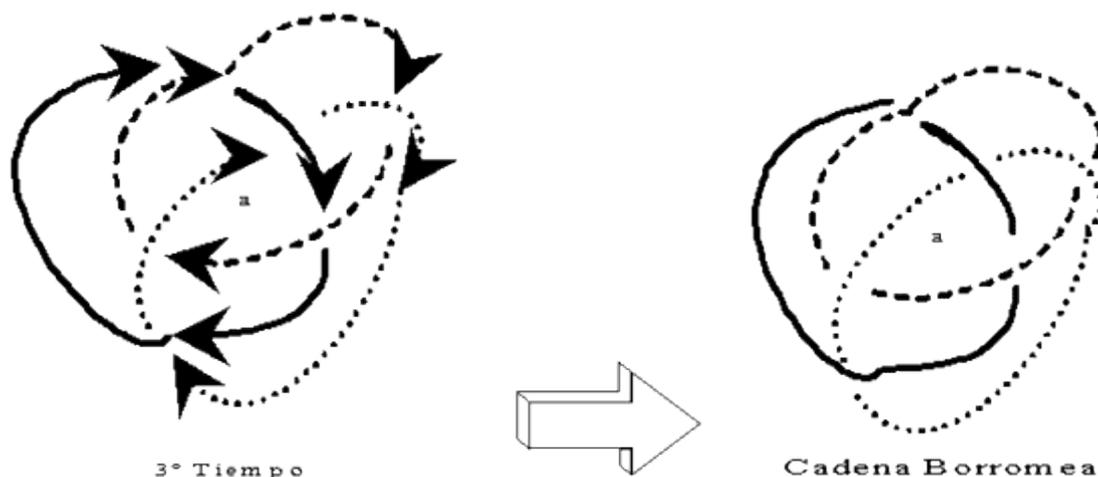
seminario **Los no incautos yerran**); además, el que la línea de uno de los registros pase por arriba indicará que ese prima sobre el que pasa por debajo, como ya es clásico.



En el **segundo tiempo**, la trayectoria pasará por *detrás* del punto de arranque de la tercera línea (con la que aun no se ha encontrado y sobre la cual prima). En el ejercicio de escritura del nudo, el pasar por *detrás* orienta algo que de otro modo no podría saberse: el punto de encuentro que determinará más tarde el tercer tiempo en que el dibujo concluye. En la trayectoria de la línea podemos saber los puntos de cruce que determinarán el que la trayectoria encontrada prime sobre la que se está escribiendo, pero no aquellos sobre los que va a primar. Este segundo tiempo permite conjeturar la posibilidad de que, en lugar de pasar por *detrás*, se produzca un empalme (puesta en continuidad) de las líneas de los registros. De esta forma, ya tendríamos la manera en que se dibuja un nudo de trébol, a partir de la conjetura de una línea que se escribe triple, como en la cadena borromea. Sacaremos algunas consecuencias de esta coincidencia.



Si tal empalme no se produce, la línea avanzará en un **tercer tiempo** hasta su propio punto de arranque; en cuyo lugar se encontrará con el trazado de la misma línea (el mismo registro) con que se encontró por primera vez, lo que indica que esta última prima sobre ella y habrá de pasar por debajo para concluir el nudo. De esta forma, somos llevados a considerar que la forclusión del Nombre del Padre tendrá relación con este empalme, y a que la operación del Nombre del Padre estará relacionada con que se produzca un tercer tiempo para permitir la constitución de la cadena borromea.



II

Recapitulando, concebiremos el tiempo como la secuencia de encuentros contingentes ($\tau\psi\phi\epsilon$) con el objeto **a**, donde cada objeto instaura un tiempo propio. Como agente de la castración, el objeto **a** es un agente doble [Lacan (1992), J.B. Ritvo (1995), Saiegh (1995)] que tanto puede poner en marcha el discurso causado como la inhibición, el síntoma y la angustia, el pasaje al acto o la alucinación. El efecto de la causa habrá sido en el punto en que el trazo se cierra y dibuja un nudo. Así, cada encuentro tiene la potencialidad de engendrar un acto y éste tiene que tomarse un tiempo para ese objeto, ese será el tiempo de escribirse la estructura para cada acto; parece claro que la estructura tiene una estabilidad, en tanto, de no mediar una experiencia, se repetirá. En nuestros términos, esa escritura representa la trayectoria del discurso.

Por otra parte, hemos hipotetizado cómo se escribe un nudo de trébol: no se escribe solo (estamos postulando que la línea que se escribe triple representa la intervención de las tres posiciones edípicas), con lo cual: **por alguna suerte de complejo de Edipo ha pasado el sujeto de esa estructura**. Ésta es la hipótesis clínica que justifica y sostiene toda la especulación topológica del presente trabajo; el cual se anima con la búsqueda de herramientas teóricas que nos orienten en la clínica, no sólo con pacientes psicóticos. Tal vez en razón de aquella hipótesis, también el nudo de trébol posee un *triskel* que rodea la posición de **a**, como en la borromea, lo cual hablaría de alguna estabilidad de esa estructura para el encuentro con él. También (como aparece en la fig. 4), se constituirían las superposiciones "a dos" de los registros donde quedarían ubicadas las lúnulas del *sentido*, el *goce fálico* y el *goce del Otro*; con una particularidad que, ahora sí, diferencia al nudo de trébol de la cadena borromea: en el de trébol hay un empalme de registros donde en la borromea hay un cruce, es decir: un agujero en la lúnula.

De esta diferencia podríamos deducir ciertas importantes manifestaciones clínicas. Así, que no haya agujero en el sentido constituye el delirio (empalme entre lo simbólico y lo imaginario), de la misma manera que es una certeza para el psicótico que el Otro goza sin falta (empalme entre lo imaginario y lo real) y, por fin, en el goce fálico (por empalme entre lo real y lo simbólico) falta la imposibilidad de la relación sexual. He seguido para esta cuestión a J. GranonLafont (1992), págs. 93 y ss, ver para una fundamentación más amplia.

III

Un joven de veintitantos años viene a verme aconsejado por el analista que lo atiende en Salud Mental. Me cuenta que "el origen de todo fue el golpe que me dio la loca". Siendo un niño ("precioso") sale de su portal en pos de una niña que le gusta, ella jugaba con otra. En el camino dice sentir una mezcla de excitación y temor, éste partía de la otra niña, a la que juzgaba "fea". Al acercarse no sabe qué hacer, piensa en ponerse a jugar con ellas pero lo rechaza, vuelve a la incertidumbre y la "fea" lo golpea "con un cubo en el rostro", ("me estrella un cubo contra el rostro y me deja convaleciente e inconsciente"). Olvida el incidente, hasta que 20 años después, al cabo de una operación del tabique nasal lo recuerda todo. Pocos meses más tarde, mientras trabaja en la oficina con su padre, aparecen las voces, primero lo alientan, pero

enseguida se vuelven hostiles, le dicen que está acabado. La crisis dura unas semanas y termina en el hospital psiquiátrico.

Me cuenta esto y, además, que tiene una vena negra en el ojo que cuando se mira al espejo lo pone "de muy mal humor". También que desde la operación siente "el interior de la cabeza, de la nariz, el techo del ojo y el cerebro, del lado derecho", donde lo golpeó "la loca". Que un líquido grasiento le baja del cerebro y se conecta, supone, con los genitales. Desde aquel golpe ha "estado mal", se aparta, y no es igual a sus hermanos. Aquel golpe "me ha dañado la cabeza".

Durante todo el primer tiempo "el golpe de la loca" y sus consecuencias será el tema principal, lo cuenta sin ningún problema y espera del analista una confirmación, que no encontrará tan clara como a él le gustaría. Vagamente irá haciendo alusiones a que duda de que sus genitales "estén bien", pero no suelta prenda ante mis leves insinuaciones. Esto es así hasta que ya cerca de las vacaciones de verano comienza a tener una molestia "en el bajo vientre, cerca de los genitales". Está preocupado porque teme que se le repita un dolor semejante que tuvo no mucho tiempo después del golpe de la loca, que le duró 3 días ininterrumpidos y que nadie supo decirle qué pasó. Asocia ese dolor con su sospecha de que sus genitales "estén bien", pero no cuenta por qué pues teme que lo que diga "sea tratado con torpeza". Por fin, la última sesión antes de las vacaciones lo dirá: no puede masturbarse "manualmente", así lo dice. Tiene que hacerlo "frotando contra una superficie".

A la vuelta de vacaciones el dolor ha remitido. Comienza a hablar profusa y titubeantemente de su problema sexual, lo achaca al golpe de la loca, claro está. Pero al tiempo aparecerá otro elemento, y nuevamente se retrae de contarle, se trata de "una fantasía enferma". La contará tiempo después de debatirse entre las ganas de contarle y el temor de que lo dicho sea tratado con torpeza. Se trata de la fantasía de sodomización de una mujer, "por detrás" dirá; y le parece enferma pues podría tratarse de "una mariconada":

Ah, pero creí que lo imaginaba con una mujer. Le digo.

Sí, es con una mujer.

Entonces, el problema debe ser más la dificultad de imaginar un encuentro cara a cara con una mujer, que esa fantasía preliminar.

A partir de ahí se explayará en contar las fantasías, las que van a ir adquiriendo cierta diversidad, distintas partes de su cuerpo y del cuerpo del otro van a entrar en contactos imaginarios. Un día llega diciendo que se le ha "impuesto en la cabeza no volver a masturbarse frotando contra una superficie". Lo cumplirá, se someterá a esa imposición. Paralelamente al despliegue de las fantasías van apareciendo una especie de recuerdos que, en realidad, son cosas que las voces le han "recortado", pedazos olvidados de su historia. Sobre todo dos: una vez su padre lo limpiaba después de una deposición, él piensa que ya tiene edad como para hacerlo solo, y el padre le introduce los dedos en el ano. Cierta tiempo después reconocerá haber sentido cierto "gustillo" desconcertante. Otra vez, espera a que su madre lo bañe, piensa que ya tiene edad para hacerlo solo, la madre lo baña y esa noche aparece ese extraño dolor "en el bajo vientre cerca de los genitales".

Esto dura varios meses hasta que un día llega diciendo que ha conseguido masturbarse "con la mano". Es verdaderamente sorprendente que justamente el día que consigue hacerlo sea la primera vez que dice "con la mano" donde decía "manualmente". La conjetura de este cambio de discurso en relación con una inscripción en su cuerpo es la de que ese acto reúne dos partes de un cuerpo fragmentado, algo en ese orden se ha constituido. La cosa no se termina ahí, se propone (obsesivamente) lograrlo además con una fantasía en la que penetre a una mujer por delante. Aquí va a proliferar el cambio de discurso en el sentido de que comenzará a utilizar todas las palabras vulgares para referirse a los órganos y a las prácticas sexuales, además las mujeres imaginarias empezarán a tener nombre e historia. Incluso en alguna ocasión aparecerá entre ellas "la loca", en una posición bien diferente, como se darán perfecta cuenta. Por fin, y con eso cierra el tema sexual por el momento, va a decir que se ha masturbado "con una fantasía que **no es** la enferma". Aclarará que fue pensando en que penetraba a una mujer por delante, pero que no estaba totalmente seguro de que fuera "por el coño". Esa duda subsistirá sólo unas semanas hasta que el tema pierde fuerza frente a una nueva cuestión en torno al sentido de las palabras, que lo termina reemplazando. Detengámonos aquí.

IV

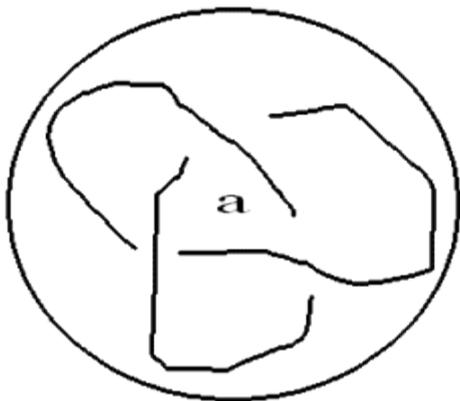


Figura 2

Volvamos ahora a la referencia topológica y consideremos el dispositivo analítico como un círculo que rodea al nudo de trébol (Fig.2): por ejemplo, todo el tiempo que el paciente se toma en contar al analista el golpe de la loca y sus consecuencias, sus certezas delirantes. Las líneas no tienen porqué cruzarse. Pero esta nueva disposición tiene que haber pasado por su tiempo de inscripción, sus trayectorias han de haberse tomado su tiempo para escribirse. Siguiendo nuestra conjetura inicial de una línea que se escribe triple, aquí también el nudo de trébol seguirá las trayectorias explicadas más arriba, con el agregado de que, mientras el paciente cuenta, el analista ha ido presentando su posición, su escucha particular. Esto se representa, también, por una línea triple. Alrededor del triskel inicial tres líneas comienzan a trazarse en el sentido de constituir el círculo alrededor del nudo de trébol. Las llamaremos *líneas de suplencia* (Fig. 3).

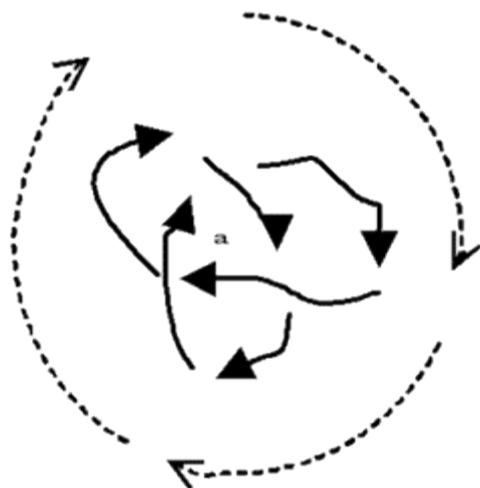


Figura 3

Ahora bien, en el 2º tiempo, cuando se va a producir el empalme de registros, nos encontraremos con lo dibujado en la Fig.3. En lo que apunta a escribirse como nudo de trébol la línea de progreso de la trayectoria, antes de encontrarse con la del otro registro al que se va a empalmar, tendrá al alcance, también, la línea de suplencia. Si la trayectoria se continuara con la línea de suplencia, y esto se produjera en los tres puntos en que tal alternativa se presenta, entonces lo que se dibuja no es un nudo de trébol sino una cadena borromea, suplementada por las líneas de suplencia.

Algo de esto podremos situar, al menos, en el punto de empalme entre lo real y lo imaginario. Allí donde lo imaginario prima sobre lo real en la cadena borromea se presenta un empalme de estos registros en el

nudo de trébol. Intentaremos sostener que en el fragmento clínico presentado la trayectoria imaginaria continúa en la línea de suplencia correspondiente. Pero para eso habrá, antes, que situar algunas operaciones en el nudo.

Siguiendo la propuesta de S. André (1982) de usar la cadena borromea para definir los dos puntos en que cada registro prima sobre uno de los otros dos. Vemos que, en efecto, cada redondel de cuerda cruza con otro en, al menos, dos puntos. Además pasar por arriba será la indicación de que ese registro prima sobre el que pasa por debajo. Textualmente (en traducción no autorizada): "(...) lo imaginario prima sobre lo real, al menos por esas dos formaciones que son $i(a)$, la imagen del cuerpo y m , el yo que se constituye en el semejante. (...) lo simbólico tiene que superponerse a lo imaginario, en el sentido de que la dimensión del sujeto ($\$$ supuesto por el significante) y de $I(A)$, el Ideal del yo en tanto que sostenido a partir del otro, deben resonar más allá del espejo. (...) Y, por fin, que este primado de lo simbólico encuentre dos topes: por una parte, la verdad no se puede decir toda, no todo lo real es simbolizable ni está simbolizado: $S(A)$, y la 'posición' del goce en la función fálica, es decir su determinación por el significante, que actúa solamente a partir de una excepción que Lacan (1973) escribió: $Ex\Phi x$ ". En síntesis:

$I > R \{ i(a)$

$\{ m$

$S > I \{ \$$

$\{ I(A)$

$R > S \{ S(A)$

$\{ Ex\Phi x$

Haré, sin embargo, caso omiso de su advertencia sobre ubicar los matemas lacanianos en el nudo de trébol, al intentar dar cuenta del caso, aún a riesgo de que esto se preste a "malentendidos de la sistematización". La dificultad de ubicarlos en el nudo es la de decidir qué matema corresponde a cada cruce de registros (el que pertenece al *trískel* y el "exterior"). Se trata de una dificultad estructural justificada por la necesidad de que cada par funcione vinculado el uno al otro. Así, por ejemplo, la imagen del cuerpo ($i[a]$) resulta impensable separada del Yo en tanto constituido en el semejante, los dos puntos en que lo imaginario prima sobre lo real. No otra cosa se verifica en el estadio del espejo. Como señala Freud (1923) en *El Yo y el Ello*: "el Yo es un ser corpóreo", lo define como una proyección de la superficie del cuerpo. De este modo queda por decidir que si uno de los matemas está en uno de los cruces, el otro está en el otro cruce, sin que pueda decirse de un modo universal qué matema en qué cruce. Aunque, también podría pensarse que de alguna manera ambos deberían colocarse en los dos cruces. Evidentemente hay aquí una dificultad, pero en este caso me voy a guiar por lo que el caso requiera; lo cual es una propuesta para esta dificultad.

Más candente se hace este problema para el nudo de trébol, ¿cómo ubicarlos, entonces, allí donde hay un cruce y un empalme? En principio, con la misma premisa: que si uno se sostiene abierto (en el cruce), el otro fracasa en la detención de lo real por lo imaginario en el empalme de los dos registros. Podríamos decir que para nuestro caso el yo se sostiene a costa de los fenómenos que produce en este paciente la imagen del cuerpo, esa dificultad radical que tiene para registrar lo no especularizable de su propia imagen (la vena negra que dice tener en un ojo y que lo "molesta" no es la *cagadita de mosca* en el espejo, está en la imagen que ve, dando cuenta así del empalme de la imagen virtual con la real. Al *desaparecer* el espejo, amenaza la disolución imaginaria.). Claro que también podría pensarse que el Yo, producto de esa imagen corporal, se ve afectado de la misma precariedad. El problema subsiste, aunque por requerimiento de la exposición del caso seguiremos manteniendo la imagen del cuerpo en el empalme.

V

Intentaré, ahora, dar cuenta de lo operado en el tratamiento. En ese sentido sería necesario que la operación fuera situada en los tres cruces de registros. Pero el trabajo que despliega J.L. en el análisis consiste en una reconstrucción histórica de su sexualidad, por un lado, y en la formulación de los hitos

históricos que señalan ciertas inscripciones pulsionales encarnadas en el mito edípico que va haciendo en análisis. Por otra parte, el despliegue de las diversas fantasías que le sostienen el deseo, tienen el valor de producciones imaginarias que recubren su cuerpo. En eso consiste la restitución de la imagen del cuerpo, en tanto un mito recubre el organismo y lo convierte en un cuerpo. Todo esto opera en el cruce de lo imaginario con lo real, es el tope que lo imaginario pone a lo real y que tendrá un efecto: el momento en que el paciente cuenta que ha logrado masturbarse "con la mano". En donde lo imaginario prima sobre lo real, allí definimos como empalme de registros los fenómenos referidos a la imagen del cuerpo. Precisamente allí situamos una cierta unión de dos partes del cuerpo fragmentado: el pene "con la mano". Se soporta allí una imagen de su cuerpo. Pero, aún una aclaración más: hemos hablado de mito y eso supone al registro simbólico; es evidente que los tres registros han de estar en juego, pero esta operación puede situarse conflictivamente en el punto donde se decide el empalme o el cruce entre lo imaginario y lo real, pues la operación de que se trata es la de cierta juntura de dos partes de un cuerpo fragmentado.

La conjetura clínica es la de que en el tratamiento se produce, en lugar del empalme realimaginario, la continuación de la trayectoria de la línea imaginaria con la línea de suplencia correspondiente. Lo que obliga a la otra línea de suplencia que llegará a ese punto a pasar por debajo, continuándose con la trayectoria real. Esta operación topológica de las trayectorias muestra el fragmento clínico expuesto. Conjeturamos un acto analítico que supone una triple operación, el cambio de discurso que supone el paso de *manualmente* a *con la mano*, por una parte; el padecimiento del límite que supone la castración en la prohibición que se opera sobre "frotando contra una superficie" (se pasa algunos meses sin conseguir una descarga), por otra; y, finalmente, la descarga lograda "con la mano" que junta dos partes de un cuerpo fragmentado. Son las tres operaciones sincrónicas que representan que la trayectoria de un registro, en lugar de producir el **empalme de registros** propio del nudo de trébol, produzca **un cruce de registros** apoyándose en las líneas de suplencia del dispositivo analítico: un dispositivo imaginariosimbólico predispuesto, en el mejor de los casos, para producir un acto ante la emergencia de lo real, que no consiste más que en el que mantiene abierta la trayectoria del discurso. En todo caso, interpreta las operaciones que allí se producen.

No es intención aquí discutir si esto supone o no un cambio de estructura, todo el modelo topológico está pensado para evitar que una pregunta así se haga necesaria. Diré que, al menos, una experiencia de cadena borromea se ha producido. La pregunta que sí nos interesa, en cambio, es considerar si la operación reseñada ha de plantearse como un *desempalme* del nudo de trébol separando real de imaginario o si la operación se ha producido para los tres cruces de registros. Las consecuencias clínicas deberían ser diferentes, tanto como son diferentes las consecuencias topológicas en los casos en que los *desempalmes* de los registros fueran 1, 2 ó 3 (en el primer caso se mantiene un nudo de trébol con alguna torción, en el segundo se logra un pseudo nudo de trébol reparado que diferencia un registro y mantiene empalmados a los otros dos y el tercero da lugar a una cadena borromea). Probablemente haya que pensar que aun en el caso de que el cruce reemplazara al empalme en uno sólo de los tres lugares posibles, algún efecto habría de producirse a nivel de toda la cadena, los tres registros han de estar concernidos de alguna manera. Pero la respuesta a la pregunta sólo ha de esperarse de la investigación clínica, no será más que una dirección de la trayectoria de la cura.

BIBLIOGRAFÍA

André, S. (1982). "Clinique et noeud borroméen". En **Actes de Journées Cliniques**. Bruxelles.

Frère, J. (1996). "Un deseo de al fin morir: el tiempo". En **El duelo y sus destinos**. Edición de las Vª JJ de Clínica Psicoanalítica, Madrid.

Frère, J. (1995). **La posición del analista**. Documento de circulación interna de la Fundación Psicoanalítica/Madrid 1987, Madrid.

Freud, S. (1896). "Nuevas observaciones sobre neuropsicosis de defensa". En **Obras Completas**. Biblioteca Nueva: Madrid, 1973.

Freud, S. (1912). "Tótem y Tabú". En **Obras Completas**. Biblioteca Nueva: Madrid, 1973.

- Freud, S. (1917). "Duelo y Melancolía". En **Obras Completas**. Biblioteca Nueva: Madrid, 1973.
- Freud, S. (1918). "Historia de una neurosis infantil (El hombre de los Lobos)". En **Obras Completas**. Biblioteca Nueva: Madrid, 1973.
- Freud, S. (1921). "Psicología de las masas y análisis del Yo". En **Obras Completas**. Biblioteca Nueva: Madrid, 1973.
- Freud, S. (1923). "El Yo y el Ello". En **Obras Completas**. Biblioteca Nueva: Madrid, 1973.
- GranonLafont, J (1992). **Topología lacaniana y clínica Psicoanalítica**. Nueva Visión: Buenos Aires.
- Lacan, J. (1973/74). Seminario 21 **Los no incautos yerran** (inédito).
- Lacan, J. (1975/76). Seminario **La topología y el tiempo** (inédito).
- Lacan, J. (1992). Seminario 17 **El reverso del psicoanálisis**. Paidós: Madrid.
- Lacan, J. (1980). "Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis". En **Escritos II**. Siglo XXI: México.
- Lacan, J. (1980). "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada". En **Escritos I**, Siglo XXI: México.
- Porge, E. (1986). "El *imbroglio* de la falta". En **Litoral, 4**. La Torre Abolida: Córdoba.
- Ritvo, J.B. (1995). "La apariencia del padre real". En **Conjetural, 29**. Ed. Sitio: Buenos Aires.
- Saiegh, R.(1995). **Enigmas del inconsciente**. Quantor ensayos: Madrid.
- San Agustín (*circa* 400 d.C.). **Confesiones**. Alianza Editorial: Madrid, 1990.
- Vappereau, J.M. (1996). **Noeud (La théorie du noeud esquissée par J. Lacan)**. Topologie En Extension: París.

Las desaventuras de lo Real

Oscar Zentner

With warts and all

Oliver Cromwell

Me despertó no una pesadilla ni lo que a veces se llama un mal sueño, tampoco lo que Freud llamo estímulos externos no integrables como la mosca que rozaba demasiado la oreja o necesidades corporales. No. Lo que me despertó en cambio fueron unas palabras que se me impusieron hasta golpearme en mi dormir. No hicieron sueño lo cual es interesante pero no excepcional. Simplemente me despertaron para empezar este escrito.

Responder era la cuestión y responder a algo que había interrumpido intermitentemente durante dos años ese sueño diurno cuya fijación llamamos realidad. Interrupción que muchas veces había suscitado una pregunta, un enigma que se me escapaba y cuyas respuestas - las que yo le daba - no eran desde ninguna perspectiva satisfactorias.

Hacia ya dos años que la pregunta que insistía se me escapaba. La pregunta no era : Por que? Sino: Que era?

No se trataba del *Che vuoi?* - de lo que se trataba era de un: Que era? Este: Que era? efectivamente irrumpió de cuando en cuando en estos dos años y como les decía recién, las respuestas que había encontrado no me convencían, no por razones académicas sino porque había algo que faltaba, paradójicamente, no al final sino como se dice justo antes.

En verdad el final lo había pensado muchas veces, pero porque me seguían faltando los pasos intermedios, aun cuando lo sospechaba no me decidía a concluir dado que simplemente su articulación era insuficiente. Como resultado, frente a la pregunta me ubicaba en una especie de abstención flotante respecto a pronunciar un juicio que hubiera dado definitivamente por cerrada la cuestión. La respuesta adecuada estaba así en suspenso. Ni siquiera podía ampararme en el aforismo de Freud sobre la duda y la abstención. La cuestión era efectivamente otra.

Y hoy llevado al escrito, letra, sangre y papel, sé que lo que me despertó no fue la respuesta llamada final, ya que ella estuvo siempre sabida. No. Lo que me llamo al umbral de mi dormir y me despertó fue el puente ausente que faltó a esa respuesta final durante dos años.

Las palabras que se me impusieron hasta golpearme en mi dormir en lugar de haber hecho sueño, resonaron así: "Quería guardar todo lo que ocurría en el mundo y archivarlo a medida que acontecía". Me desperté suplementando la frase así: "O sea que llego un momento en el cual en vez de leer, seleccionar, recortar y guardar tal noticia, pronto comprendí la inmensidad de su tarea, cosa que el resto no podía entender y por eso que yo sepa nunca lo comunico. Se sintió obligado a leer y guardar los diarios, pero el sistema para archivarlos debía, si se quería evitar errores y ser exacto, necesariamente ser una duplicación del diario mismo. A la manera de los cartografos de Borges que hicieron un mapa que reproducía en sus dimensiones el país en cuestión al tomar a la exactitud con los instrumentos del rigor.

Quizás no sea necesario decirles que sino pronto al menos después de corto tiempo le fue imposible siquiera terminar de leer los diarios debido al tiempo que le llevaba recortarlos, reorganizarlos, pensar y encontrar un sistema adecuado que permitiera archivarlos. Pronto, ustedes ya lo imaginaron, a los diarios de la mañana se le sumaron los de la tarde, los libros, las revistas, los folletos, la radio y la televisión. Pero como había muchos programas a la vez, aun cuando había un ligero y quizás obvio interés por unos más que por otros, esta situación solo podía ser determinada a posteriori. Por lo tanto nada podía ser desdenado o ignorado. Existían ya los video cassettes que permitían grabar programas simultáneos y aun cuando fue materialmente imposible mirar los otros programas grabados, esto, lejos de impedir o hacerle cuestionar la validez de su intento, se tradujo en cambio en una insistencia aun más acerbadamente.

Llegaron también los contestadores telefónicos automáticos cuya capacidad de recibir mensajes se colmaba lo cual implicaba que había que borrarlos para que pudieran seguir funcionando. Gran alivio fue cuando aparecieron nuevas máquinas que permitían, si se quería, guardar los pequeños cassettes con día, fecha y mensajes tanto equivocados como correctos, que daban cuenta del acontecer telefónico de cada día. También esto trajo problemas, cada vez había menos tiempo para responder a llamados actuales porque había que volver a escuchar las colecciones de cassettes en caso de que algo se le hubiera pasado por alto.

Lo admirable de todo esto es que mientras tanto, como podía, trabajaba, amaba y hacía otras cosas. Dije admirable porque era obvio que la tarea que tenía por delante era descomunal - tarea que no era ni necesidad de su trabajo ni de naturaleza alguna otra que simplemente de lo que podemos llamar una tarea impuesta. Siempre pensamos que de no haberse cumplido este ejercicio de exactitud algo muy terrible que ignoramos se hubiera desatado, tal vez de naturaleza tal que de desencadenarse habría dado lugar a una angustia imposible de soportar.

Cuando finalmente termine de despertarme me dije: "Esto es cuando lo real se vuelve realidad o cuando la realidad se vuelve real". Me incline a conceptualizar lo primero como a esa envoltura fantasmática que cubre lo real y lo segundo como ese momento crucial en que la envoltura fantasmal se disuelve y la realidad se vuelve real.

Me puse a un lado como se dice y ate cabos. Pero era efectivamente una esquizofrenia? Ustedes podrán decir que eso era evidente desde el comienzo y yo ciertamente estaría de acuerdo. Pero por lo que en la física se conoce como la ecuación personal, en la estética como el gusto y en el acto psicoanalítico como el estilo, entonces digo por las razones de la singularidad en cuestión, a mí la respuesta solo puede serme útil en el campo de nuestro hacer si logro encontrar entre lo que se plantea y lo aparentemente obvio de su respuesta su puente singular. Los motivos que nunca son escasos para calmar la ansiedad con el sentido podrán tener razones, podrán identificarse al inconsciente, pero la causa que se sabe vacía se distingue claramente de él. Por todo lo anterior es que justamente esto no es la esquizofrenia, sino una esquizofrenia singular.

No solo no había podido resolver el problema durante dos años. A pesar de que como ustedes ya adivinaron tenía por así decirlo los dos extremos de la respuesta. El puente que me faltaba era parecido al que ustedes conocen en la araña que a medida que hila su hilo arma su estructura que la sostiene mientras avanza. El puente que me faltaba era el de mi paso como quien dice carente de borde, de una superficie a la otra.

Para que ese paso que describí fuera posible faltó algo más en el cual el *tyche* y el momento de concluir no estuvieron ausentes. Esto me fue dado por la lectura de dos cuentos.

El primero, una historia que me conmovió demasiado como para que se me pudiera escapar cuanta verdad allí habitaba. Me refiero a esa bella historia: *Acerca de Roderer* de Guillermo Martínez, donde el personaje dice: "La verdadera ofensa a Dios consiste en el conocimiento" - o sea en la locura de ocupar su lugar. Pero más importante aun el llamado conocimiento es la anulación del saber como lo que mantiene la distancia entre el sujeto (S) y la verdad. El conocimiento es exactamente aquello de lo que nosotros estamos prevenidos desde el psicoanálisis solo por la distancia que el saber(S₂) nos interpone.

El segundo cuento, *Quien puede saber?* esa historia alucinante de Guy de Maupassant que en *Mademoiselle Fifi y otras historias* cierra el libro.

En ella Maupassant nos cuenta como un sujeto, solitario y misántropo, vuelve un día luego de una función de teatro a su casa y de pronto se siente incomodo, como con miedo. Al acercarse a la casa escucha ruidos de trenes zumbándole de cerca. Cuando logra vencer la aprehensión abre la puerta y aterrorizado ve salir de su casa todos sus muebles y objetos más pequeños. Escucha entonces el ruido de las puertas que se cierran a la vez que la casa queda completamente vacía. Huye y se va a dormir a un hotel. Luego de hacerse revisar por varios doctores, le prescriben que viaje para olvidar.

Pasa un tiempo, vuelve a París y encuentra parte de sus muebles en un anticuario. Decide comprarlos y al día siguiente vuelve al negocio con la policía. Como es de esperar, al día siguiente ni el anticuario ni los

muebles estan y la policia deviene al final incredula. Lo siniestro es que una semana mas tarde recibe una carta de su criado informandole que todas sus pertenencias habian vuelto a la casa tan misteriosamente como habian desaparecido, que todo esta igual que antes esperandolo, que todo esta como era entonces. Es en este momento que decide no regresar nunca mas y va a internarse en un asilo. Una vez alli se alarma por su seguridad dado que quien puede garantizar que el ladron que robo su casa no pueda, eventualmente, volverse loco, terminar en el mismo asilo y encontrarlo. Con este final convoca a su doble, ese heraldo que nada bueno presagia.

Maupassant mismo termina internado los ultimos 18 meses de su vida en la clinica del Dr Blanche en Paris. Tenemos el relato de Sherard contandonos de las alucinaciones verbales y visuales, la presencia de su doble y toda la gama de delirios tipicos asociados con los momentos terminales de la paresis o paralisis general progresiva de origen sifilitico que fue incrementando hasta su muerte el 6 de julio de 1893, un mes antes de cumplir 43 anos.

Una de *las desaventuras de lo real* es para nosotros esa historia escrita por Maupassant en 1882, 11 anos antes de su muerte, historia que a la manera de premonicion concluye de la misma forma que termina su vida.

A partir del momento en que tome la decision de asistir a esta reunion, no tuve la menor duda en llamar a mi ponencia *Las desaventuras de lo real*, aun cuando no estaba ni escrita ni sospechada. Lo unico que de este titulo despertó en mi cierto malestar fue la palabra *desventura* que si bien no es incorrecta, no es la más corriente en el castellano que hablo.

Luego de desdenar respuestas convencionales a esta interrogacion respondi algo más preciso.

Desventura: es asi como casi foneticamente se dice en ingles una palabra parecida: *disadventure*. Y aun mas, esta muy cerca de la palabra *misfortune*, usada por un autor que leo: Joyce, quien en el *Ulises* le hace decir a Stephen que ha dejado su casa paterna para buscar *misfortune*. Digamos algo asi como mal *tyche*, *dustuchia*. Por lo tanto intrinsecamente, *desventura* en este escrito es una palabra casi extranjera y asi debe ser porque la historia que yo les conte es puro exilio, es australiana.

Es la historia de otra de las posibles *desaventuras de lo real*. Asi es como leo ese aforismo de Lacan que dice que para el esquizofrenico todo lo simbolico es real. Asi tambien leo el aforismo que Freud dejo mucho antes en su descripcion del psicotico como aquel que trata a las palabras como cosas. Estos aforismos, que nos dicen? Que cuando lo imaginario se des-anuda, el fantasma que en su apresamiento conforma la realidad en su relajacion des-nuda el horror del encuentro sin la mediacion del saber (S₂) de lo que es el nucleo de lo real - la verdad. Es decir, el conocimiento corporal o carnal viene a la manera de cuarto nudo como restitution a suplir pseudo-borromeicamente el lugar vacante del saber (S₂).

Por eso es que seguramente la verdad debe ser muy bella, pero alli el sujeto vacila, ya no sabe si quiere lo bello, se detiene y se detiene justamente para seguir sonando, es decir alli donde la *desventura* se previene, donde el sueno mismo titubearia en despertarnos de verdad o sea en el propio umbral de la belleza.

Dedico este trabajo a quien la muerte lo sorprendio una manana quizas sabiendo que se moria, que la tarea que se le imponia simplemente lo sobrepasaba, a quien en tierra y sol extrano, en mi exilio, me hizo pensar muchas veces en las palabras de Shakespeare en *Troilus y Cressida*:

*The will is infinite and the execution confined,
The desire is boundless and the act a slave to limit.*

(La voluntad es infinita, su ejecucion confinada,
el deso es ilimitado y el acto es esclavo al limite).

Se lo dedico a quien me enseno que el proverbio ingles: *With warts and all* (Con verrugas y todo) fueron las supuestas palabras pronunciadas por Olivier Cromwell cuando le preguntaron como le gustaria ser retratado.

Se lo dedico a quien una tarde en su jardin respondiendome a mi comentario con respecto a su casa que por estar tan llena parecia expulsarlo, enigmaticamente me dijo: "It is funny you should say so" (Es curioso que lo digas).

Quizas acumular era la forma de querer contrarrestar lo que al no reconocer como propio le devolvía con fuerza esa casa que literalmente termine por expulsarlo. Quizas la angustia que su sintoma apresaba no era otra que la angustia indescriptible de haber sido testigo en su cuerpo de la fuga de sus palabras, recuerdos y pensamientos. En suma, su vida escapandosele como el agua se escapa por las alcantarillas.

El que se escuche que pude narrarlo (simbolico) no puede ocultar lo que se escapa (imaginario) en lo que se muestra (real).

Jean-Jacques Rousseau, perseguido por sus escritos, perseguido por su fama

Françoise Gootjes

Nacido en 1712, Rousseau tiene 290 años. Utilizo el presente porque seguimos hablando de él, que sea en el mundo de la pedagogía con su "Emilio", en el de la sociología con el "Contrato Social", en el de la filosofía o aquí, hoy, para comentar algo de su vida y de su enfermedad. De hecho me siento intimidada por hablar de este gran hombre, precursor de la revolución francesa, que escogió Francia para vivir y de dónde tuvo que huir de un día para otro. Perseguido por sus contemporáneos, Jean-Jacques Rousseau escribió para la posteridad sus "Confesiones", "Ensoñaciones de un paseante solitario" y "Rousseau, juez de Jean-Jacques" para que se determine que tipo de hombre fue. Así, nos dejó testimonios muy valiosos de cómo la enfermedad lo fue invadiendo y cómo la escritura le ayudó a sobrevivir en la "adversidad" tanto real como imaginaria.

En su libro, "Las locuras razonantes", Paul Serieux y Joseph Capgras clasifican la enfermedad de Rousseau como paranoia resignada. Es el caso más largo del libro, a pesar de eso cuando lo leí, sentí la falta de datos de la vida de Rousseau para entender mejor su enfermedad. Por eso vamos a empezar con un resumen de esa vida.

Rousseau nació en Ginebra, su madre murió al darle a luz. Tuvo una relación cercana con su padre que le dio el gusto por los libros pero tuvo que exiliarse a Francia y Jean-Jacques se quedó al cuidado de un tío. Tuvo una educación muy ecléctica, durante un año trabajó para un artesano. Un día, de regreso de un paseo en la campiña, encontró las puertas de la ciudad cerradas, decidió irse. Tenía 16 años. El azar lo llevó a conocer en Francia a una mujer, la Sra. de Warens, quien lo manda a Italia dónde va a cambiar de religión por unas monedas. Allí trabaja de perceptor de niños ricos o de secretario. Vive momentos de miseria, incluso duerme noches en las calles.

De regreso a Francia, vive varios años con la Sra. de Warens que lo mantiene y con quien completa su educación por interesarse en todo: la química, la física, la botánica y más que todo en la música. La primera parte de sus confesiones se termina cuando de regreso de un viaje, encuentra "su lugar" en el corazón de la dama y en su casa ocupado por otro. Es cuando decide en ir a Paris para vender su música.

En Paris, su comedia musical "Narciso" no encuentra comprador. Se da a conocer en el medio de los intelectuales y de la aristocracia que los sostiene. Empieza su amistad con Diderot, el principal autor de la Enciclopedia. Conoce a una mujer pobre, Therese, con quien tendrá 5 hijos que abandonaran al nacer. Trabaja de secretario o copia música, actividad que seguirá haciendo toda su vida para ganar dinero. Tiene un primer éxito literario con su "Discurso sobre las ciencias y las artes".

Una opera, "El Adivino del pueblo" lo hace famoso, tiene éxito en la corte. El rey le propone una pensión que Rousseau rechaza. Corre el rumor de que él no es el autor sino un tal Holbach, que será su primer perseguidor. El Adivino tiene un gran éxito en la Opera de Paris pero no lo pagan. Además, según él, sus amigos no le perdonan este éxito. Grimm y Diderot se ponen celosos y cambian sus conversaciones cuando se acerca.

En 1755, publica el "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres" que tuvo una gran influencia en la política de su época. Rousseau vive ahora según su "reforma", tratando de seguir sus principios expuestos en sus discursos, dando el ejemplo con su propia vida. Se va a vivir al campo, regresa a la religión protestante.

En 1762, cuando se tarda la publicación de su libro "Emilio" se imagina que es por un complot de los jesuitas. El "Contrato Social" se publica en Ámsterdam y esta de inmediato prohibido en Paris. Unos meses después, el parlamento condena el "Emilio" y manda a arrestar a Rousseau que logra escapar. Huye a Suiza. Vive en una pequeña ciudad, Motiers, 3 años. Voltaire publica en Ginebra el panfleto anónimo "El sentimiento de los ciudadanos" dónde hace publico el abandono de los 5 hijos. Meses después, habitantes de dónde vive, lanzan piedras contra su casa y lo obligan a huir una vez más. Hubo testigos. Se instala en una isla todavía en Suiza dónde vive muy feliz, pero 2 meses después, las autoridades le dan un ultimátum de 24 horas para irse.

Sigue su exilio a Inglaterra, dónde el delirio se desata. Esta bajo la dependencia de una sola persona, el filósofo Hume que se va volver uno de los principales perseguidores y en un país cuyo idioma no entiende. Empieza a escribir sus confesiones. Se regresa a Francia un año después con un falso nombre, va cambiar de domicilio muchas veces durante 10 años. Se casa con Therese y sigue escribiendo, "Rousseau juez de Jean-Jacques", "Las ensoñaciones de un paseante solitario" que como las Confesiones serán publicados después de su muerte en 1778.

Serieux y Capgras describen muy bien lo que Lacan llamó en su tesis los momentos fecundos del delirio. Nos dan para leer largos extractos de la correspondencia de Rousseau dónde aparece el delirio mejor que en los escritos. Al final de su artículo describen 3 periodos en el historial del delirio de interpretación:

. En el primer periodo de los 40 a los 54 años, Rousseau no teme hacer frente a sus adversarios. Si en los hechos nunca es agresivo, sí lo es de palabra. Al menor pretexto, trata a los individuos de bandidos, truhanes, bestias feroces.

. En el segundo periodo de los 54 a los 58 años, de cuando se exilia a Inglaterra hasta terminar de escribir las confesiones, es el de la sistematización delirante. Su defensa no es tan valerosa como antes, se torna en perseguido migratorio. Rousseau teme a sus enemigos; se hicieron más fuertes y más numerosos. El complot esta muy bien urdido y termina por aceptar su suerte.

. En el tercer periodo, los últimos 8 años de su vida, Rousseau sólo busca proteger su memoria e incluso renuncia al final. No huye más, se queda en Paris, a merced de sus enemigos. Es la resignación que según los autores caracteriza su paranoia.

Me interesaron más que nada las dos primeras partes y pensé estudiar más de cerca las situaciones de la realidad de J.J. Rousseau que agravaron su enfermedad.

Antes que todo está la persecución política. Me llamo mucho la atención que en el libro de Serieux y Capgras no mencionan el orden de arresto del parlamento de Paris que lo obligó a huir de un día para otro; como si la persecución de Rousseau hubiera sido solamente en su imaginación. La persecución real de Rousseau fue densa; huyó de Paris a Berna, en Suiza fue expulsado de inmediato. Estuvo en Motiers dónde lo lapidan, huye al día siguiente, después se tiene que ir de la isla etc. Fue criticado por los periódicos y rechazado por el pueblo. Me parece importante hacer resaltar que en su caso su imaginación no tuvo que inventar mucho. La interpretación estuvo durante mucho tiempo cercana a la realidad.

Otro hecho que seguramente quitó estabilidad a Rousseau fue la publicación del panfleto de Voltaire en que se hace público el abandono de sus 5 hijos. Lo más importante en esto es que se hace público algo del orden de la intimidad. Para un paranoico, es algo grave, es dar a los enemigos elementos para atacarlo, es echar leña a la paranoia. No me parece que podamos juzgar ni justificar a Rousseau por el abandono de sus hijos, dice que fue lo mejor que les pudiera pasar. Me voy a detener sobre este tema que fue el primero de nuestras reuniones de "Intersecciones Clínicas" Cuando leemos al caso de Wagner podemos creer lo que decía Rousseau. Wagner mató a sus 4 hijos para protegerlos del sufrimiento de la locura y porque sus hijos tenían en ellos algo muy malo que no debía pasar de una generación a otra. Rousseau, en sus Confesiones, habla poco de este tema. Al relatar el primer abandono, se justifica diciendo que era una costumbre del país dónde vivía y que lo hizo sin escrúpulo. El tercer abandono ocurre justo después del anuncio del premio que su "Discurso sobre las Ciencias y las Artes" ganó, reconocimiento que lo decide a vivir según las ideas expuestas de virtud, de libertad, de heroísmo y austeridad, lo que llama más adelante su Reforma. De hecho unos años después regresa a la religión protestante y a la ciudadanía suiza. La contradicción entre estas ideas y el abandono de los niños no le escapa, dice: "Mientras filosofaba sobre los deberes del hombre, un evento vino hacerme reflexionar mejor sobre los míos" al hablar del embarazo de Therese. Pero no logra dar razones y por primera vez habla de él mismo en tercera persona, dice: "Jamás un solo momento de su vida Jean-Jacques pudo ser un hombre sin sentimientos, sin entrañas, un padre desnaturalizado". Esta contradicción y esta imagen de padre desnaturalizado serán presentes hasta el final de su vida. La penúltima ensoñación fue escrita para comprobar que no odiaba a los niños. Pero si tomamos al pie de la letra la hipótesis clave de sus escritos, el hombre es fundamentalmente bueno, es la sociedad que lo corrompe, podría ser que la sociedad de la cual quiso proteger a sus hijos fue su persona y de la locura que sentía en él. De hecho, en su justificación dice que no quería que los niños vayan a crecer cerca de la familia de Therese, la persona la más cercana.

Ahora, parece que la fama fue para Rousseau como una intrusión, por lo menos rompió las fronteras que separan el exterior del interior y aumentó su confusión: Muchas veces se quejó de la celebridad que alcanzó.

"Cuando tuve renombre, ya no tuve amigos"

"Soy mío únicamente cuando estoy solo, fuera de allí, soy el juguete de todos los que me rodean"

"Siento todavía placer en vivir en medio de los hombres, siempre y cuando desconocen mi cara."

"Consentiría gustosamente ser borrado por completo de la memoria de los hombres, pero no puedo consentir permanecer en ella deshonorado para siempre por la calumnia."

Si la fama pudo satisfacer su orgullo, a un momento dado, esta claro que rápidamente se volvió un sufrimiento más. En su libro, *Sérieux y Capgras* nos dan muchos ejemplos de pacientes que interpretan lo que esta escrito en los periódicos como mensajes dirigidos a ellos o donde se habla de ellos. En el caso de Rousseau, se habla de él en la realidad: empezó a tener renombre a los 40 años de edad. Primero se dio de conocer por su discurso pero luego, cuando su ópera el "Adivino del Pueblo" tuvo éxito, corrió el rumor que él no era el autor. Parece que Rousseau, frente a esta acusación de plagio no supo o no pudo defenderse. Lo alteró mucho, al punto de dejar de crear obras de música. Siguió copiándola y su última publicación fue un diccionario de música pero ya no siguió escribiendo ópera.

Según la etimología la fama es un ruido que corre. En los escritos autobiográficos, aparecen pocas referencias en relación a su fama de por los escritos, pero la di-fama-ción de sus enemigos esta en muchas paginas. Rousseau escribe un libro de 330 páginas muy pesado para luchar contra la difamación y devolver el honor a su nombre. "En la tormenta que me sumergió, mis libros sirvieron de pretexto, querían atacar a mi persona". Una de las primeras interpretaciones que esta en la base de la difamación y del complot es la lectura que hace Rousseau de una frase de Diderot que encuentra en uno sus escritos; Diderot escribe "Solamente el malo esta solo." Esta frase va provocar la ruptura con Diderot, el mejor amigo durante 15 años. Rousseau ve en esta frase una ofensa a su modo de vivir, su reforma, su decisión de vivir en la soledad y en el campo. Me pregunto porque se sintió tan molesto con esta frase; habla de ella en las "Confesiones" y nuevamente en "Rousseau juez de Jean-Jacques": Es cierto que entra en una dialéctica del bien y del mal, del bueno y del malo de la cual no lograba salir como muchos paranoicos. Acuérdense "El hombre es fundamentalmente bueno, es la sociedad que lo corrompe". ¿En cuento a la soledad, que tanto la escogió? ¿Esta un minuto solo el paranoico? Creo que nunca, por eso se aleja, en un intento de poner distancia física a un hostigamiento permanente de los personajes de su "imaginación" para utilizar su palabra. Parece que los únicos momentos en que podía estar solo y encontrarse a si mismo, ser, nada más y nada menos, era caminando o llevado por el ritmo del agua como en su lancha del lago de Bienne. Es un testimonio importante para los que trabajamos con los autistas que siempre buscan refugio en actividades corporales rítmicas, las estereotipias que no respetamos lo suficiente. Rousseau dice: "¿De que goza uno en tal situación? De nada exterior a sí, de nada, sino de sí mismo y de su propia existencia, mientras este estado dura, uno se basta a sí mismo como Dios."

Ahora bien, la relación entre la personalidad de Rousseau y su paranoia fue comentada por varios autores, entre otros Michel Foucault: quisiera solamente desplegar unos puntos:

Primero el hecho de que Rousseau nunca tuvo un domicilio propio. Siempre vivió como invitado en casas prestadas por la aristocracia que tanto criticaba. Esta claro que este hecho lo ponía en una situación de dependencia y a merced de muchos.

Luego tenia que decir la verdad siempre. Este rasgo de carácter también lo exponía a la "adversidad". Se da cuenta de esto cuando renuncia a publicar los Confesiones para que no sean utilizadas en su contra. Dice "Por la imposibilidad total en la cual me encuentro por mi naturaleza de esconder algo de lo que siento y de lo que pienso." "Tengo como máxima inviolable, con mis amigos, mostrarme a sus ojos exactamente como soy, ni mejor, ni peor." Una tal sinceridad podría ser considerada como una gran cualidad pero lo deja sin posibilidad de tener una intimidad. La aparición de la mentira en el desarrollo del niño demuestra una capacidad de independencia de pensamiento; comprueba que el niño sabe que no se le puede robar el pensamiento ni adivinarlo.

Otro rasgo del carácter del cual se quejó siempre fue su timidez. Es difícil imaginar esto cuando uno lee sus discursos o la elocuencia del "Contrato Social" con esas ideas tan atrevidas para la época, definitivamente revolucionarias. El mismo comenta su timidez y su dificultad para hablar de forma espontánea en sus confesiones, dice: "Ya no era este hombre tímido, y más vergonzoso que modesto, que no se atrevía a presentarse ni a hablar; al que una palabra bromista desconcertaba, que una mirada de mujer hacia enrojecer". En varias ocasiones en su vida, se paraliza a la hora de hablar en público. Incluso algunos dicen que no renunció a la pensión del rey Louis XV por ideas políticas sino por no atreverse a presentarse a la entrevista. En esta cita que acabo de dar, utiliza el pasado porque habla de un periodo de 6 años en los cuales fue otro hombre, habla de transformación completa gracias a la embriaguez de la virtud. En 1749, al ir a visitar a su amigo Diderot en la cárcel, Rousseau lee en el periódico el anuncio del concurso de la academia de Dijon sobre el siguiente tema "¿Ha contribuido el progreso de las ciencias y de las artes a la purificación de las costumbres?" "Al momento de esta lectura vi otro universo y me volví otro hombre" "Al llegar a Vincennes estaba en una agitación cercana al delirio". Diderot lo exhorta a escribir. "Lo hice y a partir de este momento estuve perdido. Todo el resto de mi vida y de mi desdicha fue el efecto inevitable de este momento de extravió". Así la entrada de Rousseau en la literatura esta marcada por un flash, parece que en las cartas al Sr. Malesherbes utiliza la palabra de "iluminación", en "Rousseau juez de Jean-Jacques" habla de chispa. ¿Que tenía este tema de la Academia que ver con el inconsciente de Rousseau al punto de permitirle tomar la palabra y entrar en lo que se llamó el Siglo de la Luces?

También me intereso desarrollar lo que podría llamar los diques, los muros de contención que Rousseau encontró para contrarrestar la enfermedad y evitar el ahogamiento, palabra que aparece a menudo bajo su pluma y que subrayó Foucault en su introducción al libro "Rousseau juez de Jean-Jacques". Como lo dicen Serieux y Capgras, Rousseau utilizó los múltiples cambios de domicilio para huir de sus perseguidores pero también se cambió el apellido al regreso de Inglaterra, firmaba sus cartas Renou, esta palabra suena como "otra vez nosotros". Como fue en el mismo periodo que escribía este libro "Rousseau juez de Jean-Jacques" dónde la paranoia aparece en cada pagina, se me ocurrió que este "nosotros" de Renou podría ser el yo y el otro que lo acompaña y juzga sin cesar.

También de forma típica, Lacan hablaba de un diagnostico de paranoia típica para Rousseau, utiliza la naturaleza para protegerse. El amor de Rousseau por la naturaleza es conocido de todos. Lo atestiguan maravillosas páginas de su libro "Ensoñaciones de un paseante solitario". Me parece casi una blasfemia analizar estas páginas de prosa tan musical, reconocidas por muchos como uno de los mejores textos de la literatura francesa, pero hay una idea cuya pista me gustaría seguir con ustedes. Claro que la naturaleza es un refugio para él: así se aleja del mundo que lo rechazó y humilló. En los últimos años de su vida se dedica a la botánica. Le permite ser feliz y ganar una batalla contra sus perseguidores que no le pueden quitar esta felicidad. Pero en la séptima ensoñación va más lejos: pide ayuda a la naturaleza para "contener su imaginación". Al analizar las flores y las plantas, dice que "privilegia las sensación es para evitar los pensamientos". Pide a las plantas "purificar su imaginación". Parece que en los últimos meses de su vida, la escritura ya no contiene la locura y abandona su última obra inconclusa, para dedicarse exclusivamente a las plantas.

Para hoy, vamos a dejar a Rousseau, tal vez para volver a encontrarlo dentro de 10 años cuando festejaremos los 300 años de su nacimiento. Lo que para mí se fue esbozando a lo largo de este trabajo es que sus ideas sociales y políticas no están tan alejadas de su locura como uno se lo podría imaginar pero esto sería tema de otra ponencia. Para finalizar les propongo una última cita dónde la escritura y la paranoia se mezclan: "Los pisos dónde estoy tienen ojos, las paredes que me rodean tienen oídos, con espías y de vigilantes malévolos a mi alrededor, inquieto y distraído, aviento con prisa al papel algunas palabras interrumpidas que a penas tengo tiempo de volver a leer y menos corregir."

Notas

1 Texto escrito de la presentación oral efectuada en el coloquio: *Las razones del delirio de interpretación*, organizado por *Intersecciones clínicas* y la *Escuela lacaniana de psicoanálisis*, en el Hospital Psiquiátrico Fray Bernardino Álvarez, México, DF, el sábado 25 de mayo del 2002

Introducción a la obra de Sérieux y Capgras

Hector Pérez-Rincón

Agradezco profundamente la invitación para participar en este coloquio que habrá de reflexionar sobre "Las razones del Delirio de Interpretación", a partir de la publicación de la versión en castellano de la obra clásica "Las Locuras Razonantes. El Delirio de Interpretación", de Paul Sérieux y Joseph Capgras, en la colección *libros de artefacto*, que recupera para el lector hispanohablante, una vez más, una obra fundamental de la psiquiatría francesa.

La reedición de tales obras es especialmente oportuna en el momento en el que, gracias a las aportaciones de las neurociencias que han generado una ambiciosa neurofilosofía y a la boga de los enfoques cognoscitivistas, la psiquiatría está obligada a repensar su estatus.

La obra original de Sérieux y Capgras apareció en 1909, con el editor Félix Alcan, y fue reimpressa en edición facsimilar en 1982 por la casa Laffitte, de Marsella.

Ambos fueron autores prolíficos y publicaron, entre 1888 y 1939, muchas obras y artículos en colaboración. Además, cada uno por su lado o con otros autores, escribieron múltiples trabajos sobre los temas de mayor discusión nosográfica y psicopatológica de ese periodo especialmente fecundo de la medicina mental. Además del relativo a la interpretación delirante, otros temas fueron los delirios de reivindicación, el mesianismo, los trastornos del instinto sexual, las afasias, las agrafias, las alucinaciones motrices verbales, los aspectos médicos del alcoholismo y su profilaxis, las instituciones de asistencia en diferentes países europeos, etc.

Como recuerdan Germán E. Berrios y Filiberto Fuentenebro de Diego en su espléndida obra "Delirio. Historia, Clínica, Metateoría", de 1996, a comienzos del siglo XX la psiquiatría francesa reconocía cuatro fuentes para la producción del delirio: las alucinaciones, que generaban el *délire hallucinatoire*; la intuición, que producía la *intuition délirante*; la interpretación, mecanismo que daba origen a la *interprétation délirante* o *délire d'interprétation*, y la fabulación o imaginación sobre la que se apoyaba el *délire d'imagination*.

En 1892 Valentin Magnan y su alumno, Paul Sérieux, habían introducido la noción de "delirio crónico con evolución sistemática", en donde reconocieron cuatro estadios: incubación (humor delirante), cristalización de los delirios de persecución, aparición de delirios de grandeza y demencia. Noventa años después, Pierre Pichot habría de reconocer que se trataba de "un constructo equívoco que definía un trastorno que se encontraba más en la teoría que en la práctica", pues los casos clínicos incluidos en esa obra serían diagnosticados en nuestros días como esquizofrenia, depresión psicótica y trastorno delirante. Magnan y Sérieux establecieron también las diferencias entre el delirio de interpretación y el delirio de persecución, de Lasègue, y entre aquel y la variedad de los perseguidos-perseguidores, de Falret.

Seis años antes de la obra sobre el delirio de interpretación que ahora se reedita, es decir en 1903, Vaschide y Vurpas publicaron "*Psychologie du Délire dans les Troubles Psychopathiques*", en donde no sólo hacían un recuento histórico del delirio, sino que analizaban sus relaciones con el sueño y su paulatina reducción semántica a una mera alteración específica del razonamiento (*trouble du raisonnement*). En tanto que en 1905, Ernest Dupré introdujo el término de *mitomanía* para referirse a los delirios confabulatorios severos a los que subdividió en tres variedades: la vanidosa, la maligna y la perversa.

En su obra, Sérieux y Capgras tomaron distancia respecto de las ideas de Magnan y postularon un nuevo tipo nosográfico: la psicosis crónica con base en interpretaciones delirantes o delirio de interpretación. Se trataba de una psicosis sistematizada crónica caracterizada por: la multiplicidad y la organización de interpretaciones delirantes; la ausencia o infrecuencia de alucinaciones, y su contingencia; la persistencia de lucidez y la actividad psíquica intacta; la evolución por extensión progresiva de las interpretaciones y, finalmente, la incurabilidad sin demencia terminal.

El libro de Sérieux y Capgras fue un hito en el desarrollo histórico de la psiquiatría y un sólido cimiento para las obras de sus colegas que les sucedieron. Baste mencionar la de Philippe Chaslin, que Berrios y

Fuentenebro colocan muy por arriba de la de Jaspers; la de Gaëtan Gatian de Clérambault, la de Paul Guiraud, la de Henri Ey, y la de su coetáneo, amigo y contrincante, Jacques Lacan, que al decir de Collée, dio, en su tesis de 1932 sobre la psicosis paranoica, sus "cartas de nobleza" a la de Sérieux y Capgras, al utilizarla como elemento de referencia dominante y rindiéndole homenaje como la obra magistral sobre el tema.

Muchos colegas, arrobados por el peso y los alcances terapéuticos de la *Biological Psychiatry* contemporánea, consideran que las obras clásicas del pensamiento psiquiátrico se encuentran en proceso de momificación y que se trata de textos de difícil lectura o francamente "filosóficos", prescindibles o curiosos, y cifran su anhelo de cientificidad en escalas y manuales que se pretenden "ateóricos" y en el auxilio de elaboradas técnicas bioquímicas e imagenológicas. De manera paralela, el proceso de globalización y homogeneización que dirige la metrópoli imperial, ha hecho que muchos consideren, puerilmente, que anglofonía y cientificidad son sinónimos, y que el pensamiento francés tiene la misma vigencia que el de los hititas o el de los filisteos. Estos colegas ignoran que una de las capitostes de la psiquiatría norteamericana, la doctora Andreasen, ha tenido el valor de escribir:

"Algún día, en el siglo XXI, después de que hayan sido mapeados el genoma y el cerebro humanos, alguien tendrá necesidad de organizar un plan Marshall en sentido inverso en el que los europeos, que afortunadamente tienen una orgullosa tradición de investigación clínica y psicopatología descriptiva, puedan salvar a la ciencia norteamericana, diciéndonos lo que realmente es la esquizofrenia"...

Una reflexión sobre el delirio, como la que aquí se entablará, puede todavía brindar luces sobre un tema tan complejo, a partir de una transdisciplinariedad cada vez más necesaria en nuestro campo. Los grupos de reflexión como "Intersecciones Clínicas", del hospital Fray Bernardino Alvarez, desarrollan por medio de estos coloquios una labor fundamental, tanto más que su foro natural, los Congresos Mundiales de Psiquiatría, han sido secuestrados por las grandes transnacionales psicofarmacológicas, cuyos intereses no siempre son los de la psicopatología fina, la psicodinamia, la fenomenología, la historia.

Como miembro del Comité de diferentes revistas y sociedades psiquiátricas francesas, felicito a los organizadores del Coloquio y editores de la colección *libros de artefacto* por su iniciativa y les agradezco su esfuerzo y su constancia.

Notas

1 Texto escrito de la presentación oral efectuada en el coloquio: *Las razones del delirio de interpretación*, organizado por *Intersecciones clínicas* y la *Escuela lacaniana de psicoanálisis*, en el Hospital Psiquiátrico Fray Bernardino Álvarez, México, DF, el sábado 25 de mayo del 2002.

La fábrica de la persecución

Alberto Carvajal

El que cree haber encontrado un cierto orden, piensa demasiado.

Las enseñanzas textuales

Me propongo seguir de cerca algunas observaciones de casos que están citados y que ustedes las encontrarán a su lectura, en el libro de Las Locuras Razonantes. Y es que, registrar lo que dicen los enfermos, permite al lector seguir el tejido que les llevó a Serieux y Capgras construir la figura psiquiátrica de los *delirios de interpretación*.

A seguir, digamos así, las huellas de un fragmento de realidad desgarrado: "el delirio se presenta como un parche colocado en el lugar donde originariamente se produjo una desgarradura en el vínculo del yo con el mundo exterior. Si esta condición (el conflicto con el mundo exterior) no es mucho más patente de la que ahora la discernimos, ello se fundamenta en que en el cuadro clínico de la psicosis los fenómenos del proceso patógeno a menudo están ocultos por los de un intento de curación o de reconstrucción, que se les superponen". P. 157 v. 19 (Freud: Neurosis y psicosis)

El registro de los delirios

Veamos con cierto detalle como fueron registrados estos textos, estos *intentos de curación*, que luego serán clasificados y formarán parte así, de una manera minuciosa, fina, de una figura de la nosografía psiquiátrica clásica.

Para los autores y en general, para quien llega a platicar con alguno de estos sujetos, sorprende la coexistencia de dos fenómenos:

"El delirio de interpretación se caracteriza por la existencia de dos tipos de fenómenos en apariencia contradictorios: por un lado, hay alteraciones delirantes manifiestas; por el otro la actividad mental se conserva de manera sorprendente. Pp.27-8 (Serieux y Capgras: Las Locuras Razonantes)

Más aún, les sorprende que lo inverosímil esté del lado del que aparece mostrando un delirio.

"A veces, el enfermo se calla, no por disimular, sino porque tiene conciencia de que su delirio es inverosímil: una megalómana termina por confesar que el rey de Inglaterra es su cuñado, y agrega: "No hablé de esto antes, me hubieran tomado por loca; ¡es increíble!" p. 41 (idem)

Este es el marco, el de lo increíble. Estaban tomados por la sorpresa y lo increíble.

"Donde otros no ven más que coincidencias, gracias a su clarividencia interpretativa, ellos saben desenredar la verdad y las relaciones secretas de las cosas. Esta disposición para adivinar las alusiones ocultas, para comprender las insinuaciones y las palabras de doble sentido, para interpretar los símbolos, confirma a los enfermos su buena opinión sobre su sutileza: "Comprendo -aseguran-, aquello que nadie más comprende".

"Desde este punto de vista, dos enfermas de Regis son típicas. "Ciertamente –dice la primera- creo que con esta agudeza que mi mala estrella me dotó, y que me empuja siempre a ver en la corteza qué hay debajo de ella, vale más vivir sola o lejos. (...) "Me basta una palabra –indica (la segunda)- para comprender toda la idea que usted quiere desarrollar". P. 42

Sin embargo, y quizás sea esto lo más interesante para nosotros, no dejaron pasar aquello que les sorprende, quedó registrado, quedó registrada la disposición:

para adivinar

para interpretar

para comprender

operaciones todas del campo del sentido.

Regresaremos más adelante, a este punto, es decir, a ubicar de dónde proviene, cómo se fabrica, este sentido.

Veamos más de cerca los registros (de la Observación I, podemos leer) "(...) **Impútate a ti misma...**", (con lo que la mujer que lee la carta de la madre, donde esta frase está incluida) concluye que en realidad quiere suicidarse: "¡Mátate!" [la frase completa es: "Impútate a ti misma **todos** los hechos que **en** mí reprochas; siempre actué a la inversa de ti, como **se debe hacerlo**". La frase que sigue es: "Actualmente (1908), la señora X. Acusa a su hermano.... P.39]

Es la palabra de la madre que le dice una cosa con lo cual ella concluye que le aconseja otra, vean que no está el sentido convocado, aparecen palabras, sílabas, sonidos. Podríamos decir que en lo que ella extrae de la frase, está concernida, es ella la que toma esas partículas. Vean que tampoco se trata de una proyección, digamos así, de la pulsión de muerte...no, no está nada de eso, puesto que la siguiente frase es "Actualmente (1908) la señora X. Acusa a su hermano....".

Lo que aparece a nuestros ojos es lo que ella alcanza a mostrar, un acto de **corte y pegado**, cortar palabras y pegar sonidos que la encuentran (vean que no está el sentido convocado) pp. 49-0

Y hasta ahí...que la encuentran.

Ella no siguió lo que uno podría suponer que va a realizar, dicho en pocas palabras, no se mató: aparece la palabra, más preciso aún, el sonido, la imagen, pero ella no siguió porque no estaba el sentido, éste, simplemente, no arribó. Y no es especulación esto que les digo, puesto que tenemos noticia por la frase inmediata siguiente:

"Actualmente (1908) la señora X. Acusa a su hermano....".

Hace unos días un hombre que está internado aquí en el Hospital me decía que escuchaba la palabra

"suicidio",

y se aventó a un pozo, cuando se le pregunta

que relación tiene una cosa con otra,

(me dice) fue un error, iba a ahogarme y no a suicidarme, entonces grité para que me sacaran...

El delirio es una adaptación ...social

"Los recuerdos se esclarecen y se organizan en un delirio retrospectivo que se adapta a las interpretaciones actuales. (...) Yo reconstruyo todas las conversaciones escuchadas antes y llego así al meollo del asunto". P.141

"...en la trama de ese delirio retrospectivo hay algunos datos exactos..." P.56

Hay puntos en la trama digamos así, que son compartidos, hay una particularidad, dato a dato, que es de carácter público.

"El interpretador trabaja apoyado en percepciones exactas; por lo tanto, su ambiente, los hechos, y actitudes de la gente con la que está en contacto le proporcionarán las explicaciones deseadas". P. 141

Es un recurso, el delirio, confuso, que sin embargo tiene una utilidad: orientarse.

"**Entrenados** por años en esta gimnasia especial del espíritu, los enfermos progresan sorprendentemente en el arte de la interpretación: su perspicacia se agudiza y adquiere una penetración singular. Por último, debido a la deformación sistemática de los hechos, llegan a tener una concepción delirante del mundo exterior. (...) (se cita lo que dice un paciente) "El mundo está al revés –asegura-; es una maraña de sobreentendidos; qué gran teatro, todos hacen bien su papel; hay que conservar la cabeza fría para no volverse loco!"

Observación VI. "(...) Ella se debate en "un laberinto de sobreentendidos". P.96

Y bien, resulta que este *laberinto de sobreentendidos*, es un misterio, incluido para el que delira:

"Es un misterio que dura demasiado tiempo... busco el por qué sin encontrarlo... hay cosas que no entiendo". (Observación III). P.59

El entendimiento, no aparece, tampoco para el que delira, así

"...cualquier discusión con el interpretador resulta en vano; con frecuencia se enoja, jamás convence". P.62

"Un enfermo de Kraepelin dibujaba con detalles el castillo de su padre, de quien afirmaba que había sido ministro de Finanzas de Hannover; **cuando se probó** que jamás hubo un ministro con ese nombre, él conjeturaba que por malevolencia se habían destruido todos los archivos de Hannover..." (p.56-7).

"**...cuando se probó**"

Si el delirio es una adaptación a la situación actual, cualquiera sea esta, resulta un despropósito toda comprobación, ésta, la comprobación, convoca algo que no estaba.

Siguiendo esto, y siguiendo al texto en el capítulo dedicado al tratamiento, aparece el campo de la disimulación. La disimulación como un recurso, entre los pocos que tenemos.

"A veces, **es preferible halagar algunas manías que sean inofensivas e independientes del delirio**. Además, algunos enfermos encuentran por sí mismos este recurso para protegerse de la invasión de las interpretaciones; puede ser el caso de un coleccionista, cuya pasión por las obras de arte lo coloca fuera del alcance de las extravagancias, o aquel que creyéndose destinado a ser Papa logra aprender las ocho lenguas que necesitará una vez instalado en el Vaticano. (...)

"Tanzi **recomienda enseñarle al enfermo a disimular**, como un consejo amistoso y con el fin de mostrarle las ventajas prácticas. Seguramente, por estos medios no se cura un delirio de interpretación, pero se puede limitar su extensión y con ello atenuar las reacciones." P. 347

"El tratamiento moral no tiene sobre ellos ninguna consecuencia o **sirve únicamente para enseñarles a disimular**." P.349

La fábrica de la persecución

Para Kraepelin el desarrollo del delirio se debe a causas internas, 5 años después aparece la obra de Seriuex y Capgrás para mostrar que es un elemento emocional, una crisis vital, donde se aprecia el concurso de relaciones, digamos así, externas, es el delirio delirio de relaciones, como acuñara la noción Wernicke.

El carácter de fabricación en los delirios (véase que en la clase 2 del Seminario 3, La significación del delirio. Lacan una y otra vez hablará de la construcción del delirio, de la construcción social del delirio) nos muestra que este se realiza una vez que aparece una palabra tras un **corte y pegado**, una frase cuyo sentido aún no está sino hasta su recibimiento.

Llega al hospital una mujer que después de no dejar de ver que los demás se dan cuenta de lo que piensa, "todos se enteran de lo que pienso", confiesa llorando que se aventó a un pozo, dice:

"me aventé a un pozo"

¿y qué encontró? (se le pregunta)

Sorprendida de la pregunta tonta, dice:

¡qué preguntas hace usted! (se ríe y continúa), ya no quiero vivir...

(y entonces aparece otra pregunta) ¿cómo?

Si, (afirma y agrega a la frase *en suspenso*) ya no quiero vivir... de esta manera

Es en el momento, el del recibimiento, en que es manifiesto, es cuando el sentido le llega... de afuera: como aquel que se trepó a la barda del manicomio y no estaba en su decisión el fugarse sino el responder a un gesto que hizo el director en relación a la barda que el tomó como un gesto dirigido a él. Fue después, cuando dijeron que se estaba fugando que apareció para él, la fuga.

Así, el carácter persecutorio se inserta en una lectura de eventos que se queda en suspenso; el carácter estructural del delirio, donde la significación está detenida, muestra algo, muestra la agudeza de una lectura, en donde se fabrica otra cosa.

Otra paciente que fue internada porque quiso, dijeron sus familiares, quemar su casa. Se trata de una mujer que habla poco. Decía la hermana menor que desde pequeña ha sido así, que si se golpeaba, o se caía, era ella, la hermana que iba a pedir auxilio a la madre, o la que le informaba lo ocurrido. En esta ocasión es el hermano mayor el que relata el evento previo al internamiento actual,

Es que abrió la llave de la estufa y se fue a dormir, por suerte nos dimos *cuenta*".

Al pedirle que describa cómo es que ocurrió el evento que para el hermano *contaba*, dice:

ya era de noche cuando se levantó mi hermana, fue a la cocina, abrió la llave de la estufa y después se fue a dormir. Me di *cuenta*...

¿qué hizo usted?

Fui con mi hermana y le pregunté *qué había hecho* y me contestó que *quería prepararse un café pero que no encontró los cerillos*.

Al día siguiente fue traída al hospital. Se suele recomendar a los familiares: que no se les deje a la mano, cuchillos, objetos de vidrio, ...cerillos.

Llegados a este punto vemos que la agudeza que sorprendió a los autores de *Las Locuras Razonantes* puede tener varios desenlaces:

Al agregarsele un sentido que no estaba se ve prefigurar el camino de la persecución.

Al sostenerla puede aparecer...el sujeto de la *agudeza*.

Notas

¹ Texto escrito de la presentación oral efectuada en el coloquio: *Las razones del delirio de interpretación*, organizado por *Intersecciones clínicas* y la *Escuela lacaniana de psicoanálisis*, en el Hospital Psiquiátrico Fray Bernardino Álvarez, México, DF, el sábado 25 de mayo del 2002.

La adivinación en sus relaciones con la posición paranoica

Alberto Sladogna

Yo sostengo y sostendré, sin ambigüedad —y creo estar en la línea de Freud haciéndolo— que las creaciones poéticas engendran más de lo que reflejan de las creaciones psicológicas.

Jacques Lacan, 4/03/1959

Todo fenómeno analítico, todo fenómeno que participa del campo analítico, del descubrimiento analítico, de aquello con que tenemos que vérnosla en el síntoma y en la neurosis, está estructurado como un lenguaje.

Jacques Lacan, 14 de marzo de 1956

Adivinación en la paranoia

Es un lugar común en el terreno de la psiquiatría, y en el del psicoanálisis localizar aquí y allá, en las manifestaciones de pacientes paranoicos ciertas formulaciones que reciben o pueden recibir el nombre de adivinación. Se trata de frases o proposiciones que provienen de esos pacientes relacionadas con su entorno familiar e incluso con el medio ambiente de la cultura a la cual pertenecen. En las líneas que siguen trataremos de abrir el campo de interrogaciones que esa actividad adivinatoria, característica del paranoico, dejan para la experiencia y la doctrina del psicoanálisis

La ficción de la transmisión

Jacques Lacan, un psicoanalista, transmitió las consecuencias doctrinarias de su experiencia, incluida sus experiencias en el tratamiento de pacientes psicóticos. Conviene recordar que el psicoanalista francés no dejó de realizar actividades clínicas en el Hospital de Sainte-Anne, de hecho, casi hasta el final de su vida. No dejó de lado el lugar donde inicio sus investigaciones sobre la locura, en particular la paranoia y los cambios necesarios para que el psicoanálisis pueda encarar un tratamiento posible de esos padecimientos. En su seminario oral *El deseo es su interpretación* (1958/1959) 1, constataba el lugar de la ficción en la transmisión de lo no transmisible: la experiencia. En efecto, la articulación de cada cura con la doctrina dibuja un trazado asintótico. Se genera, entonces, aquí y allá una falta de correspondencia término a término de una con la otra.

A través de la ficción contenida en la práctica de la adivinación nos proponemos estudiar una singularidad de orden clínico presente en la experiencia paranoica en el psicoanálisis y en la vida social. Es posible que esa ficción permita abrir la formulación de que algo – la paranoia, entre otros sucesos- *está estructurada en forma de un lenguaje*. La práctica esotérica de la adivinación no es de nuestro interés, esa práctica además no requiere de ningún aval psicoanalítico para tener una gran masa de seguidores y creyentes, tal parece que esas prácticas tienen un mayor despliegue a mayor desarrollo de los avances de la ciencia. El saber esotérico no parece ser interesante, sin embargo, si es pertinente estudiar con cierto detalle la estructura de las prácticas de la adivinación.

En el inicio está el caso

Corresponde colocar en el inicio de esta presentación algunos testimonios que provienen del campo de la clínica:

1.- En el transcurso del caso Schreber, Freud nos informa de lo siguiente:

Agregaré una pequeña pieza del historial clínico que no es debidamente apreciada en los dictámenes, a pesar de que el propio enfermo hace todo lo posible para situarla en el primer plano.

Aquí deja en claro algo: hay que darle lugar, todo el lugar necesario a la insistencia que proviene del caso, de la insistencia del "enfermo" en este caso. ¿De que trata la insistencia de Schreber? Una insistencia no apreciada por los "dictámenes":

Me refiero a la relación de Schreber con su primer médico, el consejero privado profesor Flechsig, de Leipzig.. Desde entonces las persecuciones se vuelven cada vez más tolerables, y el carácter ignominioso de la emasculación que lo amenaza es relegado, por responder ella a una finalidad del orden del universo. Ahora bien, el autor de todas las persecuciones es Flechsig, quien sigue siendo su maquinador... ¿Cuál fue en verdad la fechoría de Flechsig y a qué motivo respondió? El enfermo nos lo cuenta con la imprecisión e inaccesibilidad características que se pueden considerar rasgo distintivo de todo trabajo de formación delirante particularmente intenso, si es lícito apreciar la paranoia siguiendo el modelo del sueño, que tanto más familiar nos resulta. Flechsig ha perpetrado o ha intentado un «almicidio» en el enfermo, acto este que tal vez quepa asimilar a los empeños de Lucifer y los demonios por apoderarse de un alma, y quizá tuviera su modelo en procesos ocurridos entre miembros ha mucho fallecidos de las familias Flechsig y Schreber (22 y sigs.). Querriamos averiguar más sobre el sentido de este almicidio, pero aquí se nos vuelven a denegar las fuentes de manera tendenciosa: «Salvo lo ya indicado, no puedo decir en qué consiste la genuina naturaleza del almicidio ni, por así decir, la de su técnica. Acaso sólo cabría agregar aún. . . (sigue un pasaje de publicación inconveniente)» (28). A raíz de esta omisión no queda para nosotros en claro qué se entiende por 'almicidio'. 2

Cómo podemos explicar las causas que permiten a un loco, en este caso a un paranoico o incluso un esquizofrénico ¿cómo explicar su anticipación respecto de lo que pondría en práctica las políticas de "salud" del régimen nazi? La emasculación es una forma singular de practicar la eugenesia, a eso se añade que Schreber en su delirio adivinaba aquello que hoy está de regreso como forma de encarar problemas de salud llamada reproductiva. Aquí, se lee que Schreber en su delirio adivinaba el "futuro", en términos de Freud diríamos: **Gedankenverraten** [revelación del pensamiento]. Su adivinación no carecía de apoyo material en el mundo de los signos que constituyen tal o cual formación cultural. El Doctor Paul Flechsig publicó antes de su encuentro con Schreber varios artículos, el escritor Roberto Calasso en *El loco impuro* [Marymar, Bs.As, 1977] informa que:

*Unos diez años antes de la internación de Schreber en la clínica universitaria de Leipzig, Flechsig había introducido una nueva ginecología metódica para la terapia de las psicosis y de la histeria, sobre la informó en una comunicación de 1884: **Zur gynaekologischen Behandlung der Hysterie** [Para el tratamiento ginecológico de la histeria], publicada en el **Neurologisches Centralblatt**, III, número 19 y 20...A Flechsig le pareció 'justificado esperar por medio de la de una extirpación de los ovarios se podrían eliminar las exacerbaciones premenstruales. Basándose en estas consideraciones el 10 de julio se procedió a la castración" 4.*

El delirio de Schreber contenía unos gramos de verdad provenientes del campo del Otro. Su texto fue escrito entre 1900 y 1902, publicado en 1903, treinta años antes de que las leyes eugenésicas y de esterilización fueron aprobadas durante la república de Weimar, en el estado de Prusia, en ese momento gobernado por un socialdemócrata, el proyecto fue elaborado por genetistas, médicos higienistas, psiquiatras de gran renombre, varios de los cuales más tarde a consecuencia de sus orígenes judíos debieron emigrar. En México, en el Estado de Veracruz, en los años treinta fue aprobada una ley eugenésica que regulaba la esterilización de alcohólicos, esquizofrénicos, maníacos depresivos 5; en esa década se funda una asociación cuya *Revista de la Sociedad de Eugenesia* (1941) proponía la esterilización para frenar la reproducción de "orates". Un lector de sus ejemplares se llevará una sorpresa al constatar quienes escribían o participaban de las actividades de esa sociedad 6.

¿De dónde proviene esta posibilidad de adivinar? Kreschmer, Myers y Jacques Lacan coincidían en subrayar que la paranoia es una **réac-tion aux situations vitales**, situaciones vitales del paranoico en el marco de la colectividad. Lacan proponía definir al delirio de interpretación por su forma –o sea por su imagen descriptiva-: **Le délire d'interprétation est un délire du palier, de la rue, du forum.**[*El delirio de interpretación es un delirio del pasillo, de la calle, del foro*] (1931) ¿Será excesivo apuntar su carácter de presentarse como un delirio del hecho colectivo?

Segundo testimonio clínico: Ernst Wagner, cuyo caso fue el sustento de una teoría de la paranoia elaborada por quien fuera su psiquiatra el Dr. Robert Gaupp, la noche del 3 al 4 de septiembre de 1903, mató a su mujer, y sus cuatro hijos, y luego hace una incursión donde masacra a otras 9 personas en una

localidad cercana. Él se proponía eliminar a los habitantes de sexo masculino de ese pueblo debido a que ellos hacían chismes y burlas de sus prácticas sexuales – la sodomía: practicar el sexo con animales-. La masacre la llevo a cabo en 1913 y treinta años después, en 1938, declaraba a su médico:

Que son algunas centenas de muertos, en comparación con mi sufrimiento. (...) Se habla tanto de limpieza eugenésica, yo actué y llevé a cabo limpieza eugenésica práctica. Ernst Wagner (marzo de 1938, Conversación con el médico acerca de sus crímenes) 7

Si los actos de este paranoico fueron locos qué decir de su adivinación practica de una política eugenésica puesta en marcha por el colectivo al cual él pertenecía. Es dramático subrayar que el único trazo de identificación reconocido por él fue la eugenesia, un trazo compartido con su comunidad a partir de que él y otros lo elevaron a un trazo del *Ideal del yo*.

Tercer testimonio clínico: Una de las observaciones de Paul Sérieux y Joseph Capgras, nos informa que:

*Cuanto más insignificantes parece el hecho a los ojos de cualquier persona, mayor es su perspicacia. Donde otros no ven más que coincidencias, gracias a su **clarividencia interpretativa, ellos saben desenredar la verdad y las relaciones secretas de las cosas. Esta disposición para adivinar las alusiones ocultas, para comprender las insinuaciones y las palabras de doble sentido, para interpretar los símbolos, confirma a los enfermos su buena opinión sobre su sutileza: "Comprendo, -aseguran- aquello que nadie más comprende***

Desde este punto de vista, dos enfermas de Regis son típicas. "Ciertamente –dice la primera- creo que esta agudeza que mi mala estrella me dotó, y que me empuja siempre a ver en la corteza qué hay debajo de ella, vale más vivir sola o lejos". La segunda construye una historia con el mínimo hecho; las expresiones "por lo que parece", "por lo que entendí", "por la manera en que adivine", aparecen a cada rato en su conversación. "Me basta una palabra –indica- para comprender toda la idea que usted quiere desarrollar"... Un perseguido se enteró de que habían instalado una lámpara con sensor junto a la entrada del lugar donde se alojaba; se quejo de que ahora pretendían censurarlo8 ".[El subrayado es mío].

Los interpretadores razonantes al describir su forma de leer, ofrecen los criterios mínimos para construir las estructuras mediante las cuales ellos adivinan aquello que otros dejan pasar sin darle importancia. El lector recordará que así comenzó Freud con sus textos canónicos: *La interpretación de los sueños, Psicopatología de la vida cotidiana y El chiste y su relación con lo inconsciente*. Un hilo rojo recorre esos textos: estudiar aquello que muchos viven y dejan pasar de largo sin notar su lugar para la vida que viven. Además, en no pocas ocasiones, se toma al psicoanalista, con justa razones, por un interpretador desenfrenado, en todos lados ve el complejo de X o de Y. La interpretación ha sido y sigue siendo uno de los criterios adoptados por la cultura para dar cuenta de la eficacia del psicoanálisis. Y cuándo en el curso de una sesión una interpretación dibuja un deseo por realizarse ¿qué relación guarda con la adivinación de un futuro inmediato?

Cuarto -y último- testimonio clínico:- Se trata de una observación clínica de Sigmund Freud respecto de la adivinanza:

Tenemos, por ejemplo, el fenómeno de la inducción o transferencia {**Übertragung**} del pensamiento, muy vecino a la telepatía y que en verdad puede unirse a ella sin forzar mucho las cosas. Enuncia que ciertos procesos anímicos que ocurren en una persona -representaciones, estados de excitación, impulsos de la voluntad- pueden trasferirse a otra persona a través del espacio libre sin el empleo de las consabidas vías de comunicación por palabras y signos. Comprenden ustedes cuán maravilloso sería, y acaso también cuánta importancia práctica tendría, que algo así ocurriera efectivamente... En el curso del tratamiento psicoanalítico de pacientes he tenido la impresión de que la actividad de los decidores profesionales de la suerte esconde una favorable oportunidad para emprender observaciones exentas de objección sobre la transferencia del pensamiento 9 .

Freud en forma elegante y haciendo una disimulación honesta frente a la censura "científica" – el peligro de acusar al psicoanálisis de ser una *ciencia esotérica*- deja para que el lector teja y desteja los componentes donde la adivinación, echar la suerte, se articulan, quizás, con la única actividad propia de un análisis: la transferencia.

Con estas constataciones propongo interrogar las posibles articulaciones entre la adivinación con la suposición paranoica. Para ello sitúo esta proposición al resguardo de algunas coordenadas formadas que permitirán localizar las aristas del tema a interrogar. A la manera de axiomas mínimos ellas son la condición de posibilidad de esta investigación¹⁰.

Sin renunciar al apoyo lógico del axioma, también tomaremos en cuenta un hecho del campo de lenguaje, axioma proviene del griego y al pie de la letra indica: *digno de estimación*. Estos axiomas, para quienes solicito del lector la dignidad de su estimación son tres: a.- el campo humano está constituido por un mundo de imágenes, un conjunto de símbolos y una cantidad de efectos reales con los cuales la colectividad construye a sus miembros; b.- la articulación de los componentes imaginarios, simbólico y reales de cada quien se articulan a través de un elemento santomático; c.- La colectividad le impone 11 a sus miembros resolver los enigmas que esas dimensiones le provocan: de ¿dónde venimos?, ¿Quiénes somos?, ¿Adónde vamos?. ¿Qué quiere la colectividad de mí? Este último es el enigma por excelencia de una forma de la normalidad, la paranoia 12. Estos axiomas mínimos constituyen el campo donde es posible esperar una acción del psicoanálisis, se trata de un conjunto, de un campo estructurado *como un lenguaje*, o para ser más precisos, *en forma de un lenguaje*.

A partir de este campo en forma de lenguaje es factible estudiar la adivinación en sus relaciones con la paranoia y su suposición. El paranoico como lo indican, una y otra vez Paul Sérieux y Joseph Capgras se encuentra preocupado por la colectividad, por la colectividad a la que pertenece. El carácter normal lo dan los autores cuando constatan que:

Hablamos de las psicosis constitucionales que no modifican la personalidad aunque sí conforman su exageración y no dan lugar a la debilidad intelectual...La interpretación delirante difiere de la idea delirante en que es completamente inventada o, por lo menos, no se deduce de un hecho observado...la primera se inicia en un punto exacto...tomemos el caso de un enfermo que supone haber escuchado algunas palabras o injurias proferidas en su contra; en realidad, estas palabras fueron pronunciadas...¿Bastaría con decir que la interpretación delirante es absurda e inaceptable para la gente espiritualmente sana? De ningún modo. Numerosas interpretaciones delirantes, más verosímiles que muchos errores, atraen la atención de personas sensatas e inteligentes 13.

Entonces el interpretador delirante no merece el epíteto de alienados, en el sentido etimológico del término (*alienus*, extraño, extranjero), puesto que ellos permanecen en relación con el medio y conservan su aspecto normal (Op. cit. p.23). La exquisita clínica de los autores tiene una precisión de enorme orientación para abordar los casos que presentan esas propiedades: *El estudio siguiente se refiere únicamente a los interpretadores, en quienes –más que en otros enfermos- se manifiesta la extraña asociación entre razón y locura, con lo cual merecen el calificativo de "locos razonantes" (p.26)* De ahí que la paranoia frente a la normalidad establecida mantiene las mismas relaciones que la paradoja con la verdad. (Paradoja: del griego, para, contra o fuera, y doxa, opinión, «contrario o ajeno a la opinión habitual»)

El acierto de Sérieux y Capgras sostiene un problema clínico de bastos alcances: la paranoia es un estilo de cuestionar la opinión común pues sostiene enunciados, sin más, de algo que razonablemente va contra la opinión común. La paranoia indica su dirección, ella se dirige (y / o la dirige) una búsqueda de la verdad, de ahí que requiera una ruptura con el sentido común o la *doxa* (*doxa*, procedente del verbo *dokeo*, opinar, creer). La opinión o *doxa* es una creencia que puede sostenerse más o menos motivadamente pero que no ofrece pruebas ni garantías de su validez (no está demostrada) y, por tanto, puede estar sometida a discusión y a duda. Entre los griegos designa el conocimiento que no posee las características de la *episteme*. Parménides opone a la *doxa* la vía de la verdad, la primera es una vía falsa que se apoya en opiniones de los mortales, «de apariencia verosímil». Platón considerará que la *doxa* es el tipo de conocimiento inseguro e incierto que corresponde al mundo visible, a diferencia del conocimiento científico (*episteme*) y del conocimiento racional del mundo de las ideas en general (*noesis*). Hoy, es sabido, que cuando la psiquiatría francesa descubrió las locuras compartidas sufrió una crisis: ¿quién dice la verdad: el alienado o el interrogador, es decir, el alienista que lo entrevistaba? ¹⁴ Aquí era necesario el psicoanálisis que no necesita renegar de una u otra, sino de darle lugar a la una con la otra. Es el lugar que tiene en la experiencia analítica el hecho de que en muchas ocasiones el paranoico llega acompañado de una opinión –una *doxa*- que lo diagnóstica como "loco", un diagnóstico que el analista ni confirma ni descarta, sino que, que, a veces, lo orienta.

Un fragmento de Parmenides le da a esta postura analítica una consistencia compartida por otros campos, en este caso, la cuna de la filosofía en Occidente:

Bienvenido seas, joven a quien acompañan las aurigas inmortales, y a quien este carro trae hasta mi morada. Porque no es una suerte funesta la que te hizo tomar este camino tan alejado de los caminos frecuentados por los mortales, sino el amor a la justicia y a la verdad. Es necesario que aprendas a conocerlo todo, tanto el inmovible corazón de la bien redondeada verdad, como las opiniones de los hombres. A éstas no hay que concederles ninguna convicción verdadera. No obstante, es necesario que las conozcas también, a fin de saber por medio de una información que lo abarque todo, qué juicio debes formarte sobre la realidad de estas opiniones.)

El método del sueño de Sigmund Freud

Veamos como procede la lectura onírica:

Primero, algunos ejemplos de modos de figuración onírica particularmente curiosos o inhabituales. Una dama sueña: Una mucama está sobre una escalera como para limpiar una ventana y tiene junto a sí a un chimpancé y a un gato gorila {Gorillakatze} (después corrige: gato de Ailgora {Angorakatze}). Echa los animales encima de la soñante; el chimpancé se estrecha contra ella, y eso es muy asqueroso. Este sueño ha alcanzado su fin por un medio en extremo sencillo; en efecto, ha tomado al pie de la letra un giro idiomático, figurándolo según suenan sus palabras. «Mono», y los nombres de animales en general, son palabras insultantes {Schimpfwörter; Schimpanse: chimpancé}, y la situación onírica no quiere decir sino «cubrir de insultos» {«cubrir de chimpancés»}. Dentro de la misma serie vendrán enseguida otros ejemplos de este simple artificio usado por el trabajo onírico¹⁵.

Freud extrae de ello una consecuencia:

A los fines de la figuración en el sueño la ortografía ceda con mucho a la pronunciación no ha de asombrarnos, pues la rima, por ejemplo, se toma libertades semejantes. (S. Freud, op.cit., p.408)

Y ahora encontramos algo que está en línea directa con nuestro tema:

En otros casos el lenguaje facilita mucho al sueño la figuración de sus pensamientos, pues dispone de toda una serie de palabras que originariamente se entendieron de manera figural y concreta y hoy se usan en sentido desvaído y abstracto. El sueño no tiene más que devolverles su pleno significado primitivo, o descender un peldaño en la evolución de su significado. Por ejemplo, alguien sueña que su hermano está dentro de una caja {Kasten}; en el trabajo de interpretación la caja se sustituye por un «armario» {«Schrank»; en sentido abstracto, también «barrera» o «restricción»}; ahora bien, el pensamiento onírico es que ese hermano -y no el soñante- debe «restringirse» {«sich einschränken »}. [1909]... Requeriría un trabajo especial reunir esos modos de figuración y ordenarlos de acuerdo con los principios que los presiden. [1909]. Muchas de estas figuraciones han de llamarse casi retruécanos. Se tiene la impresión de que nunca se habría acertado con ellas de no haber sabido comunicarlas el soñante [1911]. (S. Freud, op.cit., 408/409)

Sólo subrayo un hecho: un soñante tiene un sueño que dice algo respecto de otro, en este caso su hermano, quien debe "restringirse" ¿Cómo es posible que el inconsciente del soñante adivinará algo que afectaba a otro? Razones de orden de la verosimilitud ante el público, en particular, el público científico, llevan a Freud, a disimular, le atribuye a otro – la superstición- aquello que él soñante le comunica a él. Y va de suyo que existe una estrecha cercanía entre profecía y adivinación, ambas anticipan un hecho del futuro. Freud extrae, sin embargo, una conclusión que no proviene de los materiales oníricos que él analiza:

Si cotejamos estos ejemplos y otros parecidos (como los que después exponremos estamos autorizados a decir: El trabajo onírico no hace cuentas ningunas, ni correctas ni erróneas; se limita a componer en la forma de un cálculo unos números que aparecen en los pensamientos oníricos y pueden servir como alusiones a un material no figurable [de otra manera]. Trata entonces a los números como material para la expresión de sus propósitos; es exactamente lo mismo que hace con todas las otras representaciones, aun con los nombres y los dichos reconocibles en calidad de representaciones-palabra. Es que el trabajo

onírico tampoco puede crear un dicho. Por más dichos y réplicas que aparezcan en los sueños, y que en sí pueden tener sentido o ser irracionales, el análisis muestra en todos los casos que el sueño no ha hecho sino tomar de los pensamientos oníricos fragmentos de dichos realmente pronunciados u oídos, procediendo con ellos de manera en extremo arbitraria. No sólo los arrancó de su contexto y los fragmentó, acogió unos fragmentos y desestimó otros, sino que con harta frecuencia los compuso de nuevo, de tal suerte que los dichos oníricos que parecen coherentes se descomponen en el análisis en tres o cuatro trozos. En este uso nuevo, a menudo deja de lado el sentido que las palabras tenían en los pensamientos oníricos y presta a su literalidad un sentido por completo novedoso. (ver nota) (S. Freud, op.cit., p.419)

Lo único que ahora estamos en condiciones de afirmar es que esa explicación deja de lado el sueño donde un hermano sueña sobre la "restricciones" de otro hermano. El soñante aquí "adivino" aquello de lo cual su hermano no lograba darse cuenta, su hermano no se daba color respecto de sus restricciones.

Si nos guiamos por la forma en que están editados los escritos de Freud, veremos que después de su obra *princeps*, *La interpretación de los sueños*, se encuentra una breve resumen de la misma *Sobre el sueño* (1901) y pegada temporalmente a éste, se abre ante nosotros *Psicopatología de la vida cotidiana*. Allí se encuentran expresadas ciertas hipótesis de alto contenido teórico que pese a su corrección, quizás a su exactitud, no dejan lugar para acontecimientos que requieren de otro tipo de explicación. Se trata del determinismo psíquico:

*Si a ciertas insuficiencias de nuestras operaciones psíquicas -cuyo carácter común precisaremos enseguida- y a ciertos desempeños que parecen desprovistos de propósito se les aplica el procedimiento de la indagación psicoanalítica, demuestran estar bien motivados y determinados por unos motivos no consabidos a la conciencia... Cuando desdeñamos una parte de nuestras operaciones psíquicas por considerar que es imposible esclarecerlas mediante representaciones-meta, estamos desconociendo el alcance del determinismo en la vida anímica. En este ámbito, como en otros, tiene más alcance del que sospechamos. En un artículo del historiador de la literatura R. M. Meyer, publicado en 1900 en **Die Zeit**, hallé expuesta e ilustrada con ejemplos la tesis de que no se puede componer deliberadamente y mediante el libre albedrío un absurdo 16.*

No hay azar, toda está determinado, en principio esto responde a un axioma de la ciencia: todo tiene una causa, y en efecto, en la vida psíquica se pueden encontrar una larga serie de acontecimientos de los cuales su causa está determinada. Sin embargo, es necesario hacer una precisión sobre este determinismo propuesto por Freud. En esa misma obra páginas más adelante escribe:

Deprisa, todavía, una contribución a la psicopatología de la vida cotidiana. Hallas en la carta el número 2467 como estimación libre y traviesa de los errores que contendrá el libro de los sueños... Ahora bien, no hay en lo psíquico nada que sea producto de un libre albedrío, que no obedezca a un determinismo... Entonces puedo decirme con derecho que ni siquiera este número 2467, que yo arrojé al azar, carece de su determinación desde lo inconsciente 17.

El determinismo de Freud está circunscripto por un inconsciente "individual" del sonante o de quien tiene la ocurrencia de un número o de quien comete un error al hablar, al escribir, o pierde objeto. Se trataría de un determinismo que conlleva la propiedad: el soñante sería propietario de su sueño, quien sería el propietario de su errores al hablar o al escribir y sería también el propietario del anillo de casamiento que pierde o de las llaves que deja olvidadas.... Aquí el determinismo le atribuye sólo a uno la propiedad de aquello que se produce en *relación con otro u con otros*. Freud combate el libre albedrío o la libertad del espíritu oponiéndole, en forma de espejo, el determinismo, así deja fuera al azar, por ejemplo, el caos determinado por el azar, una de las figuras más exquisitas de las mujeres por el caos picante que introducen en el mundo hetero, homo y *tutti quanti*.

Veamos algunas consecuencias que afectan el trato dado a las elaboraciones de la paranoia:

Un rasgo llamativo y universalmente señalado en la conducta de los paranoicos es que otorgan la máxima significación a los pequeños detalles, en que ordinariamente no reparamos, del comportamiento de los demás; de ellos extraen interpretaciones y las convierten en base de unos extensos razonamientos. Por ejemplo, el último paranoico que examiné infería que todos cuantos lo rodeaban se habían puesto de acuerdo, pues en la estación, cuando él partía de viaje, habían hecho cierto movimiento con la mano. Otro tomaba nota de la manera de andar la gente por la calle, cómo manejaban el bastón, etc.

Y luego concluye:

Vale decir que el paranoico desestima, en su aplicación a las exteriorizaciones psíquicas de los demás, la categoría de lo contingente, de lo que no exige motivación, que el hombre normal considera una parte de sus propias operaciones psíquicas y actos fallidos. Todo cuanto nota en los otros es significativo, todo es interpretable. ¿Cómo llega a esto? Probablemente -aquí como en tantísimos casos parecidos- proyectando a la vida anímica de los demás lo que inconscientemente está presente en la suya propia... Entonces, en cierto sentido el paranoico tiene razón en esto; discierne algo que al normal se le escapa, su visión es más aguda que la capacidad de pensar normal, pero el desplazamiento sobre los otros del estado de cosas así discernido quita validez a su discernimiento. Por eso, no se espere de mí que justifique las diversas interpretaciones paranoicas... Sin embargo, la parte de justificación que concedemos a la paranoia con esta concepción nuestra de las acciones casuales nos facilitará el entendimiento psicológico del sentimiento de convicción que, en el paranoico, se anuda a todas estas interpretaciones. Es que hay algo verdadero en ello. (Op. cit., pp. 247-248)

El paranoico no reconoce lo contingente, mientras que el normal sí, al aro a condición de recordar que si Freud se encontraba con un neurótico, paradigma de lo normal en su época, no le permitía atribuir a lo contingente equivocarse de día en la sesión o de horario o de darle los honorarios en billetes arrugados. Pese a ello, con intrépida audacia, Freud reúne la paranoia con algo del orden de la verdad.. Sostenemos, en consecuencia que el determinismo, tal como él lo propone requiere de adecuaciones para cuenta de esa relación entre la verdad de la paranoia y la realidad de la verdad. Un camino que proponemos como puente que modifica ese determinismo al permitir la introducción del azar es el campo de la adivinación.

El arte adivinatorio, un arte estructurado en forma de lenguaje

Dios está en los detalles.

A. Warburg

*Un objeto que habla de la pérdida, de la destrucción, de la desaparición de objetos.
No habla de sí. Habla de otros. ¿Los abarcará también?*

J. Johns

Raymond Bloch, en un conocido ensayo estableció un dato:

A la adivinación se le denomina en Grecia **mantiké techné** o sea el arte de la profecía, en tanto que **mantis**, nombre del adivino, del profeta, de toda persona que predice el porvenir, proviene de la raíz **mainomai**, ser presa del delirio y en particular estar fuera de sí por influjo de la divinidad¹⁸

El arte de la adivinación está estructurado en forma de un lenguaje, así lo indica Freud, en su artículo *Tratamiento psíquico (Tratamiento del alma)*[1890]:

Por ejemplo, la llamada «adivinación del pensamiento» {Gedankenerraten} del «médium» cuando se practica un experimento como el de hacerse guiar por él para descubrir un objeto escondido, se explica por sus imperceptibles e involuntarios movimientos musculares. Todo el fenómeno merece más bien el nombre de «revelación del pensamiento» {Gedankenverraten}.

Ante un caso famoso del psicoanálisis, el llamado caso Schreber, donde están presentes los elementos centrales de la interpretación paranoica y de la persecución paranoica sufridas por el abogado Schreber , Lacan no duda en afirmar lo siguiente:

Sin duda la adivinación del inconsciente ha advertido muy pronto al sujeto de que, a falta de poder ser el falo que falta a la madre, le queda la solución de ser la mujer que falta a los hombres¹⁹

Dejemos de lado la indicación respecto al tema de la transexualidad en sus diferencias con el hecho paranoico o el carácter paranoico que el acto quirúrgico transexual suele desatar en quienes ofrecen sus

cuerpos a su voluntad de *jelegir su sexoj* . Nos interesa constatar junto con Lacan que el inconsciente adivina, e incluso adivina cuestiones donde se juegan apuestas seria para el sujeto. Recorramos ahora algunos textos clásicos sobre la adivinación. Subrayo el hecho de que para un psicoanalista no es el saber esotérico de la adivinación, el que le interesa. La adivinación recibe ya grandes apoyos debidos a los despliegues de la ciencia en nuestra sociedad. Al psicoanálisis la adivinación le interesa para estudiar su estructura de un hecho singular: la subjetividad real y no la subjetividad simbólica:

*Cuando se habla de lo subjetivo, e incluso cuando aquí lo cuestionamos, siempre permanece en la mente el espejismo de que lo subjetivo se opone a lo objetivo, que esta del lado del que habla, y que por lo mismo esta del lado de las ilusiones: o porque deforma o porque contiene a lo objetivo. **La dimensión hasta ahora eludida de la comprensión del freudismo, es que lo subjetivo no esta del lado del que habla. Lo subjetivo es algo que encontramos en el real.*** (J. Lacan, seminario oral 1955/1956, el subrayado es mío)

La adivinación a su manera y con sus diversos estilos es una efectuación, como un sueño efectúa un deseo, de la subjetividad real.

Cicerón subraya un hecho, ella existe entre los hombres, de acuerdo a cierto consenso, la *mantike*, esto es *presentimiento y conocimiento de las cosas futuras*. Entre los griegos era una tradición distinguir entre la adivinación divina, *divi*, y otra, citada por ejemplo en el Fedro, el *delirio profético*. Los romanos, Cicerón lo era, constataron que no existía sociedad docta ni bárbara que dejará de lado esa práctica de ubicar la posibilidad de conocer las cosas futuras mediante su revelación por medio de signos y que estos a su vez pueden ser leídos y por ende, entonces *predichos*, por algunos. De la misma que el arte poético es una potencialidad disponible para cada humano, sólo se realiza como potencia en algunos y no en todos.

Las prácticas de la adivinación entre los asirios se organizaban a partir de observar en el cielo abierto las travesías y los movimientos de los astros. La astronomía es el lugar por excelencia de la manifestación del hecho real: los planetas siempre están en su lugar; ellos registraban estas trayectorias y transmitían a la posteridad lo que ellas significaban²⁰. Los calderos constituyeron la cultura de la astrología por excelencia, de su práctica astrológica nos interesa su organización a partir del registro detallado y la descripción de las diversas constelaciones. Luego, mediante un sistema de articulaciones entre miembros de conjuntos diversos: por un lado las constelaciones y por el otro las fechas de nacimiento de X o Y, establecían bajo que hado y cuál era el futuro que le esperaba a X o Y.

En la actual región de Asia Menor la práctica de la adivinación se producía por los signos certísimos detectados en el vuelo y en el canto de las aves. Por último Cicerón se pregunta con malévola retórica:

Por cierto ¿qué colonia envió Grecia a Eolia, a Jonia, a Asia, a Sicilia, a Italia, sin haber consultado el oráculo pitio o el dodoneo o el de Hamón? ¿O que guerra fue emprendida por ella sin el consejo de los dioses?

Es sabido que esa práctica, la de consultar a los adivinos y recurrir a la adivinación no ha sido abandonada, por ejemplo, en el terreno del ejercicio del poder, baste con recordar las prácticas espiritistas de Francisco I. Madero, las prácticas esotéricas de Plutarco Elías Calles hasta las andanzas de la Paca en uno de los recientes intentos por despejar un crimen de estado, incluyendo la adivina personal que acompañaba al presidente francés Francois Mitterand, sin dejar de hablar del lugar singular que estos personajes tenían en la nomenclatura de lo que fue el régimen soviético. En América del Sur fueron famosas las trágicas influencias ejercidas por un adivino, apodado "El Brujo", principal consejero del Presidente. Gral. Juan Domingo Perón a partir de 1974. Dejemos de lado la curiosidad que esas prácticas desataban en Freud acompañado, en ese momento, por un curioso personaje que trataba como su hijo. Carl Gustav Jung.

Incluso, hoy, asistimos a la eclosión de un vasto fenómeno masivo desplegadas en las pantallas de la iglesia moderna, la televisión, misma que genera una masas de beneficios económicos que están en disparidad geométrica con sus aciertos: la adivinación no está arraigada en su eficacia, si así fuese ninguna creencia podría soportar su refutabilidad, se trata de una posición singular ante el saber que no genera un sujeto sino alguien sometido a la servidumbre voluntaria de una figura del Otro: el adivino.

Cicerón recuerda la gran aceptación dada por los sabios y filósofos de la antigüedad a la adivinación: Jenófanes de Colofón, fundador de la escuela eleática; Zenón, fundador de la escuela estoica; Pitágoras, Demócrito el fundador de la escuela atomista. Debemos a Dicearco la eliminación de diversos géneros de adivinación y quien dejó en pies sólo dos: la adivinación onírica y la adivinación que provenía del *delirio profético*. En una perspectiva histórica, quizás un poco lejana, se logra ubicar una relación de parentesco tal que la adivinación y el delirio profético son una y la misma cosa. Cicerón aporta una precisión:

Las cosas futuras pueden ser reveladas por la naturaleza por medio de signos sin la intervención de un dios (Cicerón, De la adivinación, Biblioteca Graecorum et Romanorum de la UNAM, México, DF, 1988, pp. 2-6)

Con este recorrido arriba a un momento de conclusión: la adivinación y su práctica es una práctica de la lectura y sólo se puede leer aquello que está, de forma mínima y necesaria, *en forma de un lenguaje*. Así lo revela la práctica del arte cinegético. Una fábula oriental es muy esclarecedora de aquello que pretendo formular:

Tres hermanos se encuentran con un hombre que ha perdido un camello. Sin vacilar, lo describen: es blanco, tuerto, lleva dos odres en la grupa, uno lleno de vino y el otro de aceite. ¿Quiere decir que lo han visto? No, no lo vieron. Se los acusa de robo y son juzgados; pero los tres hermanos se imponen, pues demuestran al instante que, por medio de indicios mínimos, han podido reconstruir el aspecto de un animal que nunca han visto. (Carlo Ginzburg en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1989, p.144)

En la cacería el cazador debe perseguir a su presa, no estamos lejos de la experiencia paranoica de la persecución pues, a veces, él perseguido por la presa es él 21. Para cazar aprendió a reconstruir las formas y los movimientos de las presas por medio de huellas en el barro, ramas quebradas, estiércol, mechones de pelo, plumas, concentraciones de olores: olfatear, registrar, clasificar, leer e interpretar constituyen los elementos del método cinegético, de tal forma que el cazador puede ver aquello que no se ve, mejor dicho, para decirlo en el lenguaje de P. Sérieux y J. Capgras: ellos ven aquello que los otros dejan de lado, los cazadores no están del lado de la doxa, sino que apuntan a la verdad que otros no ven. Lo que caracteriza a este saber es la posibilidad de remontarse de datos experimentales en apariencia secundarios, insignificantes a una realidad más compleja, la cual no se experimenta en forma directa.

Corresponde hacer aquí una observación cuyo alcance no es preciso. En el arte cinegético y en la historia de las diversas formas de la caza aparece un antes y un después singular, se aprende a leer antes de escribir, lo cual reproduce la experiencia del cachorro alfabetizado -¿alfabestializado? -: primero habla, luego lee y por último escribe. Solo subrayo una consecuencia cuando se lee sin saber escribir es porque se lee el mundo de los signos, de las imágenes y de los hechos *en forma de un lenguaje*, mismo que no alcanzó aun su tiempo de escritura.

Acabamos de describir una experiencia de lectura que no alcanza su punto de acto, por ejemplo, el acto de poner un punto final. Esto es un rasgo que atraviesa cada una de las XX observaciones de *Las locuras razonantes. El delirio de interpretación*, base del texto de Sérieux y Capgras.

El método cinegético es un método de lectura, basado, por ejemplo en las metáforas más o menos audaces de "leer" o "descifrar" las huellas de los animales, este proceso ocurrido a lo largo de un prolongado período histórico desembocó o dio causa al origen de la escritura. Así en China se puede encontrar un mito atiológico donde se atribuye el origen de la escritura a lo siguiente: un alto funcionario había observado las huellas impresas por un ave sobre la ribera arenosa de un río. Constatamos un vértice donde convergen la práctica de la cacería y su método de lectura con el origen de la escritura más la coincidencia de ambas con otra práctica, la adivinación.

Las fuentes documentales de los textos adivinatorios mesopotámicos más aquello que el aporte de Cicerón subrayan un hecho: adivinar era practicar la lectura de los detalles, recopilar la información más ínfima, leer en las gotas de aceite esparcidas en el agua, astros, movimientos involuntarios del cuerpo, vísceras de animales. Compartir no borra las diferencias: el arte de la cacería se dirige al pasado reciente, resumido en la frase "un animal pasó por aquí", la adivinación se dirige al futuro. Añadimos otros elementos que los diferencia, el contexto social. La adivinación se desarrolló en el contexto social de la escritura mediadora entre la divinidad y sus súbditos. La mediación eran los mensajes "escritos", en los astros, en los cuerpos

humanos o en cualquier otra parte. Esta práctica se organizaba alrededor de una escritura, como la cuneiforme caracterizada por el hecho de escribir cosas mediante cosas. En los tratados de esas culturas mesopotámicas se encuentra la contaminación de la lengua adivinatoria con elementos de orden jurídico más la presencia de pasajes donde destaca la fisonomía y de sintomatología médica. La adivinación y la práctica médica era formas de dar cuenta del presente y del futuro: aspecto diagnóstico y pronóstico del arte médico.

Con esta presentación, breve y lagunar del arte de la cacería, de las prácticas de la adivinación avanzo ahora a sus posibles relaciones con la suposición paranoica. Sérieux y Capgras escriben:

Por lo común, las interpretaciones son precisas: un hecho observado conlleva una conclusión vigorosa. En algunos casos, al contrario, a pesar de su abundancia, la afirmación categórica falta; el enfermo permanece incierto, sin saber ante cuál detenerse, de ahí una sistematización imperfecta. Es un verdadero delirio de suposición, de interrogación, constituido, no por convicciones, sino por dudas delirantes (Tanzi). (Op.cit. p 168)

La consigna de estos interpretadores es la siguiente:

Yo cuestiono, dice él, emito hipótesis, nada más que hipótesis. (op.cit. p169)-

Podemos afirmar entonces que el interpretador razonante, una clase de paranoicos razonables, son la realización de un efecto singular: ellos se constituyen sin saberlo, en *agentes integrados, eslabones, soportes, anillos de un mismo círculo de discurso*, [añadimos: gracias al cual] *los sujetos ven surgir al mismo tiempo tal acto sintomático, o revelarse tal recuerdo.* (Lacan, 19/01/1955). Es decir son sujetos flotantes a los cuales les falta el amarre yoico, ¿cuál amarre? Aquel muy singular, un amarre que cada otro de los normales debe realizar vez por vez: quedar concernido por el efecto invertido de las palabras, las imágenes y los hechos reales de los cuales él forma parte.

En la paranoia el inconsciente se encuentra a flor de piel para todos menos para aquel que está envuelto por esa piel y no se da cuenta del color de la piel que es su vestimenta. Si Lacan en su juventud definió al delirio de interpretación como un *delirio de pasillo, de la calle, del foro*, se trata entonces de un delirio abierto al gran otro de lo público. En él, la torsión insignificante que separa lo público de lo privado está ausente, esa torsión que corresponde a una propiedad particular de una clase de *Ego*, aquella que surge en el transcurso y luego de una análisis. Cuya consistencia es una existencia parpadeante, aparece y desaparece, a intervalos, no es permanente. No es casual, entonces, que en formas culturales no urbanas o en los márgenes de la cultura urbana el paranoico sea un personaje reconocido por su medio ambiente, digamos un chamán que adivina aquello que ocurre en su entorno.

Aquí al proseguir el sistema y la estructura de la adivinación encontramos sus trazos de familiaridad con la actividad del interpretador razonante, él lee lo que los otros requieren de ignorar para seguir viviendo su experiencia de vida. A su vez, el interpretador, a diferencia del analista, con parte con los otros normales, el carácter desfalleciente, parpadeante de la condición de sujeto –sometido a...- a las palabras, los actos y las imágenes que lo constituyen en su "misma" adivinación.

Notas

* Texto escrito de la presentación oral efectuada en el coloquio: *Las razones del delirio de interpretación*, organizado por *Intersecciones clínicas* y la *Escuela lacaniana de psicoanálisis*, en el Hospital Psiquiátrico Fray Bernardino Álvarez, México, DF, el sábado 25 de mayo del 2002.

1 El título en francés deja aparecer una homofonía: *Le desir et son interpretation*, misma que Lacan no deja de señalar el 2/02/1966, 21/06/1967 y un texto, escrito, quizás, en 1968: *Reseña de enseñanza. Reseña con interpolaciones en el seminario La ética.*

2 Sigmund Freud, "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia Paranoides) descrito autobiográficamente", *Obras completas*, Amorrortu Editores, volumen XII, Buenos Aires, 1980, pp.36-37.

3 En el terreno de la psiquiatría en particular en Francia y en Alemania se discute el diagnóstico de paranoia respecto de Schreber. Freud no duda en escribir en su título, entre paréntesis: **dementia paranoides**.

4 Alberto Carvajal realizó la traducción de los textos del Dr. Flechsig, mismos que en fecha próxima esperamos sean publicados.

5 Sería interesante constatar en la legislación estatal si esa ley fue derogada o simplemente está en *stand-by*.

6 En 1998, Luis Feder, psicoanalista, fundador de varias instituciones analíticas en México, propone la ejecución de estudios "analíticos" prematrimoniales para impedir la constitución de parejas que darían nacimiento a hijos con caracteres violentos o psicopáticos.

7 Anne-Marie Vindras, Ernest Wagner ¡Ecce animal! Pastor, maestro, masacrador, dramaturgo. Colección de libros de artefacto, México, D.F., y Edelp, Buenos Aires, abril 2002, p.580. Ibídem, Ernst Wagner denominado por Lacan "pastor Wagner", en su tesis; el caso constituye en la actualidad uno de los paradigmas de la paranoia para bastos sectores de la psiquiatría.

8 Paul Sérieux y Joseph Capgras, *Las locuras razonantes. El delirio de interpretación*, Colección libros de artefacto, México, D.F., abril-mayo, 2002, pp.42-43. Este texto fue el eje organizador del Coloquio: *Las razones del delirio de interpretación*, efectuado por *Intersecciones clínicas* junto con la *Escuela lacaniana de psicoanálisis*, en el Hospital Fray Bernardino Álvarez, el sábado 25 de mayo del 2002.

9S. Freud, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933 [1932]) XXX Conferencia: *Sueño y ocultismo*, Amorrortu Editores, volumen 22, Buenos Aires, 1979, p.37

10 Se define en lógica al axioma como un sistema deductivo formado por un grupo de enunciados llamados axiomas que, debidamente formalizados y definidos, permiten deducir, mediante reglas de inferencia precisas, el conjunto de enunciados, llamados teoremas, que pertenecen al sistema. Los axiomas, en una teoría axiomatizada, no son más que símbolos; carecen de todo contenido y en sí no son ni verdaderos ni falsos; son sólo esquemas de enunciados. Pueden, no obstante, recibir una interpretación, refiriéndolos a un universo de objetos, y entonces pasan a ser enunciados verdaderos o falsos.

11 Lacan, en 1975-1976 llamaba la atención a partir de una presentación de enfermos sobre el carácter impuesto de la palabra.

12 Lacan definía a la perversión, a la neurosis y a la psicosis como las tres formas de la normalidad seminario oral, 1961-1962, *L'identification*.

13 Paul Sérieux y Joseph Capgras, *Las locuras razonantes. El delirio de interpretación*, Colección libros de artefacto, México, D.F., abril-mayo, 2002, pp. 20-22.

14 Ver: Henri Legrand Du Saulle, *Délire de persecutions*, Editions G.R.E.C., Paris, 1980.-

15 Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, capítulo VI, apartado F. Cuentas y dichos en el sueño, Amorrortu Editores, Tomo V, Buenos Aires, 1979, p.407

16 Sigmund Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana", *Obras completas*, tomo VI, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1980, pp. 233-34.

17 Sigmund Freud, *op. cit.*, pp.235-237. Freud se atenía a un hecho clínico: un error era una forma de decir algo, entonces se ponía a asociar, dejaba de lado, para otros, por ejemplo el maestro o el amo, la tarea de corregir los "errores".

18 Raymond Bloch, *La adivinación en la antigüedad*, Breviarios, 391, FCE, México, 1985, p. 13

19 J. Lacan, *Escritos 1*, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", capítulo IV. Por el lado de Schreber, Siglo XXI Editores, México, 1984.

20 Los cambios en la astronomía fue uno de los lugares a los que Lacan recurrió como fuente para forjar e introducir en el psicoanálisis el real. Ver: Alexandre Koyré: *Estudios de historia del pensamiento*, Siglo XXI Editores, 4ed., México, 1982 [edición original 1977] en particular: "Galileo y la revolución científica del Siglo XVII", es una conferencia del 7 de mayo de 1955 efectuada en el *Palais de la Decouverte*.

21 En el psicoanálisis, Jean Allouch empleó el paradigma del indicio desplegado por Carlo Ginzburg, en su propuesta de la micro historia, para dar cuenta de la paranoización. Aquí nos permitimos enfocar con el paradigma de Ginzburg otros registros de la experiencia analítica y de la doctrina.

El espacio público, el lugar del otro en la interpretación "delirante" Una distinción en la semejanza

Inés Emilse Ramos

"¿Por qué -dice uno- la gente se toca un ojo, si no es para decirme que estoy ciego?"

"Le envían una caja con la etiqueta rasgada para decirle que va a suceder lo mismo con su piel".

"La enferma observa en una carta enviada por sus familiares, que no está el punto final en la frase: 'deseamos tu curación', entonces interpreta que no desean su curación. 1

La singularidad del lugar del otro en la interpretación

En los más distintos campos en que se practica la interpretación siempre se sustenta en una relación al otro; comparte a veces y otras veces participa de aquello que viene del otro. Esta interpretación abarca la del músico, el traductor, el médico, el actor, y también constituye uno de los recursos durante un psicoanálisis.

En la interpretación de una composición musical, el toque personal, realza la singularidad de la ejecución. Singularidad de otro orden a la del compositor de la obra musical; incluso, aunque se admita que para componer se apoyó en los avances acumulados de los músicos precedentes y en las innovaciones en ese arte.

La interpretación tiene como punto de partida la obra, gestos, acciones, detalles insignificantes de los "interpretados" y expresa así, una especie de continuidad entre ellos.

En ambos casos, hay una articulación con los otros, aunque de distinta hechura; pero en la que no cabe posibilidad de pretextar independencia, ni exclusión de los otros. Este texto localizará 2 una distinción en la consistencia de hechura de la semejanza; en otras palabras, una distinción en la simetría de los otros semejantes, la cual se suele tomar como excluida del circuito de la semejanza y entonces se cuenta como diferencia absoluta.

El delirio de interpretación fue estudiado extensiva e intensivamente por Sérieux y Capgras, quienes con fineza de observación clínica registraron el relato de los internados en hospitales psiquiátricos de su tiempo, situaron los pasajes al acto, incluyeron el diagnóstico médico, describieron los hechos, se sujetaron a una secuencia temporal en cada una de las descripciones, dieron un lugar a las palabras de los locos. Con tal método de acotar, situar y establecer algunas diferencias, los autores realizan un aporte en una dirección distinta a la proliferación de las interpretaciones que suele acompañar el intento de transmisión de una enseñanza en el terreno de "las locuras". También este método es un aporte para la práctica clínica al indicar un sometimiento a coordenadas de tiempo, lugar, descripción e introducción del relato testimonial de los locos; precisamente allí, en el campo resbaladizo y propicio para la interpretación de intenciones y sentido, los diques de contención son bienvenidos.

Estas sutiles observaciones clínicas fueron practicadas en un tiempo, cultura y geografía distinta a la nuestra, durante el transcurso de 10 a 20 años en 60 casos, de los cuales se publicaron 20 3; sin embargo, a pesar del tiempo pasado y la geografía distinta, permanece vigente la estructura de la interpretación; para comprobarlo, invito al lector a seleccionar al azar una interpretación cualquiera de las que pueblan "*Las locuras razonantes*" y quizá, le evoque de inmediato otras tantas escuchadas directamente en su práctica clínica reciente.

Este delirio, al nutrirse de interpretaciones, no es ajeno a un singular pasaje por los otros que, la estructura común a toda interpretación pone en juego, como quedó señalado en los párrafos precedentes.

Espacio público - interpretación - Delirio de interpretación.

"El delirio de interpretación es el delirio del pasillo, de la calle, del foro." 4

La reciente publicación "*Las locuras razonantes. El delirio de interpretación*" de Paul Sérieux y Joseph Capgras propició el Coloquio en las instalaciones del Hospital Fray Bernardino Álvarez: "Las razones del delirio de interpretación". Así como las observaciones clínicas y sus resultados contenidas en el libro se efectuaron "*in situ*" en distintos hospitales psiquiátricos de París, el Coloquio encontró en este Hospital el lugar pertinente para su realización. Pues en este espacio público 5 acuden hoy, por las más variadas locuras, quienes por un tiempo se quedan en sus instalaciones y quienes los acompañan. "*In situ*", es decir en donde se presentan los avatares de las urgencias de los internamientos, la concentración en crudo mostrada- padecida en cada locura y la exposición a los efectos (infaltables, y más presentes si no se admiten), que implica tal intervención para quienes reciben a los "locos".

Si toda forma subjetiva constitutiva del sujeto, ya sea que se comparta diferentemente entre dos o varios, que sea calificada o no de delirante, sin embargo se arraiga en la dimensión de los otros (al modo de la semejanza, del "todopoderoso", etc.); por lo tanto, la forma subjetiva del llamado "delirio de interpretación", en razón de la estructura compartida con cualquier otra especie de interpretación, acusa esa dimensión de los otros, pero asomada y, a veces, francamente ventilada en el espacio público. Aquel espacio no resguardado en la vivienda, extendido desde la puerta del pasillo, y que con un paso está en la calle, y luego se continúa en la discusión del foro.

La interpretación delirante

Los autores mencionados subrayan en los distintos capítulos del texto la convivencia de locura y razón. Nunca encuentran debilitamiento intelectual: "Si se abandona el ámbito del delirio se descarta la impresión de debilitamiento intelectual (...) la misma persona que se mostraba tan manifiestamente alienada, aparece lúcida y razonable". Quienes padecen locuras razonantes, exceptuando su delirio parcial, logran conservar la lucidez. También conservan generalmente su aspecto normal hasta el fin de sus días y consiguen vivir en libertad, solamente los internan por violentos y no por sus ideas delirantes". 6 En otro momento, convendría detenerse en la precisión de elementos contribuyentes para el armado actual del violentamiento que conduce a recurrir al psiquiátrico.

El papel de las alucinaciones en el delirio de interpretación carece de importancia; los autores le dan el carácter de síntoma secundario y episódico, en contraste con "los perseguidos alucinados" en quienes se observan alteraciones de la sensibilidad general. No obstante, admiten para algunos casos registrados por ellos mismos, la intervención de accesos alucinatorios efímeros.

Las interpretaciones, aunque masivas, no impiden que, quien las padece distinga los matices de estilo conveniente de acuerdo al interlocutor: "las cartas conservan, tanto en su contenido como en las fórmulas de cortesía, los matices de la familiaridad, de la indiferencia o del respeto conveniente". 7

Cualquier nimiedad sirve de pretexto a las interpretaciones: "Cuanto más insignificante parece el hecho a los ojos de cualquier persona, mayor es su perspicacia. Donde otros no ven más que coincidencias, gracias a su clarividencia interpretativa, ellos saben desenredar la verdad y las relaciones secretas de las cosas. Esta disposición para adivinar las alusiones ocultas, para comprender las insinuaciones y las palabras de doble sentido, para interpretar los símbolos, confirma a los enfermos su buena opinión sobre su sutileza." 8

Del periódico atraen su atención, tanto un hecho anodino, un anuncio, un pasaje cualquiera, un término trivial, como incluso a veces, palabras de varias columnas seleccionadas al azar y reunidas en una frase enigmática (para cualquiera que no sea él) "El enfermo interpreta los hechos más insignificantes de acuerdo con sus ideas y también los convierte en pruebas que apoyan sus convicciones" 9. Así, todo aparece con sentido personal.

La sorpresa, el azar, la coincidencia, los gustos, el tiempo, el espacio, un imprevisto, no encuentran cabida en el razonamiento interpretativo, sin la alusión a intenciones e ideas previas .

Las interpretaciones que sostienen

En la observación V 10, caso H., el enfermo desde nueve años atrás padece ideas de celos y persecución. Están registrados antecedentes de "suicidio de un hermano, una enfermedad sufrida desde la infancia y excesos sexuales". Con la muerte de su madre se "agrava su deterioro físico-mental, influyendo en ello la enfermedad contraída en la infancia. Sus sospechas se apoyan en detalles, a veces sospecha de alguien conocido y otras veces, le aparecen suposiciones, impersonales, no atribuible a nadie con nombre y apellido, así supone que es enviado a un país húmedo, ex profeso, para agravar sus males. En otra ocasión, por "amenazado" de tuberculosis parte con rumbo a Argelia.

¡El engaño que envenena el cuerpo!

Desde el inicio hasta el final en la extensa observación, constantemente H. se queja de los efectos en su cuerpo, como dolores intestinales, somnolencia, envenenamiento, que relaciona con la ingestión de alimentos, bebidas, medicamentos. Inculpa siempre a su mujer de provocarle esos efectos y en ocasiones, se los atribuye a amigos.

Si padece enteritis o bronquitis se lo achaca a su esposa. "Después de asistir a una comida en casa de un amigo sintió dolores intestinales, lo mismo que su mujer y su hijo; este hecho le parece "una coincidencia extraña", luego concluye que quisieron envenenarlo a él y a su familia". "Mi mujer me ofreció una taza de leche que fui culpable de aceptar, porque mis peores males datan de ese momento". Después de comer le da sueño; cree que su mujer le da un narcótico a fin de quedar en libertad, una vez que él se haya dormido". Si su mujer se sorprende de verlo entrar en la cocina ¿no será acaso que preparaba algún platillo envenenado?.

La sede corporal de las afecciones de H., parece no ajena a la acusación de engaños, mentiras, farsas, traiciones. La singular proliferación interpretativa de H. se nutre de la incriminación a otros de querer engañarlo, especialmente a su mujer; engañarlo en lo que popularmente se consideran los alimentos del humano: comida y amor.

Más adelante se verá cómo la interpretación en H. es un recurso.

La acusación de engaño que H. sostiene

Al encontrar a su mujer en la calle supone que va a ver a un amante. Sospecha que un joven militar es amante de su esposa. Observa la forma en que ella se acicala al salir de la casa y si regresa con un alfiler cambiado de lugar, un botón desabrochado o con ojeras, es suficiente para confirmar sus sospechas. Sospecha que la Sra. H. se cita con alguien que quiere afiliarla a la masonería para así no tener escrúpulos en engañarlo, puesto que esta asociación preconiza la unión libre. H. le reclama a su mujer - quien en ausencia de su marido, para no quedarse sola, había pedido hospitalidad a una amiga, persona respetable y ya mayor - por "hacer vida" con esa dama. Los hombres visitantes de su casa todos son amantes de su mujer. Le reprocha a su esposa que se entregue públicamente a desenfrenos en su pueblo natal.

En cualquier estructura subjetiva (llámese neurosis, psicosis) los celos incluyen y quien incrimina a otro "me engañas", se hace singularmente partícipe de una relación. Cuando H. interpreta que su esposa lo engaña con el diputado, con el secretario, con una amiga, con su hermano, dirige hacia él todas las relaciones en que está ella y todo lo que hace. Así, si ella camina por la calle, se hace partícipe dirigiendo hacia él, la intención del andar de ella, cuando interpreta que ella lo va a engañar con un amante a quien visitará. Incluso una simple acción, la interpreta con sentido hacia él: si ella se sorprende que mientras guisa, él entre de improviso a la cocina, interpreta la sorpresa en el sentido de pretender envenenarlo con el platillo en preparación.

H. al sostener la acusación de engaño se sostiene.

Denuncias públicas

El primer intento de denuncia de envenenamiento contra su esposa no lo concreta, pues al entrar a alguna oficina ve sospechosos, individuos que desde antes le habían "querido presumir", anda por las calles hasta

finalmente, pide lo protejan de sus perseguidores en una oficina pública. Al día siguiente, de regreso al hogar, desconoce a sus cuñadas y las toma por personas que su mujer introdujo para entregarse a orgías. En ese momento los psiquiatras localizan un episodio alucinatorio agudo. Días después, al ver desde lejos llegar a su hermano, toma una navaja y da vueltas alrededor de la Sra. H., la amenaza con cortar la cabeza y la acusa de engañarlo con su hermano. A la hora de la comida se sirve un platillo en cuyo nombre está la palabra "relleno", que él toma como una alusión ya que en su cultura se emplea también en el sentido de hartazgo, de "estar hasta el copete". Se niega a comer.

Acusa formalmente a su mujer de haberle administrado veneno en muchas ocasiones.

Denuncia a su mujer, esta vez, ante el Procurador de la República, el alcalde y el brigadier de la gendarmería. Otra vez se dirige a la autoridad municipal para pedir un fin a la multiplicación de burlas, alusiones y provocaciones de las cuales es objeto en la calle: "en la sala de espera de la delegación municipal se burlan de él".

Al siguiente año insiste de nuevo con la denuncia a su mujer por envenenamiento dirigida una vez más al Procurador de la República, que también hace extensiva contra desconocidos. Envía copia a la prensa y espera que su caso interese a la opinión pública.

A fin de ese mismo año, otra denuncia al Procurador por temor a que lo envenenen. Únicamente bebe leche que él compra, hierve y guarda bajo llave. Considera que si sus denuncias a las autoridades judiciales no obtienen resultado, se debe a que su mujer integra la masonería y la policía secreta que la protege.

Escribe a un periódico para denunciar su caso y para pedir que inicien una campaña contra la Ley de 1838 "que sirve para ocultar tantos crímenes".

Cuando al pasar relata la visita de un inspector enviado por el Ministro ¡por única vez a lo largo de toda la Observación admite, en primera persona del singular, un efecto en él, al que toma como resultado de una actividad a su cargo: "Es una coincidencia que quería siempre, estoy más nervioso cuando recibo una visita motivada por mis reclamaciones". 11

Lo examinan médicos expertos. Extiende las incriminaciones también a un médico, lo acusa de intoxicarlo. Azusan a los enfermos contra él, se burlan, lo provocan. Lo sustituyen por otro para el trámite de divorcio.

Las interpretaciones se extienden junto con la persecución, los perseguidores y las incriminaciones. Todas las maquinaciones en su contra se arreglan con la ayuda de su mujer, "que sin duda pertenece a la policía ¿Es un complot policial organizado por mi hermano, que creo era de la policía?"

Acusa, es decir hace público ante las autoridades y la prensa que así está ubicado él en relación a los otros, en primer lugar a su mujer. Una intimidad recurre a un público, por lo tanto se pierde como intimidad.

Por el contrario, una acusación proveniente de la esposa lo lleva a replicarle, a insultarla, a acusarla: algún tiempo después de que un diputado intercedió para evitar que un robo cometido por la esposa de H. pasara a mayores, ella "sin razón aparente a la hora del almuerzo" le dice "¡qué audacia la tuya!" 12. H. no está en condiciones de tomar esas palabras como un cumplido, ni de aceptar la atribución de audacia que ella le hace. Formular en primera persona singular: "soy audaz" implicaría ninguna referencia a otro, lo dejaría sólo con la audacia. Y entonces no cabría la posibilidad de compartir, o está en uno o en el otro. Cuando en cambio, él acusa a la Sra. H. de engañarlo y de envenenarlo, esa atribución los mantiene en una relación, no hay exclusión posible ni de uno ni de otro, pues el sólo mencionar que lo engañan y envenenan refiere a la participación de otros en la cual está incluido. "Me engaña... me quiere envenenar", estas incriminaciones que H. dirige a su mujer, lo sostienen en un lugar con otros, lo mantiene en una relación con ella. No es para H. un orgullo reconocerse "soy audaz", esas proclamaciones de autonomía individual 13 e ilusiones de *sí mismo* son insostenibles para él, es decir no lo sostienen. En otro momento del caso se puede observar esta singular relación de continuidad entre H. y los otros: "me molestan", "me engañan", dice H.; en ese pasaje de atribución de intenciones y sentido a los otros en dirección hacia él, alcanza a sostenerse. Cuando la Sra. H. le dice que él "se molesta", "se engaña" 14 H. no encuentra otra forma de recibir esas palabras que como un intento de pelea por parte de ella; H. no cuenta con

condiciones para transformar y girar del impersonal "me engañan" al reflexivo "me engaño", pues sin la referencia al **yo** de algún otro, presente en "**me molestan... me engaña**", queda en el aire, sin el apoyo de una primera persona, del yo con sede corporal en la Sra. H, que lo mantenga en pie.

Al inicio de la Observación el otro al que se dirige es su mujer, luego va ampliándose la red desde los cercanos hasta el impersonal llamado "gente de la calle", público, la prensa, las autoridades. Sin embargo, su mujer y su hermano siempre conservan un lugar identificado para él, aunque terminen en el puesto de los perseguidores principales, integrantes de un complot en su contra.

La incesante actividad interpretativa de H. lo muestra en la pendiente del otro, pendiente "*en relación al otro*".

Una Fantasía

Vivir de la mala conducta de su mujer. Esta fantasía está presente en una interpretación formulada por H., a partir de gestos de la gente en la calle: "¿Por qué se suenan a cada rato? ¿Por qué escupen de la manera más asquerosa? Sin duda, para hacer entender que llevo cuernos, que soy un indecente personaje que vive de la mala conducta de su mujer".

Y en otro momento del relato reitera: " (...) lamenta no haber hecho su asunto con su mujer y el diputado (...) ella se presta a los engaños conyugales". Otro día, la Sra. H. le dice: "Tú me harías hacer cosas que yo no quisiera", H. considera esta frase como una confesión de adulterio".

Ahora, después de este recorrido por el caso, se despeja que para H. las interpretaciones lo sostienen en ese lugar con su mujer presente en esa fantasía.

Distintas semejanzas

Las réplicas-ecos entre Sr. H. y Sra. H., que pueden hallarse¹⁵ en la Observación, no parecen indicar la inclusión de ellos en una relación simétrica y tampoco que se sostengan en una reciprocidad de la relación compartida. La semejanza de la sra. H. en relación a H. no es la misma que la de H. en relación a la sra. H. y a los otros que no sean la sra. H. Para H. parece manifestarse una distinción incluida en la semejanza; dicho en otras palabras, la semejanza con su mujer no es la misma que con su hermano o con los otros, pero sigue siendo semejanza.

Suposición, sospecha, certeza.

Se pregunta "¿Por qué hice estos juramentos? ¡No sé nada! -escribe H.- (...) Sin saber porqué le dije: 'tú eres de la masonería'. Ignoro qué me hizo tomar mi mujer, pero curiosamente poco a poco le relaté mi vida entera". A pesar del estado de perplejidad, H. narra lo que le sucede; aunque no entienda, tiene la certeza de estar preocupado y al relatarlo da un paso más.

Se puede rastrear en el caso H., incluso en el final, tal como lo presenta la Observación que, a diferencia de otros casos, en éste conviven las suposiciones con las sospechas y las certezas.

Suposición, sospecha, certeza constituyen tres modos del saber de los que H. echa mano ante lo inentendible; pero que no obstante relata e intenta transmitir.¹⁶

Significación personal - Concernimiento

A partir "de una sensación real o de un hecho exacto... con la ayuda de inducciones o deducciones erróneas (...) el enfermo, quien cree que todo está relacionado con él"¹⁷ adquiere significación personal. No hay gesto, acto, hechos, frase oída o leída, incluso las fotografías de los periódicos que no aludan a su persona.

Afirman los autores: "Se trata de un verdadero delirio de significación personal - *tua res agitur* - este podría ser, se dijo, el lema del interpretador".¹⁸

El interpretador vive en la certeza del concernimiento: en cualquier conversación, si se habla de una operación de cataratas, lo aluden como marido ciego.

El interpretador nos muestra que, precisamente ahí, no hay nada "personal". Muestra que se encuentra en una especie de continuidad con el otro y de ningún modo, lo que le aqueja, proviene de una soledad conflictual, aislada en un *sí mismo*, que conduciría a intervenciones clínicas de "enfrentamiento o confrontación con la realidad".

Certeza de concernimiento y no creencias

Quien está afectado por la interpretación delirante, una alucinación e incluso los fenómenos más sutiles de significación general asientan su interés en la certidumbre, alejándose de confirmar la ampliamente difundida creencia en la existencia de una realidad única. Incluso puede llegar a admitir que su experiencia no corresponde al orden de la realidad, pero ni siquiera al pasar admite, que se le atribuya en ello una creencia. No comparte la perspectiva de averiguar si es una creencia, si es verdadero o falso, si es real o irreal.¹⁹

En cambio, en su incansable actividad de razonar el Real buscan la verosimilitud. Sérieux y Capgras observan que "la interpretación delirante puede ser exagerada, extravagante, pero raramente absurda, incluso algunas veces es verosímil" y también reconocen que las concepciones delirantes suelen permanecer en secreto, disimuladas por desconfianza hacia el entorno, o por conciencia de que son inverosímiles.

La verosimilitud transmite

"Saben defender sus ficciones con argumentos tomados de la realidad. Argumentos que por lo común mantienen en el terreno de lo posible, de lo verosímil (...) A veces, el enfermo se calla, no por disimular, sino porque tiene conciencia de que su delirio es inverosímil"²⁰

Lasègue y Falret en su estudio de la locura compartida señalaron que, la verosimilitud de un delirio favorece su transmisión a otro: "el alienado que afirma un hecho notoriamente falso, es convencido al instante, de su impostura (...) si por el contrario, el enfermo se mantiene en el mundo de las conjeturas y las interpretaciones, si los hechos de los que habla pertenecen al pasado o son aprehensiones únicamente para el futuro, el control directo se vuelve imposible. ¿Cómo comprobar a otro y a sí mismo que el acontecimiento del que *relata los detalles* no ocurrió?"²¹

La precisión de los hechos y los detalles numerosos aproximan la verosimilitud que favorece la transmisión: "Ella relata todos los hechos con una precisión y una multitud de detalles que hace que su hija comparta su delirio (Régis)".²²

Por otro lado, como ya se ha visto en los párrafos anteriores, en la interpretación delirante el detalle²³ nimio, sirve para la certeza.

En el testimonio²⁴ publicado por el magistrado alemán Daniel Paul Schreber (diagnosticado como paranoico), en el momento de relatar los argumentos que empleó para conseguir la autorización de la publicación de ese testimonio, se interesa en la opinión de personalidades sobre la cuestión de *saber si es verosímil* para los otros su experiencia narrada con tal *cantidad de detalles* verídicos (cursivas mías).

Encontramos así confirmada en otra fuente, la importancia de la cantidad de detalles para favorecer la verosimilitud propiciatoria de la transmisión de un saber, de la transmisión de alguna enseñanza. Cuestión crucial en la articulación clínico-doctrinario del psicoanálisis y en el campo compartido de intervención con otros para abordar las locuras.

Inés Emilse Ramos.

Coyoacán, junio del 2002.

Notas

* Texto escrito de la presentación oral efectuada en el coloquio: *Las razones del delirio de interpretación*, organizado por **Intersecciones clínicas** y la **Escuela lacaniana de psicoanálisis**, en el Hospital Psiquiátrico Fray Bernardino Álvarez, México, DF, el sábado 25 de mayo del 2002.

1 Paul Sérieux y Joseph Capgras, *"Las Locuras Razonantes. El delirio de interpretación"*. Colección Libros de *Artefacto*. Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, México, D.F., 2002. pp. 43-44.

2 Un próximo texto continuará la localización en una exploración de la distinción de hechura en la semejanza, en el caso de E. Wagner, y a partir de la monografía clínica "Ernest Wagner, ¡Ecce animal!, escrito por Anne-Marie Vindras y presentado por el Dr. Héctor Pérez-Rincón. Colección *libros de artefacto*/Edelp, México, abril del 2002.

3 Sérieux y Capgras, Op. cit. p. 26

4 Jacques Lacan, "De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad" Siglo XXI editores, 5ª edición, México 1987 p.192. Conviene aclarar que, el pasillo (y no la vivienda) junto con la calle y el foro, corresponde al espacio público en que se despliega el delirio de interpretación. Ver nota 47 del artículo "La ruptura entre J. Lacan y G. G. de Clérambault" en "*Obra psiquiátrica de Gaëtan Gatian de Clérambault*" Colección *Pathos*, Universidad Autónoma de Querétaro, 1997. p.430. Ver también la dimensión pública en el seguimiento de "las huellas del rumor" en la consumación del acto magnicida ejecutado por José de León Toral en la persona del General Obregón en "*Vox Populi, Vox Dei*" en el Epílogo a cargo de Alberto Sladogna de "*Los Regicidas. En la historia y el presente*". Colección libros de *artefacto*. Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. México, 2000, pp.93-132.

5 Alberto Carvajal, "El siglo inicia en el manicomio" *Psiquis*, N° 1, vol. 9, 1999, pp. 3-9. También ver el artículo: "Mujeres sin historia. Del Hospital de La Canoa al Manicomio de La Castañeda", *Revista Secuencia*, publicación del Instituto Mora. pp.31-55

6 Sérieux y Capgras, Op. cit. p.60

7 *Ibíd.* p. 65

8 *Ibíd.* p.42

9 *Ibíd.* p.134

10 *Ibíd.* p.74-89

11 *Ibíd.* p. 87

12 *Ibíd.* p.75

13 La ficción de "El hombre natural" inventada por Rousseau y admitida como fundamento de la democracia y de formas pedagógicas en su siglo, en siglos posteriores e incluso aún vigentes; trae consigo aparejada otra ficción también muy exitosa, con masivo consenso: promulgar la existencia del individuo opuesto a lo social, aquel que no aliena su autonomía, que se basta a sí mismo, Ver Dany-Robert Dufour "*Locura y democracia*" Edición Fondo de Cultura Económica. México, 2002.

14 *Ibíd.* p.76

16 J. Lacan "*Las estructuras freudianas en las psicosis*", seminario oral de 1955 al 1956. Lacan sostiene la fundamental importancia en el caso de Daniel P. Schreber, como en otros casos, que sin entender su experiencia se decidan a formularla. Sesión del 11-1-56. (Ver testimonio de Schreber al que se llamó "Memorias"). Años después, en el seminario "El acto psicoanalítico", Lacan señalará que quizá un sujeto

evanescente puede aparecer en el tiempo después de la efectuación de un acto y con ello un saber se sepa, un saber encuentre su lugar en algún público.

17 Sérieux y Capgras, Op. cit. p. 21

18 Ibíd. p.45. "*tua res agitur*", fórmula del concernimiento empleada por Horacio en las cartas de consejo al joven Lolio.

19J. Lacan, Op.cit. Tomando esta constatación localiza el falso problema de interrogarse (¿por qué cree en la realidad de su alucinación?) por la génesis o las causas de la creencia en la alucinación y la interpretación. Este interrogante no proviene de los casos, más bien parece introducido por la angustia o intranquilidad despertada en los otros, efecto de la alucinación y la interpretación.

20 Sérieux y Capgras, Op. Cit. pp.40-41

21 Ibíd. pp. 211-212. Cursivas mías en *relata los detalles*.

22 Ibíd. p.118

23 El paradigma indiciario toma los detalles, incluso los considerados desechables, como indicios para una transmisión. En los detalles aparece un objeto no visible, pero que sin embargo puede dejar huellas. Ver Carlo Guinsburg "*Mitos, emblemas, indicios*". Gedisa editorial, pp.138-175.

24 Daniel Paul Schreber, "Memorias de un neurópata" Ed. Petrel. p. 390.

El dilema de diagnóstico en psicoanálisis

Raúl Díaz Niño de Rivera

INTRODUCCIÓN

Nota introductoria: para fines de redacción utilizaré los términos caracterológico y personológico como sinónimos.

El motivo que me llevo a escribir este trabajo surgió en mi mente en el mes de Octubre del 2001; posterior a una invitación por parte del director del Instituto para que los candidatos tuviéramos un foro para exponer. Divulgué un caso clínico que tenía bajo supervisión en ARPAC (Asociación Regiomontana de Psicoanálisis A.C.).

Presente primero los datos generales y el diagnóstico, que en este caso era el de una paciente histriónica. Proseguí con los antecedentes biográficos. Al terminar y comenzar la discusión con el grupo de maestros y compañeros; se genero por una parte de los ahí reunidos un desacuerdo con mi diagnóstico caracterológico conforme describía el caso; ya que pensaban que mi impresión diagnóstica era errónea y que la paciente estaba más complicada de lo que yo había dicho al inicio con el diagnóstico personológico.

En realidad al poner ese diagnóstico, de histriónica, quería dar el mensaje que la paciente se encontraba en un nivel estructural limítrofe y no neurótico que en ese caso hubiera sido histérico (Kernberg, 1994); como una parte del grupo esa noche lo tomó. La confusión provino que se trataba de una mujer histriónica y este término lo asimilaron como sinónimo de histérica, cuando no es así. Lo interesante fue, que al ir desarrollando la descripción biográfica del caso clínico; percibíamos semejante a la paciente, pero caímos en una discusión en cuanto al diagnóstico que pudo ser evitada y pasar a aspectos más específicos e interesantes del caso.

Este suceso me llevó a indagar sobre la forma de diagnosticar en psicoanálisis y el motivo por el que inicie mi título con la palabra dilema es que la definición que da el diccionario Larousse de la lengua española es el siguiente: a) Situación de escoger entre dos posiciones contrarias. b) En la *Lógica*: es el razonamiento formado por dos premisas contradictorias, pero que conducen a una misma conclusión.

En particular esta última definición me parece la más adecuada para explayar la situación que ocurre en el campo analítico en cuanto al diagnóstico; ya que todavía hasta nuestros días sigue habiendo psicoanalistas que piensan que el diagnóstico no cabe en nuestro teorizar. Sin embargo, creo que aun este grupo sin auto percibirlo también hace algún tipo de diagnóstico, en cuanto a las distintas formas en que puede hacerse y que expondré más adelante.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS EN DIAGNÓSTICO

Inicio desde la antigua Grecia con Hipócrates y los filósofos Platón y Aristóteles empezaron a conceptualizar la relación del alma y el cuerpo. Este tema se reavivo en la Edad Media, sobre cómo la mente humana percibe y construye nuestro mundo y a continuado hasta nuestros días.

El psicoanálisis desde Freud hizo su diferenciación en la manera de conceptualizar el diagnóstico respecto al resto de la medicina, ya le daba total peso a un diagnóstico de tipo explicativo. Son cuatro los trabajos donde Freud hace alusión a el lo con respecto al diagnóstico de la Demencia Precoz en El chiste y su relación con lo inconsciente de 1905; en El Caso Schreber de 1910; en Introducción al Narcisismo de 1914 y en Lo Inconsciente de 1915. En estos trabajos subraya una marcada diferencia con respecto a Kraepelin, un reconocido psiquiatra de la época y que estipuló una metodología diagnóstica de tipo fenomenológica y que existe hasta nuestros días en el área de la psiquiatría (1).

Una explicación interesante de como se fue dando esta dicotomía en el psicoanálisis con respecto a otras ramas de la salud mental es la siguiente: " El porqué de la conducta se contesta conforme a la búsqueda del significado, único y particular en la historia de un individuo dado. Es en este dominio que el

psicoanálisis se desarrolló más como una disciplina interpretativa, que como una ciencia observacional" (Garza Guerrero, 1989).

Desde los últimos veinticinco años el psicoanálisis se ha centrado más en el diagnóstico caracterial, hasta llegar a ser actualmente, uno de los temas centrales en investigación psicoanalítica (Gabbard, 2001; McWilliams, 1994).

DEFINICIÓN DE LA PALABRA DIAGNÓSTICO

Encontré tres maneras distintas de definirlo:

- 1) Determinación de una enfermedad por los síntomas y signos (Diccionario Larrousse de la Lengua Española).
- 2) Tomando en cuenta que la palabra griega *diagnósticos* significa capaz de discernir; es decir distinguir con acierto. En lo particular yo me quedaría con esta definición que a mí parecer conceptualiza bien el quehacer diagnóstico en general. (Diccionario de términos médicos).
- 3) Otra sería en cuanto a la etimología; donde dia = a través de, y gignoskein = conocimiento. "Se refiere a la generación de conocimiento, a través del análisis de las complejas interrelaciones entre los elementos constituyentes de un fenómeno dado" (Garza Guerrero, 1989). Dicks (1970); también lo conceptualiza en términos de la etimología; solo que refiere que es a través de la introspección del paciente como se hace el diagnóstico.

EPISTEMOLOGÍA DEL DIAGNÓSTICO

De suma importancia veo que el diagnóstico sea revisado desde la perspectiva epistemológica (2). Para estos autores contemporáneos (Frances; First y Pincus, 1997) existen solo, y lo subrayo, por su delimitación; tres niveles para realizar el diagnóstico:

- a) Nivel epistemológico I. Sería una entidad real que existe independientemente de la mente del observador. En este nivel se ha encontrado la medicina tradicional para realizar el diagnóstico. Aquí por ejemplo el diagnóstico de esquizofrenia se toma como una entidad que existe como tal y que es independiente del sujeto que la padece.
- b) Nivel epistemológico II. Constituye un enfoque intermedio donde el diagnóstico es un constructo que refleja, de forma imperfecta, una realidad externa (3). En este nivel es donde se deben especificar los diagnósticos que se hagan en el área de la salud mental (psicología, psicoterapias, psiquiatría y psicoanálisis). Es decir sería de utilidad heurística (4).
- c) Nivel epistemológico III. No tiene una realidad independiente fuera de la mente del observador. Aquí se encontrarían los psicoanalistas que no concuerdan con el hecho de que se pueda realizar un diagnóstico ya que el objeto de estudio (la persona) es un todo.

CONCEPTUALIZACIONES ACTUALES PARA DIAGNÓSTICO EN PSICOANÁLISIS

En la revisión que realicé encontré seis modelos teóricos para hacer diagnóstico en psicoanálisis. Aclarando que el orden de mención es arbitrario y solo con fines de presentación.

Fenomenológico, ya mencionado anteriormente y que solo trata de describir el hecho real sin darle ninguna explicación.

Psicodinámico; no tiene una definición precisa ya que los distintos autores revisados lo manejan como un concepto amplio o conciso, pero la constante en todos ellos es hacer diagnóstico frente a las características de los mecanismos de defensa y conflicto intrapsíquico. Otra variable con menos consenso utilizada para el diagnóstico sería lo relativo a lo que se genera en la transferencia - contratransferencia

Estructural. Donde sus principales expositores serían MacKinnon y Michels, 1971; Bellak, 1973; Kernberg, 1984. Donde se hace diagnóstico del funcionamiento de las tres estructuras intrapsíquicas ello, yo y superyó. (Kernberg, 1984). Aquí también se utilizan aspectos del diagnóstico psicodinámico.

Categorico – Dimensional. De claro modelo médico, donde se toma como presente o ausente lo categorico y lo dimensional es cuestión de grado o espectro. La combinación de ambas se le llama prototípica y sería utilizado como un constructo, es decir como un modelo ideal que es casi imposible de encontrar en la práctica, pero que sirve como guía. Este modelo conceptual se usó para realizar el DSM – IV (Frances; First y Pincus, 1997).

Introspección y centrada en los síntomas. Aquí se utiliza un modelo ecléctico (5). Toman el modelo psicodinámico y el categorico – dimensional dependiendo del material que este exponiendo el paciente durante el proceso de diagnóstico. Consideran que no es posible hacer modelos integradores, ya que son niveles de discurso distinto. Por ejemplo se esta frente a un paciente que tiene un trastorno depresivo mayor y se maneja el modelo categorico – dimensional para valorar los signos y síntomas de la enfermedad; pero en cuanto el paciente cambia su nivel de discurso mencionando en equis momento la muerte del padre se tiene que cambiar a un modelo psicodinámico para los significados que este paciente en particular le dio a dicho suceso (Othmer y Othmer, 1996).

Perspectiva nomotética vs. Ideográfica. La nomotética (proviene de la raíz griega *nomos* que significa clasificar u ordenar) tiene como principio fundamental manejarse como verdad universal y se caracteriza por los siguientes puntos:

- a) Es un constructo; es una abstracción de la realidad.
- b) En ningún momento se hace mención de una persona concreta, de hecho atributos individuales se descartan como producto de error de la medición estándar.
- c) La personalidad se describe en términos de desviación de la media del grupo.
- d) Busca regularidades o covariancias que se apliquen a distintas personas.
- e) Sirve para fines de investigación (Millon y Davis, 2000).

Mientras que el ideográfico maneja verdades particulares y se caracteriza por:

- a) Resalta la individualidad.
- b) Cada persona es distinta de la de los demás.
- c) Es resultado de una historia única.
- d) No puede entenderse por leyes o dimensiones de diferencias individuales.
- e) Se pregunta ¿cómo se ha convertido en la persona que es?
- f) El diagnóstico es tan extenso que llega a ser una biografía; lo cual crea una imposibilidad para hacer un diagnóstico concreto y la contraparte, nomotética, es vista como una ilusión lo que realizan (Millon y Davis, 2000).

Entre estos dos polos conceptuales dispares quisiera mencionar dos fenómenos que se generan entre ellos.

Primero la espada argumental que desenvainan con reiteración, los ideográficos, en cuanto al peligro de encasillar a un paciente con un diagnóstico. Esta idea proviene de la filosofía existencialista de Jean Paul Sartre de la década de los 50's "cada vez que me pones una etiqueta, me derrotas" (Millon y Davis, 2000). Esta aseveración puede ser cierta, puede llegar a ser una complicación pero no sería la regla sino la

excepción. En mi experiencia me parece que el no hacer un diagnóstico con nuestros pacientes puede llegar a ser más perjudicial, tanto para el analista como para el analizando y llevarse un fiasco a veces una de las partes y en otras las dos por no estar indicado un tratamiento analítico (Gabbard, 2001; Jiménez, 1999).

Segundo los constructos diagnósticos deben de utilizarse de manera heurística como guías que se reformulan y cambian cuando sea necesario (Cañedo, 1987).

Esto me recuerda una anécdota de cuando era estudiante en la Facultad de Medicina de primer año y cursaba la clase de anatomía. El instructor de disección nos aleccionó antes de empezar con el cadáver; que no esperaríamos encontrar el nervio de color amarillo, la arteria de color rojo y la vena de color azul, tal y como lo habíamos visto plasmado en el dibujo de anatomía. . Esto que dijo el instructor creo que también es frecuente que les pase a los ideográficos. En este error caen los que defienden la idea que es una ilusión el poder hacer un diagnóstico; que con una palabra pueda encerrar la complejidad de la caracterología de una persona y estoy de acuerdo con ello, pero lo que se tiene que resaltar es que se trata de un modelo, una guía dentro de la complejidad y que es imposible retratar la realidad en toda su dimensión. Se hace para esquematizar y hacer la labor más accesible.

De hecho el mencionar como conceptualiza un nomotético vs. un ideográfico son constructos, son irrealidades, que no encontraríamos en el quehacer cotidiano con todas las características antes mencionadas pero sí con semejanzas. Igual sería para realizar un diagnóstico psicoanalítico caracterológico

Integrando estas dos polaridades de pensamiento, la nomotética e ideográfica, se sacan nueve conclusiones en cuanto a un diagnóstico personalógico:

Estos dos autores consideran que los trastornos de personalidad no son enfermedades. No cabe un modelo médico tradicional y se debería quitar la connotación de Trastorno.

Son sistemas estructurales y funcionales internamente diferenciados, no internamente homogéneos. La personalidad mantiene una congruencia interna y por lo mismo si es posible encontrar similitudes entre personas, no como entes únicos e irrepetibles.

Son sistemas dinámicos, no entidades estáticas y permanentes. Sin embargo, ciertos aspectos de la personalidad son más arraigadas y difíciles que cambien y muchos otros son transitorios.

La personalidad consiste en múltiples unidades en múltiples niveles de datos. No puede ser conceptualizada desde una sola teoría.

La personalidad existe en un *continuum*. No es posible una división estricta entre normalidad y la patología. Al ser un espectro no es posible limitación estricta.

La patogenia de la personalidad no es lineal sino que se distribuye secuencialmente de forma múltiple a través de todo el sistema. Por ejemplo, esto hace que dos personalidades histéricas no sean iguales pero que sí compartan una serie de común denominador.

Los criterios mediante los que se evalúa la personalidad deben estar coordinados de forma lógica con su propio modelo de sistemas. De lo contrario puede ocurrir lo que se conoce en filosofía como reificación (6).

La personalidad puede ser evaluada, pero no diagnosticada de una forma definitiva. Los diagnósticos no son tajantes y rígidos, pueden cambiar a través del tiempo.

La personalidad requiere modalidades de intervención combinadas y diseñadas estratégicamente (Millon y Davis, 2000).

PROBLEMA SEMÁNTICO PARA EL DIAGNÓSTICO EN PSICOANÁLISIS

Es un problema ya añejo en el ámbito psicoanalítico y se centra en dos niveles distintos. Primero palabras como sadismo, masoquismo y narcisismo son usadas en cuatro distintas áreas de la teoría psicoanalítica como son:

Metapsicología. Desde una perspectiva de la teoría de los impulsos.

Psicopatología. Haciendo referencia a una parafilia.

Desarrollo. Como etapas de desarrollo; por ejemplo la etapa sádico – anal.

Personalidad. Para nombrar una caracterología.

Esto llega a provocar confusión a la hora de estar comunicándonos y ocurre en más ocasiones de lo que uno se imagina (Blos, 1991; Grossman, 1986). La variedad de nuestros vocablos técnicos es pequeña y siempre que utilicemos términos que puedan generar esta confusión conceptual hay que definirlo antes

Segundo el cambio semántico de las palabras a través del tiempo. Por ejemplo históricamente se ha considerado a dos entidades clínicas, la neurosis histérica y la neurosis obsesiva, las condiciones modelo para el tratamiento psicoanalítico. Parte de la dificultad en el campo clínico proviene de la diferenciación entre trastorno de la personalidad obsesivo – compulsivo, que responde al psicoanálisis, y el trastorno obsesivo – compulsivo. A pesar de la tendencia histórica, hay evidencia que son dos entidades no relacionadas entre sí (Gabbard, 2001).

Aquí la problemática no está en que una de las partes este en desacuerdo en realizar diagnóstico en psicoanálisis; sino que el nivel de discurso que maneja es ortodoxo, por no mencionar obsoleto en cuanto a las palabras que utiliza en su impresión diagnóstica y que no a sido capaz de ir reformulando su marco conceptual a través del tiempo² por medio de ir integrando la información actual, produciendo un anquilosamiento en su formulación diagnóstica.

Esto se puede ejemplificar con lo ya escrito en los párrafos anteriores sobre neurosis obsesiva vs. la concepción actual que son dos entidades clínicamente diferenciadas y no correlacionadas entre sí . De igual manera como sucedió con el ejemplo que di en la introducción donde se tomó una noción de principios del psicoanálisis con respecto a "es una clásica neurosis histérica" como alguien me mencionó en dicha presentación y no integrar información "clásica" que está desde la década de los 60's como los trabajos de Easser y Lesser de 1965, sobre histeriodes e histérica o de Zetzel de 1968, sobre los cuatro tipos de histeria; para demarcar dos grandes polos que existen, la personalidad histérica por una parte y la histriónica por el otro (Gabbard, 1994; Kernberg 1994).

CONCLUSIONES

Siendo breve en mis conceptos finales; sería bueno hacernos la pregunta ¿por qué diagnosticar en psicoanálisis? Y una respuesta aún y que parezca superflua sería para fines de podernos comunicar dentro de nuestro propio gremio, una importancia crucial en la actualidad es la comunicación y en esa línea de pensamiento, a través del diagnóstico poder operacionalizar nuestra labor y hacer nuestro quehacer menos conflictivo y desgastante y que no sucedan cosas como el ejemplo que di en la introducción.

Esto sucede en buena medida (pero influyen otros factores no tratados en este trabajo) por la diversidad de teorías en psicoanálisis como teoría de los impulsos; psicología del yo; teoría de relaciones de objeto; psicología del Self y nuevas contribuciones psicoanalíticas (McWilliams, 1994). No reparo contra la diversidad de opiniones sino por un mínimo de entendimiento entre las partes y que esto conlleve a un mejor desarrollo de las discusiones y por ende a un conocimiento progresivo.

Ahora bien si pensamos en otras áreas, aumenta la complejidad para comunicarnos, como sería con la teoría cognitiva; interpersonal; evolucionaria y la creciente rama de las neurociencias. (Clarkin y Lenzenweger, 1996; Kandel., Schwartz y Jessell, 2001; Millon y Davis, 2000). Ya que sin o podemos entendernos entre nosotros, menos nos va ser posible con otras profesiones.

Por otra parte también se debe de diagnosticar para fines de pronóstico, tratamiento, comorbilidad, diagnóstico diferencial e investigación. Si aún y que evoca una sensación del área médica estos términos, es importante en psicoanálisis para su evolución. Por ejemplo un campo fértil para la investigación en la actualidad es la comorbilidad de trastornos afectivos con algunos tipos de trastornos del carácter. Esta es una área relativamente reciente y que puede dar conocimiento nuevo (Gabbard, 2001; Vallejo y Gastó, 2000).

Otro aspecto es que ya algunos gobiernos de Latinoamérica, incluido México, dan indicios de normar en nuestra profesión, como lo hacen con cualquier área de la salud e igualmente vendrán los seguros de gastos médicos y se debe estar preparado con esquemas diagnósticos acordes con otras áreas de la salud mental como sucede desde hace mucho tiempo en países del primer mundo (Jiménez 1999; McWilliams, 1994).

Notas

*Trabajo presentado el 9 de Marzo del 2002 en el XVIII Congreso de la Asociación Regiomontana de Psicoanálisis A.C. (A.R.P.A.C.) "Psicoanálisis, Psicoterapia y Psiquiatría en la Post-modernidad"

(1) Fenomenología: corriente filosófica que explica los hechos de una manera descriptiva sin importarle las causas que la formaron.

(2) Epistemología: estudio filosófico de la ciencia que abarca la metodología, el problema de la verdad científica y el de las relaciones entre la ciencia y la filosofía.

(3) Constructo: es un concepto que ha sido inventado o adoptado de manera deliberada y consciente para un propósito científico especial.

(4) Heurístico: arte de inventar o descubrir hechos valiéndose de hipótesis o principios que, aún no siendo verdadero, estimula la investigación.

(5) Ecléctico: que selecciona lo mejor de distintas corrientes de pensamiento.

(6) Reificación: es la transformación de un pensamiento en una cosa.

BIBLIOGRAFÍA

Blos. (1991), Sadomasochism and the defense against recall of painful affect. J.Amer. Psychoanal, Assn: 39: 417 – 430.

Cañedo. (1987), Investigación Clínica. Cap. 1. Editorial Interamericana.

Clarkin and Lenzenweger. (1996), Major theories of personality disorder. Cap. 1. Guilford press.

Diccionario Larousse de la lengua española. (1980).

Diccionario de términos médicos. (1986), Editorial Salvat.

Dicks. (1970), Tensiones matrimoniales. Cap. Investigación y diagnóstico. Editorial Hormé.

Frances; First y Pincus. (1997), DSM – IV Guía de uso. Cap. 2. Editorial Masson.

Freud. Total 1.0 CD-R. Ediciones Nueva Hólade, 1995.

Gabbard. (2001), Psychoanalytically informed approaches to the treatment of obsesivo – compulsive disorder, psychoanalytic inquiry: a topical journal for mental health professionals, vol. 21, No 2 208 – 221.

- Gabbard. (2001), *Psychoanalysis and research: Future or illusion? Irene Chiarandini interviews*. I.P.A. On line.
- Gabbard. (1994), *Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice*. Cap. 18. American Psychiatric Press, Inc.
- Garza Guerrero. (1989), *El superyó en la teoría y en la práctica psicoanalítica*. Cap. VI. Editorial Paidós.
- Grossman. (1986), *Notes on masochism : a discussion of the history and development of a psychoanalytic concept*. *Psychoanalytic Quarterly* 55 : 379 – 413.
- Jiménez. (1999), *50 años de Investigación en Psicoterapia: Proceso y Resultados*. Artículo presentado en el Intercambio Didáctico de F.E.P.A.L. Instituto de Psicoanálisis de A.R.P.A.C., Monterrey ; México.
- Kandel, Schwartz y Jessell. (2001), *Principios de Neurociencias. Parte I Neurología de la conducta*. Editorial McGraw – Hill Interamericana.
- Kernberg. (1984), *Trastornos graves de la personalidad*. Cap. 1. Editorial Manual moderno.
- Kernberg. (1994), *La agresión en las perversiones y en los desórdenes de la personalidad*. Cap. 4. Editorial Paidós
- McWilliams. (1994), *Psychoanalytic diagnosis*. Cap. 1. Guilford press.
- Millon y Davis. (2000), *Trastornos de la personalidad, más allá del DSM – IV*. Cap. I. Editorial Masson.
- Othmer y Othmer. (1996), *La entrevista clínica tomo I*. Cap.1. Editorial Masson.
- Vallejo y Gastó. (2000), *Trastornos afectivos: ansiedad y depresión*. Cap. 24. Editorial Masson.

Política y filosofía

Presentación sección "Política y Filosofía"

Julio Ortega Bobadilla

Resulta legítimo preguntarse cuál es el papel del psicoanálisis frente a la filosofía. Freud se convirtió en antipositivista a pesar de su formación: su método clínico se aleja del naturalismo no por voluntad, sino por necesidad. Esta necesidad le lleva a una serie de constructos e imágenes literarias que obran por analogía, metáfora, sinécdoque, y que no constituyen el cuerpo de una ciencia desde el punto de vista positivo. Freud ha construido, más bien, una hermenéutica en el sentido lato de la palabra. No dispuso y quizá no era su intención de referentes filosóficos precisos que hubieran acercado su trabajo a la creación de una *ontoantropología*, cómo la ha concebido el filósofo Binswagner al tratar de relacionar la obra de Freud y el discurso heideggeriano.

En sus escritos, vemos multiplicarse el sarcasmo mezclado con la crítica, ante las cuestiones filosóficas. Sin embargo, las citas a Theodor Lipps a quien caracteriza como un verdadero filósofo, se multiplican a lo largo de su obra y hay una referencia o dos que calificarían su trabajo como filosófico.

A los ojos de Freud, el concienialismo de la filosofía representaba un peligro crónico del que hay que escapar. Sabemos que estos temores los expresó al mismo Binswagner advirtiéndole el peligro de silenciar al inconsciente y caer en las garras del demonio filosófico.

Para Freud el primer efecto de la relación entre filosofía y psicoanálisis debería ser el quebrar el concienialismo que constituye el fundamento psicológico de la psicología. La oposición frontal a Descartes y ciertas suposiciones de su método está implícita en esta crítica.

La reestructuración de la filosofía con base al psicoanálisis supondría el reconocimiento total del *carácter psíquico del inconsciente*. Esto supone, no adjudicarle un papel secundario en la actividad mental y desechar la primacía de la conciencia como rectora de la actividad humana, en otras palabras, aceptación de dos cuestiones: el hilo irracional que recorre al ser humano, y el sujeto del inconsciente.

Con todo, puede rastrearse en Freud cierta inflexibilidad al tratar de distinguir el campo de la filosofía del psicoanalítico cuando procede, sumariamente, a considerar a la filosofía como concepción del mundo (*Weltanschauung*) y al psicoanálisis como ciencia de la naturaleza (*Naturwissenschaft*); esta temática se desarrolla de continuo alrededor del discurso freudiano y obedece a una cierta concepción de época que considera a la filosofía como un sistema total que se ocupa de concebir a la totalidad de los sucesos del mundo para darles una explicación, dejaría de pie a muy pocos autores, tal vez, Aristóteles, Kant, Hegel, pero no muchos más.

El rechazo a los sistemas de Freud, podría entenderse como un anticipo de las visiones contextuadas, *frágiles* de la filosofía de los últimos 30 años. Gadamer y Vattimo, filósofos de nuestro tiempo, dirigen su arsenal teórico a la defensa de "*tesis débiles*" a contrapelo de las "*tesis fuertes*" que han dominado la tradición filosófica de Occidente.

La tarea de la filosofía, se ha ido desplazando conforme las necesidades de los tiempos y ha pasado de proporcionar una cosmovisión, a dar una mirada genealógica, hermenéutica, etc. Sin duda, las pretensiones del filósofo han ido cediendo terreno ante la incertidumbre creciente de la historia, parte de este panorama es producto de los *maestros de la sospecha*: Marx, Nietzsche y Freud.

Cabe preguntarse, cuál es la relación de Freud con la filosofía y si sus investigaciones pueden tener alguna relación fecunda con esa disciplina, más aún, si existen los fundamentos que pudieran dar pie a una crítica psicoanalítica de la filosofía.

No es difícil buscar y encontrar en el trabajo de los filósofos un relación clara de filia hacia el psicoanálisis y los temas abordados por éste. De hecho, algunos pensadores han asimilado a sus posiciones, las temáticas freudianas al punto de tomar al psicoanálisis como referente esencial, poniendo de manifiesto, la legitimidad de considerar al psicoanálisis mismo como un objeto filosófico.

¿Es de importancia filosófica el nombre de Freud para la filosofía? Filósofos con posiciones disímiles, tales como: Althusser, Derrida, Barthes, Adorno, Horkheimer, Ricoeur, Forrester, Deleuze, Marcuse, Lyotard, Habermas, Goux y Foucault; por sólo mencionar algunos, han profundizado en la obra del creador del psicoanálisis, retomando sus tesis en libros que hacen patente su deuda hacia el vienés, al hacer sustantivas —para su propia argumentación y fines— sus ideas, aún cuando su elaboración lleve a ciertas tesis quizá serían extrañas al creador del psicoanálisis. En este horizonte es posible contestar la pregunta de manera enfáticamente afirmativa, la importancia de un autor puede y debe ser medida por los interlocutores que produce.

Luís Tamayo, amigo de Acheronta, filósofo y psicoanalista de la ELP, se ha dedicado a estudiar desde hace más de diez años la filosofía de Heidegger y su relación con el psicoanálisis, de manera brillante. Recientemente ha escrito un libro publicado por la Universidad Autónoma de Querétaro que va a por su segunda edición y que versa sobre el "Acto analítico" dónde reflexiona justamente sobre la ontología de Heidegger y su relación con la obra de Lacan.

En [El colapso de Heidegger 1945-1946](#), **Luis Tamayo** se pregunta por el lugar que la ideología política ocupa respecto a la obra de un autor. Toca expresamente el espinoso asunto de ¿Cuál fue el vínculo de Heidegger con el nacionalsocialismo? Y se pregunta si su obra se encuentra su obra indefectiblemente ligada a tal movimiento. Para ello, aporta elementos históricos respecto al desempeño de Heidegger como filósofo y como profesor en la Universidad, y trabaja una frase, parte por parte, que fue pronunciada por Heidegger al sufrir un colapso cuando fue acusado de colaboracionista nazi. El trabajo de Tamayo podría ubicarse en contrapunto con un libro de Farías, "Heidegger y el nazismo", concluyendo, a diferencia de Farías, que no toda la obra de Heidegger puede considerarse ligada a la ideología nazi (aunque sí durante un determinado período).

Quizás lo más interesante de este trabajo de Tamayo es la deducción de que el colapso sufrido por Heidegger y la intervención de su amigo Jaspers que lo responsabiliza por ese accionar pro-nazi, son los elementos que le habrían permitido seguir desplegando los elementos fundamentales de su filosofía.

Queda al lector, preguntarse si el filósofo no pudo haber hecho otra elección, como parece afirmar Tamayo. Esto es, históricamente, muy discutible. El Berlín de esa época bullía con movimientos y vanguardias que fueron sospechosamente silenciadas y que no aterrizaron como Heidegger en la universidad y en la sociedad alemana.

Más allá de estos comentarios, se trata de una investigación importante que ahora está a la luz pública para discusión y comentarios... los habrá y muchos.

José Marcus de Castro Mattos en [Da escravaria - \(Por as coisas em seu lugar omite o lugar daquele para quem há lugar para por as coisas...\)](#), nos habla de la escritura y su función, amén de bordar sobre la relación de Lacan con Freud y que es lo que habría tomado o dejado de lado en base a ciertas filias, sobre todo, borda sobre las opiniones filosóficas de Lacan tocando un tema del que fácilmente podría escribirse un libro.

En un recorrido filosófico amplísimo desarrolla un examen *epistemo – lógico* en el que relaciona Platón, Descartes, Montaigne, Lévi – Strauss, Kant, Koyré y muchos más autores, en un sugestivo rompecabezas que parece haber sido inspirado por el mismísimo *demonio* de Lacan.

Su ruta es alumbrada por momentos claves del discurso lacaniano, especialmente, aquellos que hablan de sus intentos de formalización y síntesis de la teoría analítica. Los algoritmos y matemáticas serán vistos no como recetas que deben tomarse al pie de la letra, sino como conceptos guía que no reflejan todas las realidades, ni todas las complejidades de la clínica.

Su trabajo estudia, también, la posición de Lacan ante su público y sus alumnos. Posición que hace eco con la de Sócrates, al mismo tiempo que retorna una y otra vez a la nuez del discurso freudiano. Filosofía y ciencia se combinan en este trabajo que requerirá de más de una lectura.

Dos artículos que seguro querrá imprimir el lector para leerlos con toda calma.

El colapso de Heidegger 1945-1946 ¹

Luis Tamayo

Introducción

"La obscuridad es visible por sí misma, en la misma medida en que en su visibilidad se encuentra obnubilada por todo lo que en ella se encuentra. En la noche yo no veo los árboles, las rocas, las flores. La luz, al contrario, escapa a la vista: uno sólo ve aquello que está bajo la luz. Para ver la luz se requiere del ojo de la noche, conservar el ojo de la noche, mirar."

F. Fédier 2

El acercamiento a la obra de Heidegger no es una empresa sencilla. La razón de tal dificultad no sólo estriba en el carácter fragmentario de la misma aún ahora no se encuentra publicada en su totalidad, ni en las múltiples referencias eruditas de la gran filosofía griega o en lo complicado que en ocasiones resulta traducir sus conceptos, sino que consiste desde mi lectura— en que el maestro de Freiburg realmente intenta *pensar* el ser, realmente se aboca a la tarea de abordarlo no como un ente intramundano o como uno trascendente sino como lo que en sí mismo es; por ello ocurre que, por ejemplo, defina al mundo no como un ente ante nuestros ojos o ante nuestras manos sino simplemente como apertura. Pero así como el mundo es apertura *Offenheit* es también resistencia *Widerstand*. Asimismo, la verdad para Heidegger es al mismo tiempo y con igual originalidad, develamiento *Unverborgenheit*— y encubrimiento — *Verborgenheit*—, esta copertenencia de los contrarios 3 habitualmente desconcierta al lector que pretende leer los postulados de Heidegger apegado al principio de no contradicción.

Sumados a estos problemas existen también dificultades no estrictamente filosóficas, dificultades derivadas de la participación política que tuvo Heidegger en los albores del tercer Reich y que marcaron negativamente su nombre en la historia de la filosofía. En este estudio fijaremos nuestra mirada en una ocasión singular de tal periodo: el colapso físico y mental sufrido por Heidegger entre 1945 y 1946.

II. Antecedentes

A principios de los años 80, un profesor de la Universidad me comunicó que él no leía a Heidegger porque éste había sido un filósofo nazi. Años después otro profesor señaló que se podía leer la obra de Heidegger aunque éste hubiese sido nazi, debido a que "una cosa era la obra y otra el autor" de la misma. Esa escisión, sin embargo, no la permite la filosofía de Heidegger 4 y, además, no deja de enjuiciar al filósofo. Enjuiciamiento que el libro de Farías 5 amplificó. A pesar de todo ello, Heidegger es considerado por una buena cantidad de pensadores como el filósofo más importante del siglo XX. Al respecto G. Figal escribe:

"... la filosofía de este siglo se vería diferente sin Heidegger. Sin su aporte no hubiese existido ni el existencialismo de Jean-Paul Sartre ni la *Ética* de Emmanuel Levinas; Hans-Georg Gadamer, sin Heidegger, no habría desarrollado su hermenéutica filosófica; Michel Foucault, sin la provocación de Heidegger, hubiese escrito de otra manera; y el desconstruccionismo de Jacques Derrida, sin la discusión con Heidegger, no habría surgido" 6.

Una vez mostrado el panorama que encuadra este trabajo podemos preguntarnos: ¿cómo fue el vínculo de Heidegger con el nacionalsocialismo? ¿se encuentra su obra indefectiblemente ligada a tal movimiento? En suma, y desde una perspectiva más amplia, ¿cuál es el vínculo entre las preferencias políticas de un autor y su obra?

En este estudio, que no es sino una parte de la investigación acerca de la relación entre J. Lacan y M. Heidegger que vengo realizando desde hace una década, doy la palabra al colapso de Heidegger de 1945-1946 (a su locura 7) pues he aprendido que los eventos que escapan a la voluntad consciente nos muestran, habitualmente, las razones impensadas de nuestra conducta.

III. La fuente

En las entrevistas de Heidegger con H. W. Petzet 8 se encuentra un fragmento donde el propio Heidegger narra un colapso (*Zusammenbruch*) físico y mental sufrido por él en 1945-46, fragmento que otros biógrafos repiten o simplemente anulan:

"Cuando, en diciembre de 1945, fui tomado en la Facultad, totalmente impreparado, por el interrogatorio inquisitorial de las 23 preguntas y a causa de ello tuve un colapso, vino el decano de la Facultad de medicina, Beringer (el cual había comprendido las intenciones y patrañas de los acusadores), y me condujo a Badenweiler al sanatorio donde laboraba von Gebattel. Y ¿qué hizo él? Subió conmigo las montañas a través del bosque nevado. Aparte de eso, no hizo nada. Pero me ayudó como hombre. Y luego de tres semanas volví curado."

Analicemos cuidadosamente este fragmento.

1. "Cuando, en diciembre de 1945..."

Para entender lo que ocurría en la vida de Heidegger en ese momento es menester recordar su historia.

Un poco de historia

Según los biógrafos 9, los antepasados de Heidegger eran campesinos y artesanos. Sus ancestros trabajaron la tierra de la iglesia y luego de algunos años adquirieron una porción de la misma. El padre de Heidegger era tonelero y sacristán de la iglesia católica. Murió en 1924. La madre era suava, de carácter abierto y soñador. Murió en 1927 y su hijo Martin dejó un ejemplar de *Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*) en su lecho de muerte. Su hermano Fritz era tartamudo y, por su inteligencia y vivacidad, muy popular en Mekirch. Narra Safranski que Fritz era tan popular que cuando Heidegger era ya mundialmente famoso, en Mekirch era conocido sólo como "el hermano de Fritz".

Dado que los escasos recursos de la familia no bastaban para proporcionar una educación superior al talentoso Martin, la familia debió solicitar apoyo a la iglesia. De tal manera Heidegger entró al "Sistema del catolicismo". Con apoyo eclesiástico estudió el Gymnasium en Konstanz y Freiburg y, al terminar, se incorporó a la escuela de Teología de la Universidad de Freiburg.

En el año 1911 debió decidir entre continuar bajo la tutela de la iglesia y devenir sacerdote o estudiar Ciencias de la naturaleza y del espíritu. Luego de cierta vacilación, en la cual "el corazón se opuso a los planes de la cabeza" 10, Heidegger optó por abandonar el "Sistema de catolicismo", aunque no la fe 11: se casará en 1919 con Elfride Petri por la iglesia pero no bautizará a sus hijos.

Su posición respecto al vínculo entre la filosofía y la fe es clara: es menester mantenerlas en campos separados. En sus años como profesor en Marburg afirmará: "Honramos a la teología en tanto callamos acerca de ella" 12. En 1927 sostendrá que la fe, respecto a la filosofía, era "el enemigo mortal" 13, pero no se opondrá a la teología heideggeriana de Bultmann. Al declinar de su vida se le verá con frecuencia en la iglesia.

Al inicio de la primera guerra mundial será alistado, pero nuevamente los problemas cardíacos lo alejarán de la guerra. Sólo al final de la misma será requerido, inicialmente en la censura postal y, posteriormente, en el servicio meteorológico 14.

El éxito: Marburg, Freiburg

A partir de la filosofía católica de Brentano, Heidegger accede a la obra de Husserl y queda encantado; hará de las "*Investigaciones lógicas*" del filósofo judío un "libro de culto personal". Luego de algunos años se incorporará a su círculo y ahí trabará amistad con K. Jaspers, entonces *Professor* en Heidelberg. En 1927, a pesar de haberse distanciado filosóficamente de su maestro, le dedicará *Sein und Zeit*.

En 1923 es nombrado *Professor* en Marburg y muy rápidamente es reconocida su valía. Se le denomina "el rey secreto de la filosofía" 15. A partir de 1924 establece un coloquio amoroso con Hannah Arendt. En 1928 es llamado a Freiburg como sucesor de la cátedra de Husserl.

La filosofía de Heidegger de tales años ha sido denominada como un "decisionismo" 16: "Haz lo que quieras, pero decide por ti mismo y no permitas que nadie te sustraiga ni la decisión ni la responsabilidad concomitante". Esa filosofía del compromiso y del *Ereignis* conducirá a un decisionismo vacío. Narra Löwith que por ello los alumnos de Heidegger, al final de su enseñanza, bromeaban diciendo: "estoy decidido, pero no sé para qué" 17.

Esa vacuidad de la decisión permitía que se pudiese decidir de múltiples maneras y el lo posee un gran valor, aunque Heidegger en esa época no lo considerara así. Años más tarde escribirá que en *Sein und Zeit* aspiraba a una "experiencia del ser" 18 y que ello lo condujo al extravío político.

En aquel entonces la decisión vacía que posibilita el proyecto propio no era suficiente.

El primer llamado a Berlín y el encuentro con el Nacionalsocialismo

El 28 de marzo de 1930 el recién nombrado Ministro prusiano de cultura, Adolf Grimme, rectifica el nombramiento del ministro anterior, Becker, quien pretendía que E. Cassirer ocupara la cátedra de filosofía más importante de Alemania, y propone para tal puesto a Heidegger.

Heidegger rechazó la invitación. No se consideraba preparado para tal tarea pues pensaba que aún no había arribado a la verdadera filosofía, que su filosofía "aún no era dueña de su tiempo" 19. Era menester, para Heidegger, una filosofía con líneas de acción más claras, una donde el lugar del filósofo fuese el del "que despierta". Por ello el paso a la política era inevitable. Heidegger optó por la política a causa "del deber filosófico de contribuir a la historia". Safranski resume la posición de Heidegger en aquellos años de la siguiente manera:

"Él quería ser el heraldo de una epifanía histórico-política y a la vez filosófica. Llegará un tiempo digno de la filosofía, y llegará una filosofía dueña del tiempo. Y entonces, de alguna manera, él estará ahí participando en la partida, bien como escudero, bien como caballero. Hay que estar despierto para no desperdiciar el instante en el que puede y debe hacerse filosófica la política y política la filosofía." 20

La formación conservadora de Heidegger lo acercó a los nacionalistas, a esos que estaban preocupados por la pobreza y la sumisión a los Tratados de Versalles contraídos por la República de Weimar y para quienes el comunismo representaba *la gran amenaza*. En 1932 consideró al nacionalsocialismo como el lugar de implantación de su filosofía y, como la mayoría de los alemanes, lo abrazó en tanto "esperanza para Alemania" 21.

Además, desde el punto de vista de su filosofar, Hitler donó a Heidegger el elemento que le faltaba, el "hacia qué" decidirse. Con el aporte de Hitler, su filosofía no era más vacía. Y al aceptar Heidegger tal donación se convirtió en ideólogo, en ideólogo de un nacionalsocialismo peculiar 22.

Heidegger: Rector de la Universidad de Freiburg

En el año 1933, Wilhelm v. Möllendorf, quien había sido elegido en un Consejo Universitario previo como el siguiente rector de la Universidad de Freiburg, ante la circunstancia de que el Partido Nacional Socialista Obrero Alemán (NSDAP) había asumido el poder, se encuentra en la imposibilidad de asumir el cargo - por ser miembro del partido socialdemócrata - y pide a Heidegger que lo sustituya 23.

Según afirma Heidegger, en primera instancia, dudó en aceptar la propuesta y v. Möllendorf debió, el 15 de abril de 1933, asumir el cargo. Pero sólo pudo mantenerse 5 días. Un grupo de profesores nacionalsocialistas le exigió la renuncia. El 20 de abril de 1933 con el voto de la mayoría 24 de los Profesores, Heidegger fue elegido Rector.

Una vez que asumió el cargo se entregó plenamente al mismo. Asumió la responsabilidad de transformar la Universidad y estableció un reglamento "militar" en la misma, promoviendo el voto por el NSDAP y

participando en algunos eventos nacionalsocialistas. En su discurso de rectorado "*La autoafirmación de la Universidad alemana*" analiza la esencia de la Universidad alemana, hurgando en los orígenes griegos de la filosofía, con el fin de vincularlos con su proyecto de Universidad. Para Heidegger, la revolución nacionalsocialista fue "el intento de dar a luz una estrella en un mundo sin Dios" 25. El discurso de Rectorado exigía una reforma cultural y compartía con el nazismo algunas cuestiones centrales, pero no todas 26.

En 1933, Heidegger estaba fascinado por la revolución nacionalsocialista y encantaba a otros. Organizó un "Campamento de la ciencia" (*Wissenschaftslager*) en Todtnauberg y no dejó de unir su filosofía con la ideología nacionalsocialista. Según Safranski, Heidegger quiso ser un "político de la filosofía" como lo fue Platón 27.

El derrumbe

En septiembre de 1933 Heidegger es llamado por segunda vez a Berlín y rechazó de nuevo la invitación. Decidió permanecer en provincia dado que quería revolucionar, según los principios nacionalsocialistas de la disciplina y el compromiso, a la Universidad de Freiburg. Según Safranski, los profesores y demás miembros de la comunidad académica ya no soportaban sus iniciativas. Cuando el decano de la Facultad de Derecho, Erik Wolf, intentó poner en práctica las propuestas heideggerianas, la comunidad académica de su Facultad lo rechazó, ante lo cual no le quedó otro camino que presentar a Heidegger su renuncia, y éste tuvo que apoyarlo plenamente.

La conducta de Heidegger hacia los profesores y estudiantes judíos de la Universidad ha sido referida, en muchos casos, con evidente mala fe. Varios testimonios 28 muestran que en múltiples casos intercedió por ellos e incluso consiguió que los mantuvieran en sus cargos 29. Ciertamente Heidegger no asistió al entierro de su maestro Husserl, aunque a este respecto se han esgrimido razones no ideológicas 30.

De ninguna manera se puede considerar a Heidegger como un radical del nacionalsocialismo tal y como, en la actualidad, concibe a dicho sistema totalitario el pensar occidental. El ministro de cultura de Baden - Wacker - consideró, luego de que presentó el filósofo su discurso de aceptación del rectorado de la Universidad de Freiburg, que el nacionalsocialismo de Heidegger era un "nacionalsocialismo privado" 31, y por ello tardó en notar que Heidegger, simplemente, apuntaba a un objetivo diverso del de Hitler 32. Cuando, a fines de 1933, Hitler consideró la revolución nacionalsocialista terminada, para Heidegger ésta aún no había siquiera comenzado 33.

Heidegger no durará ni un año en el rectorado. Se atrevió a renunciar. 34

Desde mi punto de vista la razón central de tal dimisión no consiste solamente, como dijo Heidegger a Petzet, en su negativa a excluir a v. Möllendorf y a Wolf de la comunidad académica de la Universidad - como era exigido por el NSDAP - ni tampoco, como interpreta Safranski, porque no fue bien vista su crítica al catolicismo sino porque, como ya he indicado, su nacionalsocialismo apuntaba a un lugar distinto al de los ideólogos nazis. Su ruptura, sin embargo no fue completa, durante 1935 y 1936 mantuvo un cierto vínculo con el NSDAP; se propuso para organizar una Academia de Profesores en Berlín y fue rechazado. Según Safranski, en abril de 1936 aún creía que, si perseveraba, su filosofía finalmente se impondría y conseguiría influir al movimiento nacionalsocialista 35. Asimismo, Safranski afirma que Heidegger se identificaba con Hölderlin, el poeta cuyo pensar no fue valorado en su tiempo pues fue "un heraldo que llegó demasiado pronto" 36. Lo que es indudable, desde mi punto de vista, es que Heidegger pretendía una transformación profunda de la Universidad 37.

Pero Heidegger no encontró eco. Y ello ocasionó que, poco a poco, tomara distancia del nacionalsocialismo.

La ruptura con el NSDAP y con Hitler

Para mediados de 1936, Heidegger ya había roto ideológicamente con el nacionalsocialismo; lo consideraba una ideología "impropia" y rechazaba su concepción del mundo. Tan sólo mantenía cierta creencia en Hitler. Pero ello tampoco duró demasiado. En 1937, en su seminario sobre Nietzsche, se permitió criticar abiertamente al nacionalsocialismo y la palabra del *Führer*. Ironiza acerca del sentido de la

guerra y el de la consigna "sangre y suelo" 38. En su seminario de 1942 titulado *Überwindung der Metaphisik*, critica abiertamente las tesis de Hitler. 39 En *A la guarda del espíritu*, F. Duque resume la posición de Heidegger respecto al nacionalsocialismo:

"Unas controvertidas palabras de Heidegger sostienen ambiguamente que la interna verdad y grandeza del Movimiento (del nacionalsocialismo) consistiría en la cumplimentación (*Vollendung*) de la metafísica 40. A esta conclusión, radicalmente negativa, habría llegado presumiblemente el propio Heidegger a través de una verdadera *vía dolorosa* iniciada en 1935, desplegada entre 1936 y 1938 (los *Beiträge zur Philosophie*) y cada vez más perfilada a través del diálogo y lucha con Nietzsche, hasta hacerse franca y decididamente crítica contra el régimen en los años finales de la guerra (1942-1944) 41, al hilo de la meditación sobre Parménides y Heráclito".42

Luego de abandonar el Rectorado, Heidegger comenzó a ser vigilado por la Gestapo 43. Pero corre con suerte. Según narra Safranski, el espía mezclado en su seminario se descubre ante él y le pide disculpas. Si el espía hubiese realizado su encomienda, Heidegger habría sido detenido, quizás aniquilado. Y actualmente sería un mártir. Pero no contaríamos con su filosofía posterior. Dado que el NSDAP ya no le ofrece el boato de sus actos masivos ni existe tampoco oposición política abierta donde expresar sus opiniones, la crítica de Heidegger se limita al ámbito cerrado de su seminario. Heidegger tampoco se ofrece como héroe: pagará su cuotas al NSDAP hasta el final de la guerra44.

En 1944 es alistado 45 en la *Volksturm* (La tormenta del pueblo, última reacción alemana ante la invasión aliada) pero no entrará en batalla. La comunidad académica de Freiburg intercederá por él y se le encomendará el poner sus manuscritos a resguardo. Entretanto terminó la guerra.

La posguerra. Heidegger ante la Comisión de depuración. La prohibición de enseñanza (*Lehrverbot*)

Cuando terminó la guerra comenzó la revancha de los sometidos. La comunidad de Freiburg no reconocía en Heidegger sino al rector pronazi de 1933 y, por tal razón, se le requisó su casa de Freiburg (9 de julio de 1945). Cuando se intentó hacer lo mismo con su biblioteca, Heidegger estalló y exigió al alcalde, el 16 de julio de 1945, un juicio justo.

A consecuencia de tal petición, Heidegger se presentó, a partir del 23 de julio de 1945, ante una Comisión de depuración (responsable de enjuiciar a los criminales nazis). Dicha comisión estuvo formada básicamente por miembros del denominado "*Freiburger Kreis*", los cuales habían apoyado el atentado contra Hitler de 1944 y que, por tal causa se encontraban encarcelados cuando los aliados ocuparon Freiburg. Todos formaban parte de la comunidad académica de la Universidad Albert Ludwig de Freiburg: C. Dietze, G. Ritter, A. Lampe, A. Allegier y F. Oehlkers.

Luego de una primera entrevista con dicha comisión, Heidegger se dio cuenta de que la oposición más encontrada la presentaba Adolf Lampe, por lo cual le solicitó una entrevista personal. En dicha entrevista Heidegger le expuso las razones por las cuales se incorporó al nacionalsocialismo (la pobreza y el desempleo en la República de Weimar, su creencia de que el NSDAP protegería a Alemania de una revolución comunista, etc.) y no reconoció culpa alguna. Eso indignó a Lampe - quien había sufrido el autoritarismo de Heidegger cuando era Rector - y emitió un dictamen negativo. De todas formas la comisión, inicialmente, no lo tomó en cuenta y emitió un veredicto "suave". Para Oehlkers, el portavoz de la comisión, Heidegger era irresponsable por lo acaecido, lo cual es mucho más peligroso pues sustrae a Heidegger la responsabilidad. Al respecto F. Oehlkers afirmó:

"Nos quedó la idea de que Heidegger era un filósofo políticamente ingenuo que no sabía lo que hacía, básicamente un hombre inofensivo que se metió en un enredo sin quererlo".

Para Oehlkers no era Heidegger el nazi sino su mujer:

"Ella se había hecho francamente odiosa en su barrio (Freiburg-Zähringen) cuando, en la ocasión de zapar las trincheras en el verano de 1944, del peor modo, brutalizó e intimidó a las mujeres de Zähringen, enviando a las trincheras incluso a las enfermas y a las embarazadas. Pero su comportamiento no era de la competencia de la comisión." 46

La idea es clara, para Oehlkers, Heidegger, a causa de su inhabilidad política, se había dejado arrastrar por la corriente. Por ello dictaminó:

"Heidegger debe ser hecho emérito de manera anticipada, pero no debe ser separado de su cátedra. Debe mantener su permiso de enseñanza, pero separado de los órganos colegiados" 47.

El Senado universitario, sin embargo, no aceptó dicho veredicto y exigió, el 21 de noviembre de 1945, que se revisara. Heidegger notó que se quería hacer un ejemplo de su caso y solicitó se confirmase su probidad moral con el dictamen de dos miembros respetados de la comunidad alemana, el del Arzobispo C. Gröber (quien emitió un dictamen serio que consideraba la trayectoria intelectual del filósofo y lo exculpaba) y el de un académico reconocido y respetado en la Alemania de la posguerra: Karl Jaspers. Las razones de esa última propuesta no son claras. Es probable que Heidegger esperase que su antiguo amigo lo apoyara en esa difícil situación. Pero Jaspers pensaba de otra manera. En un texto publicado en 1946 titulado *Die Schuldfrage* (La cuestión de la culpa) sostuvo que había intelectuales que, una vez terminada la guerra no se consideraban nazis, que incluso se creían antinazis, pero que habían colaborado con el nazismo entre 1933 y 1934 (la alusión a Heidegger era inmediata) y que dichos sujetos debían ser castigados por tal colaboración 48.

En su dictamen Jaspers no sólo dijo todo lo que sabía sino que afirmó, incluso, lo que apenas presumía. Sostuvo, basándose en documentos poco fiables, que Heidegger, cuando era rector, había utilizado su posición para dañar a miembros de su comunidad académica (E. Baumgarten y H. Staudinger) utilizando las estrategias difamatorias nazis... y eso hundió al filósofo. 49 El fallo no se dejó esperar: el Senado universitario dio el veredicto que luego el gobierno de ocupación francés recrudecería: Heidegger ya no poseía el derecho de enseñar en las Universidades alemanas, asimismo se le redujo la pensión (desde 1946) y luego se le anuló (a partir de 1947). Aunque en el mismo mayo de 1947 se le renovó. 50

Parecía que Heidegger había mentido por omisión a la Comisión de depuración. Y el peritaje de Jaspers lo obligó a sostener la verdad.

Retomemos ahora el análisis del fragmento de Petzet.

2. "...fui tomado, en la facultad, totalmente impreparado, por el interrogatorio inquisitorial de las 23 preguntas y a causa de ello tuve un colapso."

Después de saber el veredicto de la Comisión de depuración, Heidegger desfallece. No creía que Jaspers actuaría de esa manera, creía que lo apoyaría y, como consecuencia, sería exonerado. Heidegger sabía que desde 1936 había roto con el NSDAP, es decir, desde hacía 9 años no se consideraba, de ninguna manera, un nazi y que, si había continuado pagando sus cuotas al partido, era porque en un totalitarismo de esa calaña, hacerlo de otra manera equivalía a ofrecerse como cordero sacrificial.

El interrogatorio fue inquisitorial. Hubo un exceso. ¿Quién tenía el derecho de juzgarlo? Heidegger sabía que Lampe tan sólo se estaba vengando. Heidegger sabía que Jaspers, en 1933, también quería formar parte de la revolución nacionalsocialista y renovar la Universidad de Heidelberg 51. Pero también sabía que él mismo, cuando fue rector en la Universidad de Freiburg, había actuado en pro de los nazis, que había promovido el voto por Hitler y que muchas personas, y entre ellas muchos miembros de la Universidad, habían votado por Hitler a fines de 1933 debido a que él, el rector, los invitó a ello. El había apoyado, realmente, a los nazis. A unos nazis que, si bien es cierto en ese momento aún no eran los asesinos de judíos con los cuales, en la actualidad, el pensar occidental los asocia, ya eran unos nazis que molestaban y excluían injustamente a los mismos por el solo hecho de su pertenencia racial. El peritaje de Jaspers obligó a Heidegger a recordar esa verdad.

Sabía que Jaspers había dicho verdad aunque no fuese el indicado para decirla.

Y con ese movimiento Jaspers le hizo un enorme regalo a Heidegger.

Apenas puedo imaginarme qué hubiese sido de su filosofía posterior si hubiese podido sostener tal mentira 52. Quizás toda su filosofía hubiese sido espuria a partir de ese momento. Heidegger se había lanzado por

la pendiente de la "irresponsabilidad" ante la Comisión de depuración. Pero Jaspers lo detuvo. Y eso lo salvó. Y a su filosofía posterior también.

Asimismo, es probable que su recuperación fuese tan rápida porque, simplemente, fue obligado a reconocer una verdad. Apenas tres semanas después de iniciado el tratamiento, Heidegger recupera la salud y abandona la clínica de v. Gebattel.

Según he averiguado fue Jaspers el primero que reprochó a Heidegger su silencio respecto a su relación con los nazis en los años treinta. Y, desde mi punto de vista, en este caso, el reproche sí es correcto 53. Durante el viaje de Heidegger de 1936 a Italia, en el cual Heidegger narra a Jaspers los pormenores de su estancia turístico-académica, la situación de Jaspers empeoraba. Cuando, en 1937, Jaspers fue pensionado (en los hechos se trató de una prohibición de enseñanza) Heidegger no reaccionó: ni un carta, ni una palabra, sólo silencio. Jaspers, quien era amigo de Heidegger y con el cual éste quería publicar, en 1922, un "anuario realmente crítico", en el cual sólo ellos dos escribiesen, esperaba seguramente algo más que el silencio. Y el silencio de Heidegger produjo el silencio de Jaspers. Jaspers le escribió dos cartas que nunca envió (12 de octubre de 1942 y 1 de marzo de 1948) en las cuales, entre otras cuestiones, expresaba su decepción por la conducta de su antiguo amigo.

Parece que Heidegger no sabía gran cosa de lo que a Jaspers acaecía, o quizá sabía algo y no quería saber más debido a su fracaso en la gestión del apoyo a Elisabeth Blochmann. 54

Después de la guerra fue Heidegger juzgado y Jaspers no tuvo la menor consideración por él, dijo todo lo que sabía e incluso lo que era apenas verosímil. El dictamen negativo de Jaspers fue clave para el veredicto del Senado universitario y el gobierno francés de ocupación.

En los años cincuentas, una vez reestablecido Heidegger en su puesto como profesor, la relación con Jaspers nunca se renovó plenamente. Y aunque Jaspers realmente no quiso volver a tener contacto cercano con Heidegger, no pudo, en su fuero interno, separarse de él. Cuando él murió se encontró en su mesa de trabajo un texto titulado *Notizen zu Martin Heidegger*, en el cual, hacia el final, reconoce que sufría una *frerocité* (*Haliebe*, odioamor) con respecto a Heidegger:

"Alto en la montaña, en una amplia y rocosa altiplanicie, se encontraban desde antaño los filósofos de la época... El aire es tan puro que absorbe todo lo turbio, tan fresco que no deja subir ningún humo, tan claro que se produce una elevación del pensamiento a los espacios inconmensurables... Allí entablan los filósofos una lucha sorprendente, despiadada. Están poseídos por fuerzas que combaten entre sí a través de sus pensamientos; los pensamientos humanos combaten entre sí... En nuestros días parece que ya no puede encontrarse a nadie ahí. Pero a mí me ocurrió que, buscando en vano en las especulaciones eternas a hombres que las encontraran importantes, hallara sólo a uno y a nadie más. Y éste era mi cortés enemigo. Pues los poderes, a los que servíamos, eran inconciliables. Pronto se reveló que no podíamos hablar entre nosotros. La alegría se hizo dolor, un dolor particularmente desconsolado, como si una posibilidad, que estaba al alcance de la mano, fuese desperdiciada. Así me fue a mí con Heidegger. Ahí encuentro las críticas sólo por él conocidas, insoportables sin excepción, que se encuentran en cada estrato. Ahí buscó las críticas que se convierten en la sustancia del pensar mismo; ahí busco la lucha que rompe la incomunicabilidad de lo incompatible; ahí busco la solidaridad que aún entre los extraños es posible, si de filosofía se trata. Tal lucha y tal crítica es quizás imposible. Quisiera, sin embargo, captar algunas sombras" 55.

3. "Vino el decano de la Facultad de medicina, Beringer (el cual había comprendido las intenciones y patrañas de los acusadores) y me condujo a Badenweiler..."

Luego del veredicto del Senado universitario, la reacción no se dejó esperar: Heidegger sufre un desfallecimiento en la Universidad misma y el decano de la Facultad de medicina, Kurt Beringer, lo auxilia. Lo lleva a Badenweiler a la clínica donde trabajaba V. F. von Gebattel para que fuese rehabilitado. Pero el desfallecimiento ya había hablado. Estaba dirigido a la Universidad, aquella que lo enjuiciaba, aquella que Heidegger intentó revolucionar. El desfallecimiento es un *acting out* que esperaba a su lector. El colapso estaba dirigido a un Senado universitario que creía que tenía la autoridad moral para juzgar, uno que había olvidado que en 1933 "nazi" no quería decir lo mismo que en 1945, que en 1933 significaba: "nacionalista, preocupado por el futuro de Alemania, opositor a la República de Weimar y rebelde a los tratados de Versalles", y no necesariamente "racista" 56.

4. "...al sanatorio donde laboraba von Gebattel."

En el sanatorio *Schlo Haus Baden* de Badenweiler, un antiguo hospital ubicado en las cercanías de las termas romanas, trabajaba Victor Freiherr von Gebattel (1883-1976), el cual era un psiquiatra cristiano cercano a Binswanger (en el homenaje por el 75 aniversario de von Gebattel realizado en la Universidad de Würzburg dijo Binswanger: "nuestro amigo, y de nuevo para decirlo con las palabras de Goethe, es un hombre colmado de Dios"), un miembro del grupo de Binswanger, el cual quería fundar una psicoterapia basada en la filosofía de Heidegger y el psicoanálisis de Freud. Desde 1950 fue profesor en Würzburg y se ocupaba de la fenomenología de la existencia humana y el significado de los estados psicopatológicos. En su libro *Cristianismo y humanismo*, analiza de la siguiente manera la crisis occidental de la posguerra:

"...el hombre moderno ha sido lentamente arrastrado a la autonomía y la desidia. Se encuentra en una crisis, la cual es, en primer lugar, la crisis del hombre alemán, una crisis del pensamiento inmanente y de sus consecuencias humanas" 57.

Según von Gebattel el fundamento de esta crisis está en la deformación del mundo medieval:

"Así pues, ¿cómo se llega a la deformación del mundo medieval? Las fases de dicha deformación aparecen claramente ante nuestros ojos: primero humanismo, renacimiento, reforma; luego racionalismo, ilustración y clasicismo; posteriormente las figuras del siglo XIX: liberalismo, positivismo, materialismo y nihilismo. Hasta que el nacionalsocialismo cierra este largo camino" 58.

Y él tiene una propuesta contra la crisis:

"...si vuelve el hombre a Dios se realiza a sí mismo, vuelve a casa, a sus fuentes, y eso lo realiza" 59,

y por eso predice:

"...lo que se está preparando, si todos los indicios no mienten, es un humanismo de corte cristiano" 60.

5. "¿Y qué hizo él? Subió conmigo las montañas a través del bosque nevado."

El tratamiento de v. Gebattel fue *sui generis*. Heidegger narra que von Gebattel tan sólo lo condujo por los caminos boscosos y nevados de la Selva negra que circunda Badenweiler. Heidegger quedará marcado por esa experiencia.

6. "Aparte de eso, no hizo nada."

¿Realmente no hizo nada más von Gebattel? Él acompañó a Heidegger a través del bosque nevado, a través de esos bellos caminos que atraviesan la Selva negra. Lo acompañó y calló. Sin enjuiciarlo, es decir, sin repetir lo que el Senado universitario y a la Comisión de depuración hicieron. Von Gebattel ofreció a Heidegger su presencia. Esa compañía proporcionó a Heidegger la fuerza que requería para superar su estado.

7. "Pero me ayudó como hombre."

Esta última frase es enigmática. Probablemente Heidegger se refiere a la psicoterapia cristiana de von Gebattel. En su libro *Prolegomena einer Medizinischen Anthropologie* von Gebattel indica:

"...el neurótico va al médico con la confianza, la fe y la creciente exigencia de simpatía, derivada de su necesidad de ayuda. Él encuentra en la persona del médico el interés y la comprensión que, desde hacía tanto tiempo, echaba de menos; él encuentra en sus humanas convicciones el lugar de descanso donde puede ser como es, sin rechazo que temer. Él reconoce en el médico la sabiduría y, en todo tiempo, paciente escucha; él siente que ahí está alguien que ha cancelado la urgencia de sus asuntos y tareas personales [...] que siempre guarda la distancia y que sabe muy bien que las reglas de conducta fundadas por uno mismo no están apartadas de la legalidad razonada de la vida" 61.

Y la conducta del terapeuta, según von Gebattel no es ningún engaño:

"...el psicoterapeuta, entonces, trata al sufriente no sólo a través de medidas médicas sino, en primer lugar, a través de la imagen que de él se produce en el alma del enfermo. Por ello no puede ser afirmado, de ninguna manera, que el efecto curativo del médico, debido a derivar de una imagen del sufriente está basado en un factor ilusorio. La imagen que se hace de nosotros la personalidad ajena el paciente es en sí misma una realidad" 62.

Lo dicho durante esa cura es también enigmático. Quizás Heidegger habló de su equivocada fe en Hitler ("sus maravillosas manos" 63), de su error narcisístico (creerse *El* filósofo de Alemania y por ello pretender convertirse en el *Führer* de la Universidad 64), de su error filosófico (creer que había alcanzado "la experiencia del ser" en el nacionalsocialismo 65) o, incluso del odio hacia los miembros de la Comisión de depuración o hacia Jaspers. Lo cierto es que Heidegger retomó su vínculo con Jaspers e incluso se disculpó por no visitarlo (no por el hecho de que su mujer era judía sino por "vergüenza" 66). Asimismo Heidegger, durante décadas, no dijo gran cosa de su vínculo con el nazismo (¿que más debía decir si ya había sido juzgado y castigado?) y prefería aquellos estudios sobre su vida que no mencionaban su periodo nazi, lo cual se reiteró en la entrevista realizada por el *Spiegel*.

8. "Y luego de tres semanas volví curado."

Hoy ya no existe el *Sanatorium Schloß Haus Baden* donde Heidegger estuvo internado y no logré tener acceso a los archivos del antiguo sanatorio, no obstante, es posible suponer que el vínculo con von Gebattel no se interrumpiese en 1946. Algunos años después, aparece un artículo de Heidegger en el volumen 6 (1958-1959) del *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* dedicado a los 75 años de von Gebattel. Entre artículos que describen y elogian la obra del psiquiatra, Heidegger publica "*Grundsätze des Denkens*". En este volumen se refiere, además, que no sólo L. Binswanger intervino como conferencista en el *Festakt* (homenaje a v. Gebattel) sino que también lo hizo Heidegger 67. También se encuentran cartas de Heidegger a H. Arendt enviadas, años después, desde Badenweiler. Aunque, ciertamente, esto no prueba que Heidegger haya continuado un tratamiento con von Gebattel. Existe, sin embargo, un elemento particularmente interesante. Hace muy poco el filósofo François Fedier me refirió que en los años 60 su maestro Jean Beaufret se encontró, en una reunión, con von Gebattel y el psiquiatra le dijo a Beaufret: "*Savez vous que c'est vous qui, après la guerre, avez guéri Heidegger?*" (¿sabe que es Usted quién, después de la guerra, curó a Heidegger?). Esta frase, que puede resultar enigmática en primera instancia, después de lo que hemos revisado, se revela clara: Beaufret salvó a Heidegger al reconocerlo como *Professor*. Es conocido que, en los años en los cuales Heidegger tenía prohibido impartir clases en Alemania, fueron Jean Beaufret y Frédéric de Towarnicki los primeros que distinguieron a Heidegger en esa posición. Cuando Heidegger ya no podía ser *Professor* en Alemania, Beaufret y de Towarnicki le mostraron que, para ellos, aún lo era. De esa manera lo salvaron.

Luego del tratamiento con von Gebattel, Heidegger inicia un periodo en el cual su pensar se proyecta fuera de Alemania. Francia y Suiza serán los países que, primordialmente, asilarán su pensamiento. Y, gracias a ese asilo, su pensar recupera, ostensiblemente, el hábito de la pregunta que da origen a *Sein und Zeit*. Asimismo su reflexión se hace más mesurada y recupera la humildad: en vez de pretender "alcanzar la estrella" se trata tan sólo de "ponerse en camino hacia una estrella, sólo eso". 68 En esos años escribe que el pensar implica no un forzar a la naturaleza, como hace la técnica, sino tan sólo "permitir que se muestre". Tal es el viraje a la serenidad (*Gelassenheit*). Desde tal pensar, el hombre ya no se arroja temerariamente al abismo sino que tan sólo "hace puentes". 69

IV. Conclusiones

Ciertamente Heidegger apoyó al nacionalsocialismo en un periodo de su vida, y dado que, como sabemos, la obra es inseparable del autor, una parte de la misma es nacionalsocialista. 70 Pero un autor cambia, y su obra con él. Por ello considero erróneo afirmar - como hace Farías - 71 que toda la filosofía de Heidegger es nacionalsocialista. Hay en ella también, y en su mayor parte, pensar universal.

Heidegger pagó caro el apoyo brindado al nacionalsocialismo durante su periodo de rectorado. La persecución que sufrió durante la posguerra y el colapso subsecuente fueron la secuela de dicho error. Tal colapso, sin embargo, en tanto formación sintomática, constituyó un texto que era menester descifrar. Por

tal razón, y para concluir, recapitulemos: ¿qué es lo que devela el colapso de Heidegger? Desde mi punto de vista esta pregunta se responde, al menos, en tres niveles:

Este colapso devela la locura de una filosofía que cree que puede dirigir a los dirigentes, una locura narcisística que sufrieron Sócrates, Platón, Hegel y muchos otros. Una filosofía que olvida que su tarea no radica en dirigir 72 sino en reflexionar sobre el mundo y el hombre. "El búho levanta el vuelo al atardecer" señaló Hegel, 73 para dar cuenta de tales límites de la reflexión filosófica.

El colapso de Heidegger devela la locura del pueblo alemán, el cual, a causa de los excesos de los tratados de Versalles, cayó en una locura reivindicatoria que lo llevó a exterminar, inicialmente, al extraño en casa, es decir, a los judíos, esa comunidad humana que, en tanto se considera "el pueblo elegido", no se mezcla con los otros (y no olvidemos que la Alemania nazi no hizo sino continuar la larga tradición europea de expulsión de los judíos: erradicados de España, encerrados en ghettos en Italia, discriminados en Polonia, etc. Tampoco olvidemos que la ideología de la sangre y el suelo de Hitler muestra en espejo la ideología de la sangre y el suelo del pueblo hebreo, esa que, en la actualidad, alimenta a la guerra árabe-israelí y que, también, indica que solamente una mujer judía puede transmitir la raza a sus descendientes, es decir, que solamente se es judío por la sangre. Si un hombre judío decide casarse con una no judía sus hijos están condenados a no pertenecer a su propia comunidad). Por otro lado, el pueblo alemán se unió a Hitler porque éste prometió hacer de Alemania una verdadera nación, no el pueblo pobre y humillado que dejaron los tratados de Versalles, esos tratados que castigaron al pueblo alemán y que lo consideraron culpable de una guerra que no inició, una guerra que, como todas las guerras, se había efectuado entre varias naciones y por diversos intereses.

El colapso de Heidegger devela que el Senado universitario y la Comisión de depuración no tenían el derecho de juzgar. Tal senado había olvidado que, al comienzo del nacionalsocialismo, "nazi" no quería decir "asesino de judíos" sino tan sólo "nacionalista"; asimismo olvidó que el nazismo era una consecuencia del desarrollo de occidente.⁷⁴ Esos jueces, además, al obligar al nacionalismo alemán a borrarse, producen el neonazismo ya que, como bien sabemos, esos movimientos florecen en la oscuridad. Considero que sólo se puede abandonar la locura nacionalista permitiendo que se desarrolle y se agote por sí misma. En la actualidad un alemán que se diga "nacionalista" no puede evitar que el otro lea, en su afirmación, un reconocimiento del nazismo, parece que, en la actualidad, el nacionalismo alemán solamente puede realizarse en la oscuridad... y eso es peligroso pues favorece la aparición del neonazismo.

El Heidegger pensador, ya no filósofo, el Heidegger de la *Gelassenheit*, es una consecuencia del colapso de 1945.

Y en la obra de este pensador, pesar del periodo en el cual se acercó al nazismo, encontramos planteadas, de manera renovada, cuestiones centrales del pensar humano: el ser, la verdad, la libertad, el tiempo, la historia.

Cuernavaca, 8 de diciembre del 2001.

Notas

1 Este trabajo es el producto de una estancia postdoctoral realizada en la Universidad Albert-Ludwig de Freiburg, Alemania (con el apoyo de la *Stipendienwerk La teinamerika-Deutschland*). Los elementos centrales de este ensayo fueron publicados en el No. 3 de *me cayó el veinte*, revista de l'*école lacanienne de psychanalyse*, México, 2001.

2 F. Fédier, F., *Regarder Voir*, Les belles lettres/Archimbaud, Paris, 1995, p. 358. Todas las traducciones del francés y del alemán son mías salvo cuando se indique lo contrario.

3 Lo que en *Der Feldweg* (1949) (Klostermann, Frankfurt, 9ª edición, 1991) Heidegger denominó *la apertura al misterio*.

4 En el §57 de *El ser y el tiempo* (FCE, México, 1983, p. 302) Heidegger, al resaltar la unidad *Dasein-Cura*, muestra que el autor y su obra son inseparables.

5 V. Farías, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, FCE, Chile, 1998.

6 G. Figal, *Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1992, p. 7.

7 Inicialmente recordemos como define Heidegger, en su estudio sobre la poesía de Trakl, el vocablo "locura" (*Wahnsinn*): "Locura no significa pensar (*Sinnen*) lo sin sentido (*Unsinniges*). "Wahn" proviene del alto alemán "wana" y significa "sin". El loco piensa (*sinnt*) y lo hace como ningún otro. Pero se queda sin el parecer (*Sinn*) de los otros. El es de otro parecer (*Sinnes*). "Sinman" significa originalmente: viajar, aspirar a..., seguir una dirección; la raíz indogermánica "sent" y "set" significa "camino". El solitario el protagonista de la poesía de Trakl es el loco **porque está en camino hacia otra parte** (subrayado mío). (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Stuttgart, 1997, p. 53).

8 H.-W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*, Societäts Verlag, Frankfurt am Main, 1983, p. 52.

9Cfr. M. Heidegger, "Vita", en *Gesamtausgabe*, vol. 16, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000; W. Biemel, *Martin Heidegger*, Rowohlt, Hamburg 1991; P. Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger*, Paul List, München, 1961; R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, Carl Hanser Verlag, München/Wien, 1994 (en castellano: *Un maestro de alemania*, trad. por R. Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997); H.-W. Petzet, *op. cit.*, 1983; H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Reihe Campus, Frankfurt, 1992; F. Fédier, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, Robert Lafont, Paris, 1988; O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1990; F. Towarnicki, *A la rencontre de Heidegger: souvenirs d'un messenger du forêt noire*, Gallimard, Paris, 1993 y *Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques*, Payot et Rivages, Paris, 1999; Hermann Heidegger, "Bemerkungen zu Rüdiger Safranskis Buch *Ein Meister aus Deutschland -Heidegger und seine Zeit*", in *Heidegger Studien*, B. 11, Duncker und Humboldt, Berlin, 1995; L. Lütkehaus, *H. Arendt-M. Heidegger. Eine Liebe in Deutschland*. Basiliken Presse, Marburg/Lahn, 1999; F. Duque (comp.), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991.

10Safranski se permite interpretar de esta manera los problemas cardíacos que ocasionaron primero que Heidegger fuese rechazado como jesuita en Tisis y, después, que fuese considerado inapto para la formación sacerdotal en Freiburg (*op. cit.*, p. 39).

11 Al respecto escribe Heidegger: "Ya desde el inicio de la labor docente tuve claro que una verdadera investigación científica, libre de cualquier reserva y ligazón oculta, no es posible al mantenerse realmente el punto de vista de la fe católica. Esta llegó a ser insostenible para mí a través de la dedicación ininterrumpida con el cristianismo primitivo en el sentido de la moderna escuela histórica de religión. A los teólogos les prohibieron mis lecciones." En Heidegger, M. "Vita", *op. cit.*, (Versión inédita en castellano de A. Xolocotzi).

12R. Safranski, *op. cit.*, p. 167.

13Ibidem, p. 178-179.

14Ibidem, p. 115-116.

15Ibidem, p. 154.

16 M. Heidegger, "Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache", *Gesamtausgabe*, vol. 38, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934, Klostermann, Frankfurt a. M., 1998, p. 70ss.

17Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Meltzer, Stuttgart, 1986, p. 29.

18R. Safranski, *op. cit.*, p. 424.

19Ibidem, p. 252.

20Ibidem, p. 266-267.

21Ibidem, p. 270.

22 En su estudio *La guarda del espíritu. Acerca del "nacional-socialismo" de Heidegger*, F. Duque deja muy claro que el nacionalsocialismo de Heidegger no era el mismo que el de los ideólogos cercanos a Hitler. La doctrina racial, por ejemplo, estaba totalmente excluida del nacionalsocialismo heideggeriano. Cfr. F. Duque, *La voz de tiempos sombríos*, op. cit., p. 97-102.

23R. Safranski, op. cit., p. 283-285.

24 En ese momento Heidegger no formaba parte del NSDAP ni tampoco del grupo de profesores nacionalsocialistas, aunque ya simpatizaba con el nacionalsocialismo. Heidegger fue una especie de "Rector de compromiso" y por ello obtuvo una aceptación casi unánime (de los 56 profesores que asistieron a la plenaria -13 ya habían sido expulsados por ser judíos y 24 no estuvieron presentes- 53 votaron por él, hubo un solo voto en contra y dos abstenciones).

25 R. Safranski, op. cit., p. 276-277.

26 En su *Logik* (curso de semestre de verano de 1934 en Freiburg) dio Heidegger su opinión respecto al racismo pregonado por el NSDAP: "'Raza' (*Rasse*) significa no sólo lo racial en el sentido de la sangre y la herencia, de la dependencia a la sangre y el impulso vital, sino que significa igualmente 'lo que posee casta' (*Rassige*). Ésta no se encuentra limitada a la condición corporal sino a lo que nombran (por lo menos los jóvenes) como 'auto de casta' (*rassiges Auto*). 'Lo que posee casta' presenta una categoría determinada, tiene leyes determinadas, no posee, en primer lugar, la corporalidad de la familia y el género. Racista (*Rassisch*), en su primer sentido, requiere, con mucho, poseer mucha casta, y, antes bien, puede no poseer raza". (M. Heidegger, *Gesamta usgabe*, vol. 38, p. 65). Ver también F. Fédier, *Heidegger: anatomie...* op. cit., p. 106ss.

27R. Safranski, op. cit., p. 314.

28 En una carta de Heidegger a H. Arendt fechada en el "invierno de 1932-33" indica: "Como aclaración respecto a mi comportamiento con los judíos transmito simplemente los siguientes hechos: Tengo en este semestre de invierno exceso de trabajo y por ello di a conocer oportunamente en el verano que quería quedarme tranquilo y trabajar a salvo de otras ocupaciones ¿quién viene, sin embargo, y urgentemente debe (y puede) doctorarse? Un judío ¿Quién puede venir mensualmente conmigo para informarme del transcurso de un amplio estudio? (Sea un proyecto de disertación o de habilitación) Otra vez un judío ¿Quién hace unas semanas me envió un voluminoso estudio para que urgentemente lo revisara? Un judío. Los dos becados de la *Notgemeinschaft* (una asociación de apoyo a estudiantes) que en los últimos dos semestres llevo adelante, son judíos ¿Quién, a través mío, consiguió una beca para estudiar en Roma? Un judío. Quien habla en mi caso de un "rabioso antisemitismo" es, más bien, quien lo posee." M. Heidegger-H. Arendt, *Briefwechsel*, op. cit., p. 68-69.

29 Al respecto recuerda Hermann Heidegger: "Los profesores judíos von Hevesy y Tannhauser pudieron, mientras Heidegger era Rector, permanecer en la Universidad". *Badische Zeitung*, 5 de septiembre de 1996.

30 En una entrevista con Antonio Gnoli y Franco Volpi publicada en el *Badische Zeitung* (30 de agosto de 1996), Hermann Heidegger afirmó que cuando el entierro de Husserl su padre estaba enfermo, con fiebre y en cama: "Yo no puedo decir con total certeza lo que mi padre pensaba en el momento del deceso. Yo sólo sé que, en aquel entonces, él estaba enfermo. El mismo médico que consignó la muerte de Husserl, trajo la noticia a nuestra casa de Rötébück, en la cual mi padre yacía con fiebre". Dos meses después de esta entrevista señaló H. Ott que Heidegger tampoco visitó a su antiguo maestro cuando estaba enfermo. ("*Der eine fehlte, der nicht hätte fehlen dürfen: Heidegger*" - "Uno faltó, de los que no podían haber faltado: Heidegger" - en *Badische Zeitung*, 19 de agosto de 1996). Parece que Ott olvida que el alejamiento entre Heidegger y Husserl se inició en 1928 y que las razones de la separación no fueron raciales sino la desaprobación, por parte de Husserl, de las tesis presentadas por Heidegger en *Sein und Zeit*.

31 Ver, al respecto, el análisis que hace F. Duque del peculiar nacionalsocialismo de Heidegger en "La guarda del espíritu. Acerca del nacional-socialismo de Heidegger" en *La voz de tiempos sombríos*, op. cit. p. 97ss.

32 Cuando finalmente se dieron cuenta, la crítica no careció de contundencia. El ideólogo nazi Kriek afirmó que Heidegger era ateo y nihilista, un simple oportunista que se aprovechó del nacionalsocialismo, pues en su filosofía previa, es decir, en *Sein und Zeit*, no se decía nada acerca del "pueblo", la "raza" y otros temas relevantes para el nazismo. La crítica de Jaensch era aún más radical; para él, Heidegger no era sino un "esquizofrénico" del tipo "judío talmúdico rabulista" (R. Safranski, op. cit., p. 315).

33 En una conferencia en Tübingen, el 30 de noviembre de 1933, Heidegger se opuso frontalmente a ese decreto de Hitler al afirmar: "La revolución en las instituciones de enseñanza superior alemanas no sólo no ha terminado sino que no ha siquiera comenzado".

34 Al respecto recuerda su hijo Hermann: "En toda Alemania ni un solo rector nombrado tuvo el coraje, luego de aproximadamente medio año, de dimitir del puesto y de su protesta. Sólo Heidegger se atrevió a ello" (Cfr. "Hugo Ott hat Hausverbot im Deutschen Literaturarchiv", en *Badische Zeitung*, 5 de septiembre de 1996).

35R. Safranski, *op. cit.* p. 374.

36 *Ibidem*, p. 340. Heidegger no estaría de acuerdo con ello. En una carta a Kommerell del 4 de agosto de 1942 le escribe: "que yo nunca ni en parte alguna podría identificarme con Hölderlin" (M. Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen, 1919-1947*, Walter, Olten/Freiburg, 1967).

37 En *A la rencontre de Heidegger*, narra F. De Towarnicki que en los años de la posguerra preguntó a Heidegger acerca de su compromiso con el nacionalsocialismo: "De ninguna manera molesto, Heidegger respondió que, en 1933, aplaudió un despertar nacional del cual esperaba la extracción del pueblo alemán de la miseria y el caos. Solicitado por sus colegas y elegido por unanimidad, aceptó el cargo de Rector como se acepta una misión e, incluso, "una carga", con el fin de salvaguardar la independencia de la Universidad contra toda empresa política y con el objetivo de renovar su separación del partido y de toda doctrina. Su proyecto de reestructuración despertó la hostilidad general y no fue comprendido más que su discurso de rectorado. Uno de sus seminarios sobre la ciencia fue saboteado y prohibido. Sometido a constreñimientos administrativos, particularmente luego de los primeros decretos que lo golpearon y tomaron por sorpresa, renunció en febrero de 1934 comprendiendo que, de permanecer, debería plegarse a muchos otros compromisos". (*op. cit.*, p. 32).

38M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 66, Klostermann, Frankfurt, p.415-416.

39M. Heidegger, *Gesamtausgabe (Vorträge und Aufsätze, 1942)* B. 66, s. 122-123. Cfr. también, B. 69 s. 223, contra la doctrina racial. A fines de los 80's S. Vieta elaboró un texto que retoma los elementos más importantes de la crítica de Heidegger al nacionalsocialismo: *Heidegger Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Max Niemayer, Tübingen, 1989.

40 Cfr. *Einführung in die Metaphysik* (Introducción a la metafísica), *Gesamtausgabe*, B. 40, Klostermann, Frankfurt, 1983, p. 208.

41 Al respecto W. Biemel (*Erinnerungen an Heidegger, Allg. Zeitschrift für Philosophie, 2/1, 1977*, p. 10) recuerda: "Por primera vez entre 1942 y 1944 escuché de los labios de un catedrático de la Universidad una aguda crítica al régimen, tildado por él de criminal (*verbrerisch*)", citado por F. Duque, *op. cit.*, p. 94.

42 F. Duque, *op. cit.* p. 86.

43 En su *Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques*, refiere, al respecto, F. de Towarnicki: "En 1937 un estudiante, espía de la Gestapo, le confió, mientras Heidegger desarrollaba su curso sobre Nietzsche, que se encontraba en un lugar peligroso de la lista negra", *op. cit.*, p. 74.

44 Al respecto escribe F. de Towarnicki: "se le ha acusado siempre de que, luego de su dimisión del rectorado de 1934, continuó pagando sus cuotas al partido (NSDAP). Sin embargo, muchas voces se elevaron, en Alemania, sorprendidas por el candor de aquellos que simplemente parecían olvidar que, en una dictadura tal, era simplemente 'inimaginable' regresar la afiliación al partido. Un antiguo estudiante de Freiburg narró que Heidegger lo disuadió seriamente de adherirse al movimiento poniéndolo en guardia: 'Ud. no podrá salir'". *Martin Heidegger...*, *op. cit.*, p. 37-38.

45 Ese alistamiento no era sino una condena a muerte. En su orden de alistamiento se informaba que era considerado por el gobierno nazi "el profesor menos importante de la Universidad" (F. Fédier, comunicación personal, 10 de diciembre de 1999).

46 Carta a K. Jaspers del 15 de diciembre de 1945, citada por H. Ott, *op. cit.*, p. 135.

47 R. Safranski, *op. cit.*, p. 376.

48 K. Jaspers, "Die Schuldfrage", en *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/46*, Lambert Schneide, Heidelberg, 1986, p. 167.

49 Respecto a Staudinger F. Duque recuerda: "El Rector había intentado (10.02.34) –con malas artes, ciertamente– descalificar y aún expulsar de la Universidad a Hermann Staudinger, químico de reconocido prestigio, acusándolo de pacifista y poco patriota (se refugió en Suiza durante la Gran Guerra)" *La voz de tiempos sombríos, op. cit.* p. 108. Respecto a Baumgarten la cuestión no es tan clara. Según la versión de H.-J. Dahms, Heidegger escribió: "El Dr. Baumgarten es bien conocido mío y su actitud intelectual proviene del círculo intelectual liberal-democrático de Heidelberg que circunda a Max Weber. Durante su estancia aquí él fue todo menos un nacionalsocialista. Después de que Baumgarten fracasó conmigo volvió, muy animado, a Göttingen a sus ocupaciones con el también despedido, el judío Fränkel. Supongo que Baumgarten ha sido despedido en Göttingen, por lo que sus relaciones actuales permiten derivar. Considero, entretanto su incorporación a la SA como imposible, así como su ingreso al profesorado". (H. Ott, *op. cit.*, p. 183). La autenticidad de esta carta ha sido firmemente puesta en cuestión, y no sólo porque Heidegger siempre afirmó que esa carta era calumniosa. La única copia de la cual se dispone es la que supuestamente el mismo Baumgarten extrajo de los archivos. Además, si la carta fuese válida, de todas formas no muestra a un Heidegger que ataca a un profesor judío o a uno protector de los mismos sino a uno que deseaba incorporarse plenamente al nazismo (en 1933 Baumgarten escribió *Von der Kunst der Kompromisses*, donde sostiene la importancia de incorporarse al movimiento). El caso de Staudinger, uno de los químicos que más apoyaron al tercer Reich, no es, respecto a este punto, muy diferente.

50 A mediados de 1951 fue reconsiderado su caso y fue perdonado. Se le levantó la prohibición de enseñanza y se reincorporó como *Professor* en la Universidad de Freiburg.

51 Safranski, citando la carta de Jaspers a Heidegger del 23 de agosto de 1933, refiere que Jaspers aprobaba la introducción del principio de caudillaje en la Universidad y "la nueva organización", asimismo "había preparado él mismo tesis relativas a la reforma de la Universidad". En la última visita a Heidegger, "le había hablado de ello, con la esperanza de que moviera a las instancias gubernamentales a que contactaran con él" (*op. cit.*, p. 295-296). Jaspers intentó insertarse en el movimiento nacionalsocialista, pero no pudo hacerlo, pues, como él mismo escribe, "me dicen que yo, no perteneciendo al partido y estando casado con una judía, a lo sumo estoy tolerado y no soy acreedor a ninguna confianza" (Heidegger-Jaspers, *Briefwechsel, op. cit.*, p. 260).

52 P. Schirowski narra en su libro *Naître coupable, naître victime* (Nacer culpable, nacer víctima) los devastadores efectos de una mentira lograda. Rudolf (nacido en 1950 en Sudamérica), hijo de un importante nazi que logró escapar a los juicios, no puede llevar una vida normal. Sus padres mueren trágicamente y él sufre una existencia destruida (Points, Seuil, 1987).

53 A partir de entonces han sido muchos los que han exigido a Heidegger una disculpa: Marcuse, Adorno, Farías. Pero ¿qué más pretendían ellos si Heidegger ya había sido juzgado y sentenciado?

54 E. Blochmann era una amiga de los Heidegger que, debido a ser semijudía, fue constreñida, por la ley que excluía a los judíos de los puestos públicos, a emigrar a Inglaterra. Heidegger no pudo hacer nada al respecto a pesar de haberlo intentado con todos los medios a su alcance. Cfr. Martín Heidegger-Elizabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Gallimard, cartas del 12 de abril, 10 de mayo, 30 de agosto, 23 de septiembre y 16 de octubre de 1933.

55 K. Jaspers, *Notizen zu Martín Heidegger*, Piper, München/Zürich, 1989, Notiz 252, p. 267-268.

56 F. Fédier en su *Heidegger, anatomie d'un scandale*, recuerda que en el plebiscito del 12 de noviembre de 1933: "Todo el rencor lentamente acumulado por el pueblo alemán por la derrota y los tratados de Versalles se manifiesta en ese plebiscito; 96% de los electores asisten a las urnas y el 95% de los electores aprueban la política de Hitler" (*Op. cit.* p. 34). Pero ese apoyo a Hitler no estaba referido necesariamente a la política racial: "En un informe del cónsul general de los USA en Stuttgart luego de la Noche de los cristales rotos (9-10 de noviembre de 1938) donde la comunidad judía sufrió una de las más terribles violencias desde la instauración del régimen hitleriano, se puede leer: 'Las reacciones de la población han mostrado una división en los modos de sentir. La enorme mayoría de los alemanes no judíos, quizás el 80%, manifestó un completo desacuerdo con estas violentas manifestaciones antijudías. Muchos bajaban la cabeza de vergüenza. Por otro lado, cerca del 20% de la población se mostró satisfecha con la aplicación de tales medidas radicales'" (*op. cit.* p. 35-36).

57 V. F. v. Gebattel, *Christentum und Humanismus*, Klett, Stuttgart, 1947, p. 171.

58 *Ibidem*, p. 163.

59 *Ibidem*, p. 182.

60 *Ibidem*, p. 171.

61 Victor Freiherr v. Gebattel, *Prolegomena einer Medizinischen Anthropologie*, Springer Verlag, Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1954, p. 271.

62 *Ibidem*, p. 272.

63 "Cómo puede ser gobernada Alemania por un hombre de tan escasa formación como Hitler?, pregunta desconcertado Jaspers a Heidegger con ocasión de su última visita en mayo de 1933. Y Heidegger responde: ¡La formación es indiferente por completo..., mire usted solamente sus maravillosas manos!". (R. Safranski, *op. cit.*, p. 276.

64 Pöggeler sostuvo en su "¿Dirigir al dirigente?" que el anhelo de poder de Heidegger no se restringía al ámbito universitario. Cfr. O. Pöggeler, "Den Führer führen? Heidegger und kein Ende", *Philosophische Rundschau* 32, 1985.

65 *Vide supra* el apartado: Heidegger: Rector de la Universidad de Freiburg.

66 El 7 de marzo de 1950 escribió Heidegger a Jaspers: "Desde 1933 no he visitado su casa, no porque ahí viva una mujer judía, sino simplemente por vergüenza. Desde aquél entonces no sólo no he visitado su casa sino, incluso, la ciudad misma de Heidelberg, la cual es para mí lo que es, gracias a su amistad." (*Briefwechsel*, Piper, München, 1990, p. 196).

67 E.-W. Strauss, "Victor Freiherrn von Gebattel zum 75. Geburtstag" en el *Jahrbuch v. Psychologie und Psychotherapie*, vol. 6, Karl Alber, Freiburg/München 1958/1959, p. 303ss.

68 M. Heidegger, *Des de l'expérience del pensament* (Aus den Erfahrung des Denkens), Península, Barcelona, 1986, p. 67.

69 R. Safranski, *op. cit.*, p. 492.

70 Cfr. M. Heidegger, *Reden*, Klostermann, Frankfurt a. M., 2000.

71 V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, FCE, México, 1998.

72 Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Frónesis, Valencia, p. 22-23.

73 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1983.

74 "El nazismo no nació en el desierto. E incluso si, lejos de todo desierto, hubiese brotado como un hongo en el silencioso bosque europeo, lo habría hecho a la sombra de árboles enormes, al abrigo de su silencio o su indiferencia, pero en el mismo suelo. De esos árboles que pueblan en Europa un inmenso bosque negro (...). En su taxonomía... ellos llevan el nombre de religiones, filosofías, regímenes políticos, estructuras económicas, instituciones religiosas o académicas, en resumen, todo eso que se denomina, confusamente, la cultura o el mundo del espíritu." J. Derrida, *Heidegger et la question*, Flammarion, Paris, 1990, p. 139.

Da Escravidão (Por as coisas em seu lugar omite o lugar daquele para quem há lugar para por as coisas...)

José Marcus de Castro Mattos

(...) pôr em seu lugar o que está em questão.
Afinal, se algo tem sentido no que nos preocupa, só pode ser o de pôr as coisas em seu lugar.
JACQUES LACAN, *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970) (2)

São sempre as coisas mais visíveis, à mostra, as que menos vemos.
JACQUES LACAN, *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970) (3)

1

O que segue é talvez uma carta – portanto, observa Lacan, talvez "*uma carta de almor*" (4): nela dou o que supponho ter e não tenho a quem supõe demandá-lo e não o quer...

Permitam-me então abrir com algo que – se os ventos forem favoráveis – orientará minha errância (5):

De todas as coisas a guerra (*pólemos*) é pai; de todas as coisas, senhor – a uns, fez deuses; a outros, homens; de uns, fez escravos; de outros, livres.

HERÁCLITO (540 - 470 a.C.), *Fragmento 53* (6)

Imediatamente, provoco a escuta de cada um para o título: ouçam *da* escravidão e não *sobre* a escravidão... Isto significa que o genitivo é a um tempo subjetivo e objetivo: *subjetivo* porque o comentário supõe pertencer *como propriedade* – e, se feliz, *com propriedade* – à escravidão; e *objetivo* porque supõe demarcar *um lugar de discurso*, significando então *desde a, a partir de* (inspira-me o extraordinário título escolhido por Heidegger para a talvez mais capital de suas conferências, proferida em 1930: *Vom Wesen der Wahrheit*, isto é, *desde (Vom) a essência (Wesen) da verdade (der Wahrheit), pertencendo à mesma*).

2

Assim, *não faço* com Lacan o que *ele faz* com Freud: ao invés de acompanhá-lo *eu vou segui-lo* – a rigor, *per-segui-lo*, a saber, realizar o périplo (a volta completa) em sua exposição sobre a "ladra", a "seqüestradora", a "traidora" filosofia (metafísica, para os peritos (7)) –. Portanto, natural e inevitavelmente este périplo – esta per-seguição – incidirá sobre a própria exposição lacaniana, incluindo-a precisamente ali onde ela supunha mostrar as razões de sua exclusão...

Com efeito, desde já este "o que Lacan faz com Freud" é decisivo para a inteligibilidade das páginas seguintes – cito Lacan:

Nós não seguimos Freud: *o acompanhamos*. Que uma noção figure em algum lugar na obra de Freud nem por isso nos assegura de que a manejamos no espírito da pesquisa freudiana(8).

Ora, se o que Lacan faz com Freud é *acompanhá-lo* para então se assegurar de que está *manejando as noções no espírito da pesquisa freudiana*, inaugurando o cercamento eu pergunto: 1) qual a diferença entre *seguir* e *acompanhar* Freud?; 2) qual o estatuto lógico-conceitual deste *acompanhar*?; 3) por que fazê-lo?; e 4) quais as conseqüências teórico-práticas deste ato?

3

Num primeiro momento cito Lacan e em seguida faço-o incidir sobre si mesmo. Os trechos são os seguintes (9):

(...) é fato, determinado por razões históricas, que essa primeira forma (S¹ ÿ S²), a que se enuncia a partir desse significante que representa um sujeito ante outro significante, tem uma importância toda particular na medida em que, entre os quatro discursos, ela se fixará no que iremos enunciar este ano como a articulação do discurso do mestre. (: 18.)

O discurso do mestre, penso que é inútil informar-lhes sua importância histórica (...), a filosofia só fala disso. Antes que falasse apenas disso, isto é, que o chamasse por seu nome – pelo menos é o que ressalta em Hegel, e é muito especialmente ilustrado por ele –, já estava manifesto que era no nível do discurso do mestre, do senhor, que aparecia algo que nos concerne quanto ao discurso, seja qual for sua ambigüidade, e que se chama filosofia. (: 18.)

S¹ é, para andar rápido, o significante, a função de significante sobre a qual se apóia a essência do senhor. Por um outro lado, vocês talvez se lembrem do que enfatizei muitas vezes no ano passado – o campo próprio do escravo é o saber, S². Lendo os testemunhos que temos da vida antiga, em todo caso, do discurso que se emitia sobre essa vida – leiam sobre isto o *A política*, de Aristóteles –, não fica qualquer dúvida sobre o que afirmo quanto ao escravo, caracterizando-o como suporte do saber. (: 18.)

(O escravo) está lá (na família) porque é aquele que tem um *savoir-faire*, um saber-fazer. (: 19.)

Ora, o que é que acontece sob os nossos olhos e que dá um sentido, um primeiro sentido – vocês terão outros – à filosofia? Afortunadamente, temos sinais disso graças a Platão, e é essencial recordá-lo para pôr em seu lugar o que está em questão. Afinal, se algo tem sentido no que nos preocupa, só pode ser o de pôr as coisas em seu lugar. O que designa a filosofia em toda a sua evolução? Isto – o roubo, o rapto, a subtração de seu saber à escravaria, pela operação do senhor. (: 19.)

Para perceber isto, basta ter um pouquinho de prática dos diálogos de Platão. (: 19.)

Está aí todo o esforço de deslindamento do que se chama *episteme*. É uma palavra engraçada, não sei se vocês alguma vez refletiram bem sobre ela – colocar-se em boa posição –, é em suma a mesma palavra que *verstehen* ["re-posicionar-se para compreender"]. Trata-se de encontrar a posição que permita que o saber se torne um saber de senhor. A função da *episteme* especificada como saber transmissível – remetam-se aos diálogos de Platão – é sempre tomada por inteiro das técnicas artesanais, quer dizer, dos servos. O que está em questão é extrair sua essência para que esse saber se torne um saber de senhor. (: 19.)

Em suma, o que está em questão no caso é o estatuto do senhor. (...). Interessa-nos porque o que se desvela (...) é a função da filosofia. (...). A filosofia, em sua função histórica, é essa extração, essa traição, eu quase diria, do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber de senhor. (: 20.)

O que disse aqui apresenta pelo menos, a partir do momento em que é mostrado, o caráter de revelação de uma evidência – quem pode negar que a filosofia tenha sido sempre um empreendimento fascinatório em benefício do senhor? No outro extremo temos o discurso de Hegel e a enormidade ("barbaridade") chamada de Saber Absoluto. O que pode querer dizer Saber Absoluto, se partimos da definição que me permiti lembrar como primordial para o que está em nosso encaminhamento referente ao saber? (: 21.)

Há de fato uma pergunta a ser feita. O senhor que realiza essa operação de deslocamento, de transferência bancária, do saber do escravo, será que ele tem "vontade de saber"? Um verdadeiro senhor (...) não deseja saber absolutamente nada – ele deseja que as coisas andem –. (...). Como terá chegado o filósofo a inspirar o desejo de saber ao senhor? (: 21.)

4

Em síntese, Lacan assevera que o percurso discursivo que se estende desde Sócrates, Platão e Aristóteles até Hegel – incluindo-se Descartes, Espinosa, Leibniz e Kant – *é uma operação epistêmica realizada pelo mestre-senhor em seu próprio benefício*, a saber, tal operação consiste em *posicionar-se corretamente – episteme – face ao savoir-faire (saber-fazer prático) da escravaria*, surrupiando de suas técnicas artesanais, por rebatimento conceitual, *a transmissibilidade ou modo de ensinar – naturalmente, ensinar... a pensar –*.

Esta operação é, pois, um duplo e rigoroso *ato epistemo-lógico* (a escansão é importante) (10). Primeiro, porque desde os chamados "pré-socráticos" – como quer Heidegger, desde os "maiores pensadores" – não há solução de continuidade entre a realidade ancorada na tradição mito-poética (teocêntrica e teológica) e aquela cujo sentido – sobretudo a partir de Sócrates e de Platão – resulta do radical questionamento do *ser* de tudo e de todos – questionamento radical porque alicerçado em pressupostos exclusivamente laicos, metódico-rationais, axiomáticos, lógico-causais, dedutivos, classificatórios, dialéticos, matemáticos, etc –. E, segundo, porque não se trata mais de um *savoir-faire* (saber-fazer prático) transmitido empiricamente – saber-fazer que Sócrates ridiculariza em plena Ágora por não-saber enunciar o *ser* (a "essência") do que faz –, *mas sim de um saber-pensar teórico conceitualmente transmissível*, posto que para o ex-mestre de Platão *saber é saber ensinar*, ou, o que seria dizer o mesmo, *saber é saber transmitir* (11).

Ora, a meu ver a exposição de Lacan – *grosso modo* correta – peca pelo excessivo reducionismo: não me parece sustentável o bastante que a filosofia – "em toda a sua evolução" (*sic*) – seja simplesmente "o roubo, o rapto, a subtração de seu saber à escravaria, pela operação do senhor". Certo, no contexto dos atos que a inauguram, sem dúvida a filosofia é esta operação epistemo-lógica – *e, contudo, é bem mais do que isto!* Por quê? – Porque o que Lacan não traz à reflexão – não quis trazer? – *é a questão estrutural da filosofia ela mesma*, questão esta que simultaneamente delimita e aciona de modo flagrante o campo do discurso filosófico – por extensão, o campo do discurso científico – e cuja brutal e imediata enunciação materializa-se nestes termos: *Quem tem direito ao pensamento?* (12)

Todavia, para-além dos limites da exposição de Lacan, *tal questão jamais é enunciada entre os mestres-senhores e a escravaria*, como se o pensamento em disputa pudesse passar para as mãos – desculpem, para as cabeças – de uns ou de outros... Não. De modo algum. Isto porque a questão é enunciada *pelos que já pensam*, pelos que já realizaram o passe – a rigor, o transpasse – entre o saber-doxológico (prático-opinativo) e o saber-epistêmico (teórico-filosófico e científico). Neste sentido, a questão é formulada, enunciada e decidida *entre os próprios mestres-senhores*, a saber, entre aqueles que – desde pelo menos Heráclito (540 – 470 a.C.) – autocognominam-se $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\varsigma$ (*philosophos*) (13).

Ora, a conseqüência é imediata: para-além da dialética primária entre o *savoir-faire* (saber-fazer prático) do escravo e o saber-pensar teórico do senhor (como supõe Lacan), *a filosofia é a luta encarnizada, violenta e escravizante no campo mesmo do pensamento*, no campo pois habitado – e minado – pelos mestres, pelos senhores, pelos – demarcara-o Platão – diretores de escolas, pelos dirigentes, pelos governantes...

Os exemplos do que procuro sustentar perpassam toda a *démarche* do discurso filosófico:

- os mestres-senhores escravizados por Heráclito – *logo*, tornados "pré-heraclíticos" – são Homero, Hesíodo, Pitágoras, Xenófanes, Hecateu, Arquíloco, etc;
- os mestres-senhores escravizados por Platão – *logo*, tornados "pré-platônicos" – são Heráclito, Parmênides e – *last but not least* – Sócrates;
- os mestres-senhores escravizados por Aristóteles – *logo*, tornados "pré-aristotélicos" – são todos os "pré-socráticos" mais Sócrates e Platão (o Estagirita é o primeiro a escrever uma história da filosofia... *aristotélica*);
- os mestres-senhores escravizados por Descartes – *logo*, tornados "pré-cartesianos" – são todos os escolásticos (Aristóteles incluído) mais Montaigne (o cético da provinciana Bordeaux *sofre* a dúvida; o racionalista da cosmopolita Paris *exerce* a dúvida...);
- os mestres-senhores escravizados por Kant – *logo*, tornados "pré-kantianos" – são Descartes, Leibniz e Hume;
- os mestres-senhores escravizados por Hegel – *logo*, tornados "pré-hegelianos" – são todos os filósofos juntos, especialmente... Kant;

→ os mestres-senhores escravizados por Marx – *logo*, posto que se trata de "reverter a metafísica", tornados a um só tempo "pré e anti-marxistas" – são todos os filósofos juntos e todos os "ideólogos alemães", especialmente... Hegel (14);

→ os mestres-senhores escravizados por Nietzsche – *logo*, posto que se trata de "inverter a metafísica", tornados (brinco um pouco) "jamais super-homens" – são (especialmente) Sócrates, Platão, Kant, Hegel e... Paulo ("o cristianismo, via Paulo, – sentença Nietzsche –, é o platonismo para os pobres");

→ enfim, os mestres-senhores escravizados por Heidegger – *logo*, posto que se trata de "destruir / superar a metafísica", tornados "proto-heideggerianos" – são todos os "maiores pensadores" mais os filósofos propriamente ditos, especialmente... Marx e Nietzsche ("os últimos metafísicos").

5

Com efeito, todo este percurso em nada pacífico da filosofia é definido por Heidegger nos seguintes termos:

(...) o próprio ser é a disputa (*das Strittige*);

ou então:

O perigo é arriscar-se na disputa para dizer o mesmo (*das Selbe*), pois se está sob a ameaça da equivocação;

e ainda:

A disputa entre pensadores é a "disputa amorosa" (*der liebende Streit*) da mesma questão [ou da causa em si mesma] (15).

Portanto, Heidegger não se vale de meias-palavras: *pensar é "amorosamente" lutar para dizer algo de próprio sobre a mesma questão...* De imediato, no entanto, desconfiemos deste "amorosamente" (daí as aspas): de uma à outra ponta *Ser e Tempo (Sein und Zeit, 1927)* é nada menos que *o ato de destruir a ontologia tradicional* (16) – logo... De outra parte, na contramão do que supõe Heidegger, qual é a *mesma questão* à qual se arvoram litigiosamente os pensadores? Ora, há outra para o saber-pensar teórico senão a da *verdade*? Assim, a questão estrutural da filosofia – *Quem tem direito ao pensamento?* – significa pois, extensivamente, *Quem tem direito ao pensamento verdadeiro?* – Observem que se trata de decidir imediatamente *quem tem direito ao*, deixando-se para depois a verificação da justiça ou injustiça de tal ato. Isto significa que uma decisão desta natureza jamais é aventada entre seres díspares: onde quer que ocorra – e pelos motivos que ocorrer – ela é sempre requerida *entre pares*. Noutros termos, indagar pelo *ter direito a algo* apenas é possível em um campo discursivo *no qual de fato já se decidiu pelo conjunto dos elementos que constituem o sujeito da questão*, a saber, em tal campo – exata e conclusivamente – *já se decidiu pelo "quem"*. Assim, em primeira instância este *quem* é o próprio conjunto de pares. Com efeito, ao se perguntar *Quem tem direito ao pensamento verdadeiro?*, a resposta imediata – porque antecipadamente decidida – é: *Nós, os pares*. Isto significa que é apenas em um segundo tempo que se decide por *aquele* que – entre pares – terá *direito* ao pensamento verdadeiro (adiante, com Lacan, retomarei esta exposição).

6

Avanço no cercamento.

Curiosamente, na transmissão de seus muitos anos de prática com os diálogos platônicos Lacan *não se refere* àquele momento no *Parmênides* (17) em que Sócrates – ele mesmo – é o objeto da derrisão, do escárnio: ao invés de vê-lo dirigir dialeticamente a discussão – dominando-a, como o fez inúmeras vezes –, Platão nos apresenta um Sócrates inseguro, balbuciante e – no final – *encurrado*. Pouco depois, no *A república*, resta-nos um Sócrates apenas porta-voz do "Mundo das Idéias" pertencente ao fundador e diretor da Academia...

Desse modo, parece-me que Lacan não percebeu – talvez não tenha querido perceber e / ou que percebêssemos (sabe-se lá) – o que se passa nestes diálogos que concluem a transmissão platônica: para-além de uma *episteme* surrupiadora do *savoir-faire* (saber-fazer prático) da escravaria – transmutando-o num saber-pensar teórico conceitualmente transmissível –, o que transcorre sob os nossos olhos estupefatos é a heideggeriana "disputa amorosa" entre dois mestres-senhores (Sócrates e Platão), resultando tal *pólemos* – tal embate decisivo, como assinala Heráclito – *na escravização do mestre pelo discípulo...* – Aliás, pergunto: é possível sabermos algo do pensamento do filho da parteira Fenareta e do escultor Sofronisco a não ser através do *ensino* – na maturidade, inteiramente pós-socrático – *de Platão?*

Ora, em seu percurso histórico o ato polêmico – a justo título, posto que *pólemos* é o termo empregado por Heráclito – retorna para decidir sobre *a mesma questão*, qual seja, retorna para decidir entre pares qual deles tem o direito à conquista e ao usufruto do pensamento *verdadeiro*.

Assim, desde Homero *escravo* do mestre-senhor Heráclito, seguem-se Sócrates *escravo* do mestre-senhor Platão < Platão *escravo* do mestre-senhor Aristóteles < Aristóteles *escravo* do mestre-senhor Descartes < Descartes *escravo* do mestre-senhor Kant < todos *escravos* do mestre-senhor Hegel ("Saber Absoluto"), e, na "reversão" do *pólemos* < Hegel *escravo* do mestre-senhor Marx, ou, na "inversão" do *pólemos* < Platão (outra vez!) *escravo* do mestre-senhor Nietzsche, ou, na "destruição / superação" do *pólemos* < todos eles *escravos* do mestre-senhor Heidegger, ou, *encore / en corps* ("mais, ainda", "em o corpo"), na "subversão" do *pólemos* < os "maiores pensadores", mais todos os filósofos, mais todos os pré-freudianos, mais Freud, mais todos os pós-freudianos *escravos* – uns e outros – do mestre-senhor "antifilósofo" Lacan...

(Pausa para ouvirmos as imprecações do hoste de empedernidos lacanianos. Surpreendidos no corriqueiro *semblant* com o qual pretextam uma "castração bem realizada" (*sic*), mas que em verdade mascara – tal *semblant* – a ausência de coragem, de talento e de entusiasmo intelectual (18), penosamente eles soerguem a voz: "Anátema! Bastardia! Calúnia! Difamação! Excomunguem-no!")

Não obstante, *eu persevero*. O passe – a rigor, o transpasse – entre o *savoir-faire* (saber-fazer prático) da escravaria e o saber-pensar teórico do senhor é, se bem vistas as coisas, insofismável e iniludível:

– pois para Platão o escravo Sócrates *sabe-fazer* em plena Ágora a crítica dos mitos e da *doxa* – todavia, *não-sabe-pensar e transmitir todas as conseqüências de seu ato*;

– pois para Descartes o escravo Montaigne *sabe-fazer* da dúvida o tema central de seu talento ensaístico – todavia, *não-sabe-pensar um modo de, ao invés de "sofrer" a dúvida, exercê-la metodicamente* (falta ao pobre Montaigne as *Regras para a direção do espírito* [1628] e *O Discurso do método* [1637]);

– pois para Kant o escravo Hume *sabe-fazer* o papel de "mordomo", isto é, "desperta-lo (a ele, Kant) do sono metafísico" – todavia, *fá-lo apenas para ouvir com todos os pingos nos is que ele, Hume, não-sabe-pensar "transcendentalmente" o ceticismo, e, pois, libertar-se do "empírico-sensível"*;

– pois para Hegel os escravos filósofos (todos eles) *sabem-fazer* da consciência-de-si (ou autoconsciência, como quiserem) a "terra firme" de suas reflexões – todavia, *não-sabem-pensar a "dialética" de tal consciência vis-à-vis a história e o Saber Absoluto*;

– pois para Marx o escravo Hegel *sabe-fazer* a dita "dialética" – todavia, *não-sabe-pensar os determinantes materiais que, no frigid dos ovos (ou dos ossos...), acionam uma "dialética-outra", isto é, a da luta de classes*;

– pois para Nietzsche os escravos Platão e Paulo *sabem-fazer* com que o Ocidente acredite em O Bem ("Idéia-fundante do Ocidente-cristão ele mesmo") – todavia, *não-sabem-pensar que esta crença é a própria "fraqueza niilista e terminal" do... Ocidente*;

– pois para Heidegger os escravos filósofos *sabem-fazer* do ser-do-ente inscrito na temporalidade infinita ("inautêntica") a pré-ocupação de suas perorações teórico-metafísicas – todavia, *não-*

sabem-pensar "o mais originário", isto é, a questão da verdade do ser no horizonte do tempo finito ("autêntico");

→ pois para Lacan o escravo Freud (para ficarmos apenas nele) *sabe-fazer* (a duras penas, canhestramente, quase mesmo que com as mãos) o "campo do inconsciente" – todavia, por lhe faltarem os meios discursivos h odiernos a... Lacan, ele, Freud, *não-sabe-pensar o inconsciente do campo...*

7

Atenho-me doravante à posição discursiva de Lacan face à obra freudiana. Permitam-me uma longa citação:

Estou certamente, agora, na minha data, na minha época, em *posição* de introduzir no domínio da causa a lei do significante, no lugar onde essa hiância (o inconsciente) se produz. Nem por isso deixa de ser preciso, se queremos *compreender* o de que se trata na psicanálise, tornar a evocar o conceito de inconsciente nos tempos em que Freud procedeu para forjá-lo – pois não podemos *completá-lo* (ao conceito de inconsciente) sem levá-lo ao seu limite [grifos meus, JMCM] (19). Ou então:

Retornar a essa origem é absolutamente essencial se queremos colocar a psicanálise de pé (20). E ainda:

Pois bem, eu direi que, até certo ponto, recoloquei de pé o que diz Freud. Se falei de "retorno a Freud" é para que nos *convençamos* de a que ponto [Freud] é falho. E parece-me que a idéia de significante explica de todo modo como isso funciona. // Freud tinha pois razão, mas não se pode dizer que o inconsciente seja por ele realmente isolado, *isolado como eu o faço* pela função que chamei simbólica e que está indicada na noção de significante. // Supor que a clínica psicanalítica é isso indica uma direção àqueles que a ela se dedicam. É preciso decidir: o inconsciente é – sim ou não – o que chamei na ocasião blá-blá-blá? É difícil negar que, ao longo do *A ciência dos sonhos*, Freud só fala de palavras, de palavras que se traduzem. Há apenas linguagem nessa elucubração do inconsciente. *Ele [Freud] faz lingüística sem saber, sem ter dela a mínima idéia*[atenção: Lacan aqui insere Freud, explicitamente, no *savoir-faire* (saber-fazer prático)]. // *Portanto, sou obrigado a dizer isso, o inconsciente não é de Freud – ele é de Lacan –. O que não impede que o campo, este, seja freudiano* [grifos meus, JMCM] (21).

Isto posto, avanço o seguinte: se o retorno a Freud é o retorno de Freud ao estilo de Lacan – e se o estilo é o homem... *a quem nos endereçamos* (22) –, conclui-se que tal retorno é rigorosamente *ao estilo de uma episteme* – frise-se: *episteme* no sentido *lacaniano* do termo, qual seja, *enquanto colocar-se em boa posição para apropriar-se do savoir-faire (saber-fazer prático) da escravaria, transmutando-o num saber-pensar teórico conceitualmente transmissível* –. Sustento pois que Lacan – ele mesmo – *coloca-se em boa posição* para apropriar-se do *savoir-faire* (saber-fazer prático) freudiano, surrupiando-o, transmutando-o em um saber-pensar teórico conceitualmente apto à transmissão – e, pois, apropriado (no duplo sentido do termo) para a formação de psicanalistas –.

Os exemplos pululam a cada pelo menos três páginas de *O seminário* (1953 - 1980) e dos *Escritos* (1966). Com efeito, ao lado das passagens citadas acima releiamos por um momento o precioso *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (1953 - 1954):

Gostaria de levá-los hoje, nos *Escritos técnicos*, a um desses pontos em que *a perspectiva se estabelece*. Antes de manejar o vocabulário, *trata-se de compreender*, e, com esse fim, *colocar-se num lugar a partir do qual as coisas se ordenem*. E mais adiante: *Trata-se para nós de estabelecer uma perspectiva*, uma percepção em profundidade de diversos planos. (...). É preciso escalar aí *uma estereoscopia* um pouco mais complexa [grifos meus, JMCM] (23).

Ato contínuo, indaguemos: isto tudo não soa platônica e lacanianamente *epistêmico*? – Sim, inegavelmente. Para acentuá-lo, retomemos alguns trechos de *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), expostos no início. Observem:

Afinal, se algo tem sentido no que nos preocupa, só pode ser o de pôr as coisas em seu lugar. // Está aí todo o esforço de deslindamento do que se chama *episteme*. É uma palavra engraçada, não sei se alguma vez vocês refletiram bem sobre ela – *colocar-se em boa posição*, é em suma a mesma palavra que *verstehen* ["re-posicionar-se para compreender"]. Trata-se de encontrar a posição que permita que o saber se torne um saber de senhor. A função da *episteme* especificada como saber transmissível – remetam-se aos diálogos de Platão – é sempre tomada por inteiro das técnicas artesanais, quer dizer, dos servos. O que está em questão é extrair sua essência para que esse saber se torne um saber de senhor (24).

8

Ora, se é assim, por que então não realizarmos a "intromistura" (25) destes trechos do final dos anos 60 com os do início dos anos 50, mais com os da metade dos anos 60 e, por fim, com os do final dos anos 70?

O surpreendente resultado é o seguinte:

Nós não seguimos Freud: *o acompanhamos*. Que uma noção figure em algum lugar na obra de Freud nem por isso nos assegura de que a manejamos no espírito da pesquisa freudiana. Gostaria de levá-los hoje, nos *Escritos técnicos* [de Freud], a um desses pontos em que a perspectiva se estabelece. Antes de manejar o vocabulário, trata-se de compreender, e, com esse fim, colocar-se num lugar a partir do qual as coisas se ordenem [início dos anos 50]. Afinal, se algo tem sentido no que nos preocupa, só pode ser o de pôr as coisas em seu lugar [final dos anos 60]. Trata-se para nós de estabelecer uma perspectiva, uma percepção em profundidade de diversos planos [início dos anos 50]. Estou certamente, agora, na minha data, na minha época, em posição de introduzir no domínio da causa a lei do significante, no lugar onde essa hiância (o inconsciente) se produz. Nem por isso deixa de ser preciso, se queremos compreender o de que se trata na psicanálise, tornar a evocar o conceito de inconsciente nos tempos em que Freud procedeu para forjá-lo – pois não podemos completá-lo (ao conceito de inconsciente) sem levá-lo ao seu limite. Retornar a essa origem é absolutamente essencial se queremos colocar a psicanálise de pé [metade dos anos 60]. É preciso escalonar aí uma estereoscopia um pouco mais complexa [início dos anos 50]. Está aí todo o esforço de deslindamento do que se chama *episteme*. É uma palavra engraçada, não sei se vocês alguma vez refletiram bem sobre ela – *colocar-se em boa posição* –, é em suma a mesma palavra que *verstehen* ["re-posicionar-se para compreender"]. Trata-se de encontrar a posição que permita que o saber se torne um saber de senhor [final dos anos 60]. Pois bem, eu direi que, até certo ponto, recoloquei de pé o que diz Freud. Se falar de "retorno a Freud" é para que nos convençamos de a que ponto [Freud] é falho. E parece-me que a idéia de significante explica de todo modo como isso funciona. Freud tinha pois razão, mas não se pode dizer que o inconsciente seja por ele realmente isolado, isolado como eu o faço pela função que chamei simbólica e que está indicada na noção de significante. Supor que a clínica psicanalítica é isso indica uma direção àqueles que a ela se dedicam. É difícil negar que, ao longo do *A ciência dos sonhos*, Freud só fala de palavras, de palavras que se traduzem. Há apenas linguagem nessa elucubração do inconsciente. Ele [Freud] faz lingüística sem saber, sem ter dela a mínima idéia. Portanto, sou obrigado a dizer isso, o inconsciente não é de Freud – ele é de Lacan –. O que não impede que o campo, este, seja freudiano [final dos anos 70].

De fato, qual é a boa posição "estereoscópica" escalonada por Lacan para *isolar conceitualmente* o inconsciente? Bem, o ato é feito sob os nossos olhos: o instrumental ao estilo de uma *episteme* – instrumental surrupiador pois do *savoir-faire* (saber-fazer prático) freudiano, para transmutá-lo em um saber-pensar teórico conceitualmente transmissível a justo título *lacaniano* – vai da *lingüística* de Saussure, passa pelas *filosofias* de Platão, de Aristóteles, de Descartes, de Espinosa, de Kant (*avec Sade*) e de Hegel (via Kojève), pela *antropologia* de Lévi-Strauss, pela *epistemologia* de Koyré, pela *poética* de Jakobson, pelo *pensamento* de Heidegger, pelo *teatro* de Shakespeare, pela *escritura* de Joyce, pelas *lógicas paraconsistentes*, pelas *matemáticas*, pelas *topologias* (das superfícies e das linhas), vai e passa então por isso tudo até... até... até onde? – Deuses!, *até o próprio Lacan*, pois concluído o seu ensino resta-nos o rigorosíssimo *Como Queríamos Demonstrar* (nos estertores da conclusão, *Como Queríamos "Monstrar"*), a saber, resta-nos a rigorosa operação epistemo-topo-lógica (os hífens são importantes) de – em seus próprios termos – "um sujeito que pensa o pensamento de um outro" (26) e cujas linhas finais nos asseguram que (citei-o acima) "o campo é freudiano" mas... *o inconsciente – este – é de Lacan*.

Ora, o colocar-se em boa posição – posição *discursiva*, logo, a *episteme* ela mesma – lança-nos de imediato em um dos postulados centrais com o qual Lacan procura sustentar a sua leitura da obra freudiana, a saber, aquele segundo o qual "não há Outro do Outro" (27), ou, o que seria dizer o mesmo, "não há metalinguagem".

Todavia, se as coisas forem bem vistas, o postulado "não há Outro do Outro" *não é o mesmo que* "não há metalinguagem"... Claro que o Outro enquanto campo do simbólico ("lugar do significante", nos termos de Lacan (28)) não admite um Outro dele mesmo – caso contrário, a redução seria *ad infinitum* –. Contudo, no contexto do Outro-simbólico é inteiramente legítima e verificável a existência de uma – ou mais de uma – metalinguagem. Certo, afirma-o Lacan, "não existe metalinguagem que possa ser falada" (29), posto ser impossível ao falante ao mesmo tempo falar e falar o que está falando, ou, noutros termos, ao mesmo tempo falar e produzir – falando – a inteligibilidade de sua fala... Neste sentido, "não existe metalinguagem que possa ser falada" é um dos modos lacanianos de predicar a *ex-sistência* do inconsciente ("o sujeito toma a sua fala no campo do Outro, etc").

Não obstante, o aforismo "não há Outro do Outro" – *não há metalinguagem*... "que possa ser falada" – não implica em "não há metalinguagem"... *que possa ser escrita*. Isto porque – quer lógica, quer ontologicamente – *falar e escrever não são mesmo*. Apenas para ater-me ao principal, basta observar que a fala é um ato inapelavelmente marcado pela equivocidade de sentido – pois "não há Outro do Outro" ou "não existe metalinguagem que possa ser falada" [escritura: S (ÿ)] –, enquanto que escrever pode ser um ato *materialmente inequívoco*, a saber, um ato discursivo constituído concretamente por fórmulas algébrico-matemáticas (*proposições elementares*, nos termos de Wittgenstein; *matemas*, nos termos de Lacan) que não admitem a equivocidade de sentido – e, pois, *existe metalinguagem que possa ser escrita* (a rigor, *existe um discurso [escrito] que não seria do semblante*) (30) –.

Sim, por que não? Atentemos para o seguinte: o próprio colocar-se em boa posição discursiva (o saber-pensar teórico) para apropriar-se de uma outra posição também ela discursiva (o saber-fazer prático) – logo, a *episteme* como e enquanto tal – *configura-se de imediato como uma posição metalingüística*. Com efeito, a "transferência bancária" (os termos são de Lacan) do *savoir-faire* (saber-fazer prático) da escravaria para o saber-pensar teórico do senhor é *pari passu* uma operação metalingüística, a saber, constitui-se de uma à outra ponta na estruturação de um discurso *para além de e / ou sobre* um outro discurso inapelavelmente predisposto como suporte. Lacan – ele mesmo – destaca um dos momentos capitais deste procedimento:

Reportem-se ao *Mênon* (de Platão), ao momento em que se trata da raiz de 2 e seu incomensurável. Alguém diz: "Porém vejamos, o escravo, mas que venha, o pequenino, vocês vêm, ele sabe." Faz-se-lhe perguntas – perguntas de senhor, de mestre, obviamente – e o escravo responde com naturalidade às perguntas o que as perguntas já ditam como respostas. Acha-se aí uma forma de derrisão. É um modo de escarnecer do personagem que está virando no espeto. Mostram que o importante, a finalidade, é mostrar que o escravo sabe, mas, ao confessar isto apenas por esse viés de derrisão, o que se oculta é que se trata exclusivamente de arrebatado do escravo sua função no plano do saber (31).

Ora, – quem não o percebe? –, esta "forma de derrisão" pela qual o mestre/senhor arrebatado ao escravo "sua função [simultaneamente, a do senhor e a do escravo] no plano do saber" apenas é possível existir pela via do "diálogo" porque ancorada em uma escrita algorítmico-matemática *previamente formalizada* – pois, acentue-se, trata-se de questões relativas ao incomensurável da... *raiz de 2 (ÿ)*–. A propósito, notemos que os seminários de Lacan têm apenas a aparência de uma transmissão exclusivamente oral (aparência pois de estarem imersos na equivocidade), posto que ao fim e ao cabo *a sua fala apóia-se pontual e materialmente em uma escrita* – ouçamos o que diz Lacan:

Eu também certamente não me privo dela [da escrita], *pois é com ela que preparo o que tenho a dizer. É notável que seja preciso, da escrita, garantir-se* [grifos meus, JMCM] (32).

Curiosamente, em seus termos Heidegger descreve com precisão o estatuto deste ato meta-lingüístico, identificando-o com o discurso do saber-pensar teórico enquanto... *meta-física* – cito Heidegger:

O nome "metafísica" vem do grego *tà metà physiká*. Esta surpreendente expressão foi mais tarde interpretada como caracterização da interrogação que vai *metà* – *trans*, a saber, "além" do ente enquanto

tal. // Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão (33).

Entendamo-nos. Heidegger elucida e define o estatuto do ato destacado por Lacan naquela célebre passagem do *Mênon*, a saber, o escravo é aquele sujeito cuja posição discursiva está *aquém* do perguntar *além* do ente. Noutros termos, o escravo é aquele sujeito cuja posição discursiva está imersa *no* e às voltas *com* – exclusivamente – o plano *ôntico*, a saber, o plano da lida prática – tecno-instrumental – com aquilo que se lhe apresenta imediatamente "diante dos olhos" e "à mão" (34). Assim, no limite, torna-se impossível à posição discursiva do escravo indagar *para-além* do plano ôntico – para-além da lida prática, para-além do *savoir-faire* (saber-fazer prático) – e, desse modo, como rigorosa e esplendidamente escreve Heidegger, "recuperá-lo [ao plano ôntico], enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão". Portanto, se é este o estado de coisas, a posição discursiva do escravo não pode – salvo pela via da derrisão "dialético-maiêutica" que lhe impõe o senhor [imposição, acentue-se, *garantida em uma escrita*] – ascender ao plano *ontológico*, ou, o que seria dizer o mesmo, situar-se no plano discursivo no qual é possível enunciar o *conceito* do *savoir-faire* (saber-fazer prático) e, pois, transmutar o plano ôntico (a lida prática) em um saber-pensar teórico conceitualmente transmissível – notem que a frase de Heidegger ["recuperá-lo (ao plano ôntico), enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão"] é a clara descrição do sentido que Lacan atribui ao termo *episteme*, qual seja, cito outra vez Lacan, *colocar-se em boa posição*, é em suma a mesma palavra que *verstehen* ["re-posicionar-se para compreender"]. Trata-se de encontrar a posição que permita que o saber se torne um saber de senhor (35) –.

Naturalmente, Lacan e Heidegger operam em registros discursivos distintos quanto ao objeto em tela – *o inconsciente*, em Lacan; *a questão do sentido do ser no horizonte do tempo finito*, em Heidegger – , *porém não-excludentes (tais registros) quanto àquilo que estrutura quer a discursividade filosófica, quer a científica, quer – ainda – a psicanalítica: o lógos no contexto da tradição do saber-pensar teórico conceitualmente transmissível*. Neste sentido, ouçamos o que Lacan tem a dizer sobre a questão da inexistência da metalinguagem:

Eu me distingo da linguagem do ser [logo, da filosofia]. // Não é porque escrevi coisas que tomam função de formas da linguagem que tenho que garantir o ser da metalinguagem. Pois, esse ser [o da metalinguagem], seria preciso que eu o apresentasse como subsistindo por si, só por si mesmo, como a linguagem do ser [a filosofia]. // A formalização matemática [tal como ocorre no discurso científico] é nosso fim, nosso ideal. Por quê? Porque só ela é matema, quer dizer, capaz de transmitir integralmente [em acordo, pois, com a tradição da *episteme*]. A formalização matemática é a escrita, mas que só subsiste se eu emprego, para apresentá-la, a língua que uso. Aí é que está a objeção [àqueles que definem o percurso de Lacan como metalinguístico *vis-à-vis* a obra freudiana] – nenhuma formalização da língua é transmissível sem uso da própria língua. É por meu dizer que essa formalização, *ideal metalinguagem*, eu a faço ex-sistir. É assim que o simbólico não se confunde, longe disso, com o ser, mas ele subsiste como ex-sistência do dizer. // No quê? [No quê o simbólico suporta a ex-sistência?] É uma das coisas essenciais que eu disse da última vez – a análise se distingue, entre tudo o que foi produzido até agora de discurso, por enunciar isto, que constitui o osso do meu ensino: que eu falo sem saber. Falo com o meu corpo, e isto, sem saber. Digo, portanto, sempre mais do que sei (36).

Ora, a meu ver estas passagens desnudam o extraordinário talento sofisticado de Lacan. Certo, o estatuto de seu ensino é diverso do da "linguagem do ser" [logo, da filosofia]. Certo, ainda, o fato de ele ter escrito coisas "que tomam função de formas da linguagem" não o obriga a "garantir o ser da metalinguagem". Contudo, pergunto, o que é que coisas escritas as quais "tomam função de formas da linguagem" – no caso, a formalização matemática – têm a ver com a garantia do "ser da metalinguagem"?

Resposta: *rigorosamente nada*. Há aqui dois graves sofismas: *primeiro*, coisas escritas "que tomam função de formas da linguagem" – no caso, a formalização matemática – constituem-se em um *agenciamento de letras logicamente articuladas*, e tais letras e tal agenciamento são, no limite, *tautológicos*, a saber, a validade – lógica – dos mesmos prescinde da referência a um determinado estado de coisas ontologicamente constituído (a dita aplicabilidade da formalização ocorrerá – ou não ocorrerá – apenas a *posteriori*) (37); e, *segundo*, predicar ser à metalinguagem de tal modo que seria preciso que se o apresente (ao ser da metalinguagem) "como subsistindo por si, só por si mesmo, como a linguagem do ser" [a filosofia] é misturar coisas duplamente – e radicalmente – imiscíveis: a) "o ser da metalinguagem" (termos de Lacan) – isto significa tomar o lógico (qual seja, a metalinguagem) *pele* ontológico (qual seja, o ser); e b) [apresentar o ser da metalinguagem] "como subsistindo por si, só por si mesmo, como a linguagem do ser" [a filosofia] (termos de Lacan) – isto significa supor que apenas é possível "subsistir por si" no plano ontológico ("só por si mesmo, como a linguagem do ser"), e não, pois, no plano lógico; ora, ao

contrário do que neste momento supõe Lacan, – demonstra-o à exaustão Wittgenstein em seu *Tractatus logico-philosophicus* (1921) –, a "subsistência por si" a rigor apenas é possível exatamente *no plano lógico* (38).

Todavia, afirma-o Lacan com menos imprecisão, a subsistência "só por si mesma" da formalização matemática – enquanto uma escrita – depende do emprego da língua, qual seja, do dizer – cito Lacan:

A formalização matemática é a escrita, mas que só subsiste se eu emprego, para apresentá-la [a formalização], a língua que uso. Aí é que está a objeção – nenhuma formalização da língua é transmissível sem uso da própria língua (39).

Ora, não vejo porque a apresentação – e, pois, a transmissão – de uma escrita matemática apenas subsiste caso eu empregue a língua que uso, qual seja, sua inteligibilidade e sentido seriam subsumidos, em última instância, *pelo e em* meu dizer. Caso isto ocorresse, a formalização matemática enquanto uma *escrita* não possuiria autonomia alguma *vis-à-vis* à equivocidade de sentido essencial ao dizer (qualquer) – logo, tal formalização (ou uma outra) estaria imersa *em* às voltas *com* o mal-entendido estruturante do inconsciente, posto que o sujeito (do inconsciente, $\$$) é, *pelo e em* seu dizer, "resposta [fantasmática] do real" (40), ou, se preferirmos, resposta (ele, sujeito [$\$ \ddot{y}$ a], *pelo e em* seu dizer) de "o que não-cessa de não-se-inscrever", ou então, resposta (ele, sujeito [$\$ \ddot{y}$ a], *pelo e em* seu dizer) de "a relação sexual não existe", ou ainda, resposta (ele, sujeito [$\$ \ddot{y}$ a], *pelo e em* seu dizer) de "não há Outro do Outro", ou finalmente, resposta (ele, sujeito [$\$ \ddot{y}$ a], *pelo e em* seu dizer) de "não há metalinguagem que possa ser falada" [escritura desta(s) resposta(s): S (\ddot{y})] – É isto aliás o que Lacan nos diz em seguida:

É por meu dizer que essa formalização, ideal metalinguagem, eu a faço ex-sistir. É assim que o simbólico (...) subsiste como ex-sistência do dizer. É o que sublinhei (...) ao dizer que o simbólico só suporta a ex-sistência [*vis-à-vis* ao dizer] (41).

Bem, aqui o simbólico – pela via da formalização ("ideal metalinguagem") – "subsiste como ex-sistência do dizer", e, o que é mais, visto que Lacan o sublinhou, "o simbólico só suporta a ex-sistência" pela sua subsunção ao dizer. Mas, indaga Lacan, "no quê?" – qual seja, no quê o simbólico suporta a ex-sistência? Resposta imediata fornecida por Lacan e caracterizada como constituindo "o osso do [seu] ensino": – o simbólico suporta a ex-sistência à medida que "eu falo [com o meu corpo], e isto ['falo com o meu corpo'], sem saber. Digo, portanto, sempre mais do que sei (42)."

Sim, sem dúvida. Contudo, "eu falo sem saber" *não é o mesmo que* "eu escrevo sem saber", e, com mais rigor, "eu falo sem saber" *não implica em* "eu escrevo sem saber". Isto porque, no caso em tela, a escrita matemática (a formalização matemática) via de regra exigida pelo discurso científico mostra-nos que *há saber – em letras – no real* (termos de Lacan: "pequenas fórmulas, pequenas equações"). Logo, pelo menos no campo do discurso da ciência (escritura: $\$ / S^2 \ddot{y} S^1 / a$), *eu escrevo o saber (que há no real)*.

Assim, – insisto: pelo menos no campo do discurso da ciência –, o *pathos* necessariamente implicado no "eu falo [com o meu corpo], e isto ['falo com o meu corpo'], sem saber" *não é determinante*. Ora, o que temos aqui? Nada menos do que isto: *uma separação* entre a fala e a escrita – nestes termos: fala // escrita –, separação esta *favorável à escrita*. Quero dizer que o discurso da ciência opera um corte longitudinal (corte sem dúvida inaugurado pelo discurso filosófico) entre o *pathos* da fala – e / ou do dizer não-formalizado – e o *lógos* da escrita. A consequência brutal e imediata é a seguinte: doravante a univalência do *lógos* da escrita – da escrita formalizada, sobretudo a da matemática – haure autonomia *vis-à-vis* à polissemia da fala. Noutros termos, doravante há uma disjunção estrutural entre verdade e saber – verdade // saber –, de tal modo que falar – e / ou dizer (sem formalização) – *é falar (dizer) a verdade* [no jogo de linguagem psicanalítico: *a verdade vis-à-vis o fantasma* ($\$ \ddot{y}$ a), e, pois, falar enquanto ato locucionário imerso na equivocidade de sentido], enquanto que escrever – a escrita formalizada (sobretudo a matemática) – *é escrever o saber* [no jogo de linguagem científico: *o saber vis-à-vis o real* (S^1 / a), e, pois, ato escritural imerso na univocidade de sentido]. – Num breve esquema, teríamos: fala \ddot{y} verdade \ddot{y} (fantasma) // escrita \ddot{y} saber \ddot{y} (real).

Espantosamente, Heráclito (540 – 470 a.C.) já anunciara esta separação entre fala (verdade) e escrita (saber):

Auscultando não a mim mas o *lógos*, é sábio concordar que tudo é Um (43).

E Heidegger, ao final de uma longa e soberana interpretação, traduz este fragmento do seguinte modo:

Se não ouvirem simplesmente a mim, mas se atentarem, na obediência, ao *ÿÿÿÿ* (à coletividade originária: *lógos*), então é (se dá) saber em sentido próprio, que consiste em recolher, com recolhimento, o uno único de tudo o que se une (ou seja, o presente da coletividade originária: *lógos*) (44).

Retomo o fio de minha exposição.

Sabe-se que *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) constitui-se simultaneamente no *momento de concluir* o "retorno a Freud" e no *instante de ver* as conseqüências deste ato com o estatuto de uma *episteme* topo-lógica. Com efeito, qual é o *instante de ver* que se abre no *momento de concluir*? Ora, nada menos que *a produção dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise e a fundação da Escola Freudiana de Paris*. Isto significa: se – anunciara-o Lacan em 1955 – "o sentido de um retorno a Freud é um retorno ao sentido de Freud" (45), o "sentido de Freud" materializa-se em um *momento de concluir enquanto novo instante de ver*, qual seja, o *savoir-faire* (saber-fazer prático) de Freud ganha enfim *inteligibilidade* – ao estilo discursivo de Lacan: "quatro conceitos fundamentais articulados topo logicamente" – *etranmissibilidade institucional* – ao estilo discursivo de Lacan: "Escola Freudiana de Paris" –.

Portanto, no contexto do que estou a expor, o "campo freudiano" emerge ao preço de os "conceitos fundamentais" que o delimitam – e que se constituem nas condições de possibilidade de sua transmissão – *serem de Lacan*. Com efeito, não apenas 1) "o *inconsciente* é de Lacan": sob a forma de *conceitos fundamentais* "isolados" no *momento de concluir*, 2) "a *repetição* é de Lacan", 3) "a *transferência* é de Lacan" e 4) "a *pulsão* é de Lacan". Logo, a escola é *freudiana* porque o campo de experimentação foi inaugurado pelo *savoir-faire* (saber-fazer prático) de Freud, mas a inteligibilidade teórico-conceitual – com o estatuto de uma *episteme* topo-lógica – e a transmissibilidade institucional – com o estatuto de uma *formação* (permanente) – são (permitam-me a elipse) *de Paris*.

Uma longa passagem de *O inconsciente freudiano e o nosso* ilustra com rigor e clareza exemplares a posição lacaniana quanto à produção dos conceitos e à sua transmissibilidade:

Há algumas pessoas aqui, eu sei disso, que se estão introduzindo ao meu ensino. Elas se introduzem *através de escritos* que já fizeram época. Eu gostaria que elas soubessem que uma das coordenadas indispensáveis para apreciar o sentido desse primeiro ensino deve ser encontrada no seguinte: que elas não podem, onde estão, imaginar até que grau de desprezo, ou simplesmente de desconhecimento para com seu próprio instrumento, podem chegar os praticantes. // (...) o de que se trata é algo que não chamarei de outra coisa senão *a recusa do conceito* [pelos praticantes]. É por isso que, como anunciei no fim de minha primeira aula, é aos conceitos freudianos principais – *que isolei como sendo em número de quatro*, e mantendo propriamente esta função – que tratarei hoje de introduzir vocês. // Estas palavras que estão aí no quadro-negro sob o título de conceitos freudianos, são os dois primeiros – o inconsciente e a repetição –. A transferência (...) nos introduzirá diretamente aos *algoritmos* que acreditei dever adiantar na prática, especialmente para os fins do nosso manejo da técnica analítica como tal. // (...) *nossa concepção do conceito implica ser este sempre estabelecido numa aproximação que não deixa de ter relação com o que nos impõe, como forma, o cálculo infinitesimal*. Se o conceito se modela, com efeito, por uma aproximação da realidade que ele foi feito para apreender, só por um salto, por uma passagem ao limite, é que ele chega a se realizar. Daí somos requisitados a dizer no que pode dar – direi, sob forma de quantidade finita – *a elaboração conceitual que se chama o inconsciente*. Igualmente para a repetição [e para a transferência, e para a pulsão]. // Os outros dois termos inscritos no quadro no fim da linha, *O sujeito* e *O real*, é em relação a eles que seremos levados a dar forma à questão posta da última vez – *pode a psicanálise, sob seus aspectos paradoxais, singulares, aporeicos, ser considerada entre nós como constituindo uma ciência, uma esperança de ciência?* [Grifos meus, JMCM] (46).

Tais parágrafos são pois decisivos para a configuração da *episteme* lacaniana face ao *savoir-faire* (saber-fazer prático) freudiano e ao dos "praticantes" (recordemos: *episteme* = *verstehen* = colocar-se em boa posição [discursiva] para compreender), sobretudo porque estas linhas estão articuladas à questão obstinadamente diretiva do "retorno a Freud" e do que a ele se seguiu, a saber, "(a psicanálise pode) ser

considerada entre nós como constituindo uma ciência? (47)" – Observem os passos dados por Lacan na tentativa de estruturar adequadamente esta questão (48):

1) (...) estou aqui, na postura que é a minha, *para sempre* introduzir esta mesma questão – o que é a psicanálise? [Grifos meus, JMCM] (: 11); ou

2) (trata-se de colocar um *fato*) na entrada mesma do que tenho agora a dizer, no momento em que, diante de vocês, eu interrogo – *o que são os fundamentos*, no sentido amplo do termo, *da psicanálise*? O que quer dizer – *o que é que a funda como práxis*? [Grifos de Lacan] (: 14); ou então

3) (...) se estou aqui, diante de um auditório tão grande, num tal meio, e com tal assistência, é para me perguntar *se a psicanálise é uma ciência*, e para examiná-la com vocês [grifos de Lacan] (: 14); e

4) Assim, para autorizar à psicanálise chamar-se uma ciência, exigiremos um pouco mais. // O que especifica uma ciência é ter um objeto (: 15) [Lacan dá este objeto à psicanálise...] ; e ainda

5) Isto me permite fazer surgir uma dimensão garantida – estamos no beabá, mas, enfim, é preciso mesmo estar nele –, a da *formulação*. // Será que isto é o bastante para definir as condições de uma ciência? Não acredito nisso. Uma falsa ciência, assim como uma verdadeira, posta ser posta em fórmulas. A questão, portanto, não é simples, uma vez que a psicanálise, como suposta ciência, aparece com características que podemos dizer problemáticas. // A que dizem respeito as fórmulas na psicanálise? O que é que motiva e modula esse deslizamento do objeto? *Existem conceitos analíticos de uma vez por todas formados*? [Grifos meus, JMCM.] A manutenção quase religiosa dos termos dados por Freud para estruturar a experiência analítica, a que se remete ela? Tratar-se-á de um fato muito surpreendente na história das ciências o de que Freud seria o primeiro, e permaneceria o único, nessa suposta ciência, a ter introduzido conceitos fundamentais? *Sem esse tronco, sem esse mastro, esse piloti, onde amarrar nossa prática*? [Grifos meus, JMCM.] Poderemos dizer mesmo que se tratam, propriamente falando, de conceitos? Serão conceitos em formação? Serão conceitos em evolução, em movimento, a serem revistos? // Creio que aí está uma questão sobre a qual podemos afirmar que algum avanço já foi feito, numa via que só pode ser de trabalho, de conquista, *visando resolver a questão de se a psicanálise é uma ciência* (: 17 - 18) [grifos de Lacan]; finalmente

6) *É nesta perspectiva que se mostra o que está no núcleo do problema que levanto. Será a psicanálise, de uma vez por todas, uma ciência*? O que distingue a ciência moderna da ciência em sua aurora, de que tanto se discute no *Teeteto* (de Platão), é que quando a ciência se levanta, sempre está presente um mestre. Sem dúvida alguma, Freud é um mestre. Mas se tudo que se escreve como literatura analítica não é puro e simples jogo de palavras, funciona sempre como se o fosse – *o que põe a questão de saber se esse pedicelo poderá ser, um dia, diminuído* (: 49) [grifos meus, JMCM].

Portanto, percebe-se imediatamente que estes passos desvelam uma determinada posição discursiva, qual seja, a de um sujeito às voltas com a tentativa de estruturar teórico-conceitualmente a experiência psicanalítica, quer amarrando-a – o termo é de Lacan – em torno de determinados *conceitos fundamentais*, quer *formalizando* o que decorre da articulação destes conceitos, quer enfim incluindo tal experiência no campo científico pela especificação de seu *objeto*. E a estruturação destes elementos busca demarcar, em acordo com o processo da *episteme* (nos termos de Lacan, vistos acima), o campo de *transmissibilidade* da psicanálise – atentemos: demarcar o campo de transmissibilidade com o intuito, também ele em acordo com o processo da *episteme*, de *formar* psicanalistas –. A propósito, cito uma importante passagem de *O título da letra* na qual Nancy e Lacoue-Labarthe contextualizam com ousadia e precisão a *estratégia* lacaniana:

Temos que insistir em que tal busca [a dos *efeitos de formação*] impõe certo recurso à palavra, um certo uso da eficácia própria da fala e de seu poder, digamos, *persuasivo*. Em realidade, é isto que anima e governa toda a estratégia de Lacan e dá, até certo ponto, as razões das voltas e rupturas que afetam o fio demonstrativo de seu discurso. Mesmo quando dá impressão de ausente, uma espécie de pré-texto *pedagógico* não pára de trabalhar o texto teórico – [este pré-texto *pedagógico*] não cessa de *retornar*, em particular, desde que se trata de Freud, como uma escansão obstinada do próprio texto. Que se trate, de fato, de arrancar a psicanálise das mãos de uma certa ortopedia não interdiz, pelo contrário, que o projeto, em seu conjunto, seja ele próprio ortopédico. Ortopedia esta, se se prefere, *antiortopédica*, ou contrapedagogia, que não deixa de estar relacionada, até em sua vontade crítica, com a intenção, talvez a

mais fundamental, pelo menos após Sócrates, de toda a filosofia. A *formação* a que Lacan se refere nada mais é, sem dúvida, que a própria *ψυχή* (Paidéia) ou sua retomada na *Bildung* (formação) das Luzes (de que Lacan se vale explicitamente) e do Idealismo alemão. Não faltaria aí até, e com razão, este segundo "forro" teórico da filosofia que se ata, a maior parte do tempo, com o próprio projeto pedagógico e que é o estofo médico. Pois a formação é formação para a análise, formação do analista, mesmo não sendo reservada exclusivamente só para os experientes, isto é, só para os *médicos*. Por isso, a psicanálise poderia aparecer aqui como uma espécie de medicina generalizada, a *Paidéia* de todas as *paideiai*, o desfiladeiro *paidéico*, se assim podemos dizer, que seria doravante inevitável (49).

Salta aos olhos pois que se trata da posição de um sujeito decididamente suposto ao discurso da ciência, isto é, anuncia-o o próprio Lacan em dois momentos subseqüentes, trata-se da posição de um sujeito suposto à discursividade para a qual "o saber se acrescenta ao real" (50) e / ou "há saber no real" (posição discursiva: S¹ / a) (51). Naturalmente, frisa-o Lacan,

O analista abriga um outro saber, num outro lugar, mas que deve levar em conta o saber no real [abrigado pelo cientista] (52).

Não obstante, que "outro saber" é este e qual a sua articulação com o discurso da ciência? Ouçamos Lacan:

O saber em jogo (...) é que não há relação sexual, relação, quero dizer, que possa ser escrita (53).

Mas, prossegue Lacan,

Sem tentar essa relação da escritura, na verdade não há meio de chegar àquilo que, ao mesmo tempo em que definia sua inex-sistência, *eu propus como um objetivo pelo qual a psicanálise se igualaria à ciência* [grifos meus, JMCM], a saber, demonstrar que essa relação é impossível de se escrever, ou seja, é nisso que ela não é afirmável mas da mesma forma não refutável, a título da verdade. // Com a consequência de que não há verdade que se possa dizer toda, mesmo esta, já que esta não é dita nem mais nem menos. A verdade só serve para fazer o lugar onde se denuncia esse saber. // Mas esse saber não é pouca coisa. Pois aquilo de que se trata é que acedendo ao real, ele [o saber abrigado pelo psicanalista] o determina *da mesma maneira que o saber da ciência* [grifos meus, JMCM] (54).

Com efeito, o que é esta "mesma maneira que o saber da ciência" pela qual, por sua vez, o saber abrigado pelo psicanalista acede ao real? – Esta "mesma maneira que o saber da ciência" não é outra senão (cito Lacan) "o de uma escrita constituída por pequenas equações, pequenas fórmulas" (55). Ora, esta escrita constituída por pequenas equações / fórmulas – esta *escritura*, seja a da ciência, seja a da psicanálise – deve sua estruturação discursiva exata e precisamente à *episteme* tal como Lacan a define, a saber, à *episteme* enquanto *colocar-se em boa posição para compreender* (em alemão, *verstehen*), e, pois, ao saber-pensar teórico surrupiador do *savoir-faire* (saber-fazer prático) da escravaria e votado à transmissibilidade (transmissibilidade cujo horizonte orto-pedagógico é o da *formação*).

9

A objeção mais imediata ao que venho de expor consiste em inscrever o posicionamento de Lacan face à obra freudiana – ou ao que quer que se lhe apresente – no campo do discurso do analista (56), a saber, seja lá o que Lacan tenha dito e escrito ele o fez impreterivelmente *como psicanalista*, ou, se preferirmos, *na posição discursiva de um psicanalista*.

Para ilustrar o conteúdo desta objeção, permitam-me transcrever a seguinte passagem de um texto elaborado a três mãos:

Lacan exerceu a posição de ensinante ante seus pacientes, o que lhe valeu severas críticas que concluíram no seu afastamento da Sociedade Internacional. Ao ocupar essa posição, o fazia precisamente desde um não saber que a experiência analítica lhe ensinava. Os analistas se protegem de mostrar aos pacientes o que não sabem, e por isso crêem ou fingem saber. Colocar-se no ensino na posição de

analista difere do mestre que não sai da posição de saber. Ao analista é possível não saber, gaguejar, balbuciar e não responder à demanda. Nisto há um certo cálculo de como situar-se no discurso (57).

Ora, ao procurar clarificar a posição discursiva de Lacan na transmissão da psicanálise infelizmente esta passagem, pelo contrário, descerra uma noite em que todos os gatos são pardos... Observem – se os trechos principais forem destacados e colocados em seqüência, resulta o seguinte:

Lacan exerceu a posição de ensinante ante seus pacientes (...). Ao ocupar essa posição, o fazia precisamente desde um não saber que a experiência analítica lhe ensinava. (...). Colocar-se no ensino na posição de analista difere do mestre que não sai da posição de saber. Ao analista é possível não saber, gaguejar, balbuciar e não responder à demanda. Nisto há um certo cálculo de como situar-se no discurso.

Como vêem, *este período está sustentado em um sofisma*. Por quê? – Porque articula elementos a rigor inarticuláveis, e, tomando uma coisa pela outra, erige um contexto discursivo lógica e ontologicamente insustentável. Porém, que contexto discursivo insustentável é este? – O seguinte:

Lacan exerceu a posição de ensinante ante seus pacientes colocando-se no ensino na posição de analista. Ao ocupar essa posição, o fazia precisamente desde um não saber que a experiência analítica lhe ensinava.

Eis pois a construção sob o modo de um sofisma: toma-se a posição discursiva de ensinante *pela* posição discursiva de analista, a saber, afirma-se que Lacan cumpriu com a posição de ensinante – "ante seus pacientes" (*sic*) – situando-se *no ensino* na posição de analista. Isto significa que se toma a posição de um *sujeito* suposto ao discurso da ciência – e cuja suposição, em acordo com a estruturação deste discurso, é a de que "há saber no real" (Outro: S¹ / Produção: a) – *pela* posição de *objeto* (no caso, *objeto a*) –, posição de objeto esta, em acordo com a estruturação do discurso do analista, votada, pelo contrário, ao testemunho de que "o real não é, antes de tudo, para ser sabido" (Agente: a / Verdade: S²) (58).

Procura-se sustentar em seguida que "ao ocupar essa posição (a de ensinante), (Lacan) o fazia precisamente desde um não saber que a experiência analítica lhe ensinava". Como vêem, aqui se produz simultaneamente nada menos que dois sofismas: *primeiro*, lógica e ontologicamente é impossível ocupar a posição de ensinante "precisamente desde um não-saber" (posição a \dot{y} \$), posto que a transmissão – implícita na posição de ensinante – exige a inscrição prévia, no discurso do sujeito votado ao ensino, *precisamente de um saber* (posição \$ \dot{y} S¹); *segundo*, a experiência analítica – seja na posição de analista (a), seja na de analisando (\$) – *não ensina absolutamente nada*, ou, o que seria dizer o mesmo, *não transmite absolutamente nada*: experiência analítica e aprendizagem (qualquer) são elementos impossíveis, posto que o dispositivo analítico objetiva apenas *a produção* – e não a aprendizagem – *de efeitos de sujeito*, qual seja, objetiva produzir no analisando *tão-somente o saber de sua divisão no campo do Outro* (Outro: \$ / Produção: S¹) e – talvez – *a responsabilidade sobre os atos decorrentes deste saber* (*saber que, pois, inevitavelmente o ultrapassa*). A propósito, os três anos finais do ensino de Lacan transcorrem como que enlutados pela percepção de que a suposta objetividade da *episteme* topo-lógica obstinadamente buscada ao longo de três décadas é impotente para demarcar e garantir a transmissibilidade integral da experiência psicanalítica:

(...) tentei conseguir algum testemunho sobre a maneira pela qual alguém se torna psicanalista: o que é que faz com que alguém se torne psicanalista depois de ter sido analisante? // Devo dizer que procurei saber sobre isso, e foi por essa razão que fiz minha *Proposição*, aquela que instaura o que se chama de passe, com o que depusitei minha confiança em algo que se chamaria de transmissão, se houvesse uma transmissão da psicanálise. // Tal como hoje chego a pensar, a psicanálise é intransmissível. Isso é bem desagradável. É desagradável que cada psicanalista seja forçado – já que é preciso que ele seja forçado a isso – a reinventar a psicanálise. // Se eu disse em Lille que o passe havia-me decepcionado, foi exatamente por isso, pelo fato de ser preciso que cada psicanalista reinvente, a partir do que ele tirou do fato de ter sido durante um tempo psicanalisante, a maneira pela qual a psicanálise pode perdurar. // Mesmo assim, tentei dar a isso um pouco mais de corpo, e foi por isso que inventei um certo número de escrituras, etc (59).

Todavia, para os que persistem em situar Lacan exclusivamente no campo do discurso do analista quando da *transmissão* da experiência, de modo algum o "retorno a Freud" e tudo o que a ele se seguiu poderiam ser interpretados como a *démarche* epistêmica de um mestre-senhor "escravizando" os pares que o

antecederam – sobretudo, "escravizando" Freud –. Assim, dizem eles, a questão estrutural do discurso filosófico – *Quem tem direito ao pensamento verdadeiro?* – jamais foi aventada por Lacan como questão diretiva de sua leitura e de sua transmissão dos textos saídos da escuta e da pena freudianas. Neste sentido, insistem tais sujeitos, enquanto *posição discursiva* a psicanálise – "de orientação lacaniana" – não tem absolutamente nada a ver com filosofia, com epistemologia, com ciência, com mestria ou com seja lá o que for que não apresente (nesta ordem) "angústia", "divisão" e "vacilação" subjetivas, posto que tais "noções" (reincidem eles) seriam expressivas de uma "lógica do não-todo" decididamente avessa à "unicidade e ao absolutismo da consciência ou da razão"...

Claro, contendo o riso e a vontade de deixar – como por vezes fazia Heidegger – determinadas objeções entregues a elas mesmas, cabe-me brevemente indicar que o discurso do analista é uma construção teórica que exigiu vinte anos de obstinado trabalho intelectual para ser estabelecida com o rigor matemático desejado por Lacan – observe-se que a estruturação do "quadrípode", embora aparentemente simples (enquanto resultado: quatro letras ocupando quatro posições), é extremamente racionalizada, quer em termos lógicos, quer conceituais (Ockam enrubesceria face à feroz precisão com que Lacan recorta o *corpus* lógico-conceitual, deixando sua afortunada navalha escapar-lhe das mãos...) –. Assim, para dizer o mínimo, o discurso do analista é *efeito* dos pressupostos teóricos com os quais Lacan deu início à reconquista da *verdade* da experiência inaugurada por Freud. Logo, tal discurso – e, acrescente-se, também os outros três (o do mestre, o da histórica e o da universidade) – *exige* tais pressupostos. Isto significa que a entronização dos "pequenos quadrípodes giratórios" (60) jamais teria ocorrido se Lacan não tivesse desejado fazer aquilo que de partida ele se propusera realizar, a saber, *formalizar* – "ao estilo de jardins à francesa", *logo*, "dispondo as coisas em seu lugar" (diz ele) – a algaravia de textos saída das calosas e ineptas mãos de Freud.

Além disso, note-se o que Lacan diz sobre o discurso do analista:

É em torno disso [da articulação S¹ ÿ S²] que se dá o jogo da descoberta psicanalítica. Como qualquer outro jogo, *não deixa de ter sido preparado* [grifos meus, JMCM]. Foi preparado por essa hesitação – que é mais que uma hesitação –, essa ambigüidade, sustentada por Hegel com o nome de dialética, quando chega a postular de início que o sujeito se afirma como sabendo-se (61); ou então:

O que o discurso analítico nos traz – e é esta talvez, no fim de tudo, *a razão de sua emergência num certo ponto do discurso científico* [grifos meus, JMCM] – é que falar de amor é, em si mesmo, um gozo (62); e ainda:

Foi preciso nada menos do que o discurso científico, ou seja, algo que não deve nada aos pressupostos da alma antiga. // *E é dali somente* [do discurso científico] *que surge a psicanálise*, isto é, *a objetivação* do fato de que o ser falante passa ainda o tempo a falar em pura perda [grifos meus: JMCM] (63); finalmente:

A psicanálise, *na medida em que sua possibilidade se atém ao discurso da ciência* [grifos meus, JMCM], não é uma cosmologia (64).

De todo modo, quais são os pressupostos teóricos desde os quais Lacan pôde "colocar-se em boa posição" (*episteme*) para ler a obra freudiana – formalizando-a, e, pois, tornando-a objetivável (apta à transmissão)? – Já o disse acima (Saussure, Lévi-Strauss, Jakobson, etc), porém a delimitação deste posicionamento ao estilo de uma *episteme* topo-lógica encontra-se tão bem explicitado pelo próprio Lacan que me limito a transcrevê-lo:

Hoje em dia, no tempo histórico em que estamos [acrescente-se: tempo histórico... *dos discursos*], de formação de uma ciência (...), a lingüística – cujo modelo é o jogo combinatório operando em sua espontaneidade, sozinho, de maneira pré-subjetiva –, é esta estrutura [acrescente-se: discursiva] que dá seu estatuto ao inconsciente. É ela [esta estrutura discursiva destacada pela lingüística], em cada caso, *que nos garante que há sob o termo de inconsciente algo de qualificável, de acessível, de objetivável*. Quando incito os psicanalistas a não mais ignorarem este terreno, que lhes dá um apoio sólido para sua elaboração, quer isto dizer que eu penso manter os conceitos introduzidos historicamente por Freud sob o termo de inconsciente? Muito bem, não!, eu não penso assim. O inconsciente, conceito freudiano, é outra coisa, que eu gostaria de tentar fazer vocês apreenderem hoje [grifos meus, JMCM] (65).

Ora, – assumo o trocadilho –, aí está a posição *meta-lingüística* de Lacan, a saber, a precisa descrição de uma posição de leitura lógico-conceitual (teórica) *vis-à-vis* um outro discurso disposto como suporte ao nível do *savoir-faire* (saber-fazer prático). Quanto a isto, aliás, em 17 de Junho de 1970 outra vez Lacan retoma o que dissera em 1955:

Afirmo sempre que não há metalinguagem. Tudo o que se pode pensar como sendo da ordem de uma busca do *meta* na linguagem é sempre, simplesmente, uma pergunta sobre a leitura (66).

Sim, talvez. Façamos no entanto o seguinte exercício: se reescrevermos esta frase na forma negativa obteremos imediatamente uma denegação, pois "Afirmo sempre que não há metalinguagem" é, enquanto *enunciado*, o mesmo que "Nego sempre que há metalinguagem", logo, denegativamente, enquanto *enunção*, "Afirmo sempre que há metalinguagem". O segundo período ("Tudo o que se pode pensar, etc") desvela então o que o primeiro período ("Afirmo sempre que não há metalinguagem") procurava ocultar, resultando: "Tudo o que se pode pensar como sendo da ordem de uma busca do *meta* na linguagem é sempre, simplesmente, *uma resposta de leitura*". Então, caso admitamos a legitimidade deste exercício, a posição ao estilo de uma *episteme* topo-lógica de Lacan face aos textos freudianos configura-se afinal como uma *resposta de leitura*, e, pois, pela via da invenção "de um certo número de escrituras" (67) – invenção esta, frise-se, inteiramente de acordo com a tradição do saber-pensar teórico conceitualmente transmissível –, configura-se – a posição de Lacan, dizia eu – *como uma metalinguagem*. Aliás, confrontando-se finalmente com a possibilidade de que todo o seu percurso de leitura da obra freudiana não fosse "simplesmente uma pergunta" mas uma *resposta de leitura materializada (objetivada) em uma escrita* – logo, a configuração concreta de uma metalinguagem –, no momento da segunda reviravolta decisiva em seu ensino – aquele em que passa da topologia das superfícies para a topologia das linhas, radicalizando *in extremis* a "monstração" do real –, como que acuado Lacan retoma desesperadamente o tema:

Preciso entretanto dizer o que há de metalinguagem, e no que ela se confunde com o traço deixado pela linguagem. // A escrita, então, é um traço onde se lê um efeito de linguagem. É o que se passa quando vocês garatujam alguma coisa. // Eu também certamente não me privo dela [da escrita], pois é com ela que preparo o que tenho a dizer. É notável que seja preciso, da escrita, garantir-se. No entanto, ela não é a metalinguagem, embora possamos fazê-la preencher uma função parecida. Este efeito não é, por isso, menos segundo, em vista do Outro, onde a linguagem se inscreve como verdade [logo, "não há Outro do Outro" ou "não há metalinguagem"]. Pois nada do que eu pudesse, no quadro, lhes escrever das fórmulas gerais que ligam, no ponto em que estamos, a energia à matéria – por exemplo, as últimas fórmulas de Einstein –, nada disso se mantém se não o sustento com um dizer que é o da linguagem e com uma prática que é a das pessoas que dão ordens em nome de um certo saber [no discurso da ciência, posição $S' \dot{y} S'$] (68).

Esta passagem evidentemente é decisiva. Observem que Lacan *precisa* especificar o que há de metalinguagem... E por quê? – Naturalmente para *proteger* sua leitura – concreta e rigorosamente, sua *escritura* –, preservando-a das tentativas de caracterizá-la, propriamente, *como uma metalinguagem*. Logo, trata-se para Lacan de defender sua escritura / leitura (esta ordem é importante), resguardando-a de ser interpretada como uma linguagem que iria (em grego) *metà* (*trans-*), a saber, no caso, uma linguagem que iria *além* da linguagem freudiana, e, pois, enquanto tal, capaz a um só tempo de a) ordenar os elementos dispersos nesta linguagem (demarcando-lhe o campo lógico), b) extrair dela os seus conceitos fundamentais (os operadores conceituais mínimos e indispensáveis) e c) através de proposições elementares algébrico-matemáticas (equações / fórmulas), *objetivar* a experiência à qual esta linguagem se refere. Mas, curiosamente, por tudo o que vimos até aqui, e na contramão dos cuidados lacanianos citados acima, este parece ser *in totum* o agenciamento ao estilo de uma *episteme* que Lacan, sob os nossos olhos perplexos, realiza do dispositivo clínico inaugurado por Freud...

Todavia, atenhamo-nos ao essencial da citação. Para Lacan a confusão está em se tomar "o traço deixado pela linguagem" – logo, a escrita – *por uma metalinguagem*. Isto porque, se crermos em Lacan, a escrita é apenas "um traço onde se lê um efeito de linguagem", e apesar de que "seja preciso, da [desde a] escrita, garantir-se [para que haja transmissão]", contudo "ela [a escrita] não é a metalinguagem, embora possamos fazê-la preencher uma função parecida" (69). E agora o mais importante: "Este efeito [o de fazer a escrita preencher uma função parecida com a de uma metalinguagem] não é, por isso, *menos segundo, em vista do Outro*, onde a linguagem se inscreve como verdade [grifos meus, JMCM] (70)." Depreende-se portanto que o "efeito de metalinguagem" que a escrita pode dar a ler nela mesma é

segundo em vista do Outro, a saber, quer falemos, quer escrevamos, o estatuto próprio destes atos simbólicos é o de se inscreverem "como verdade" no campo do Outro – e, acrescente-se, nada mais do que isso –. A conclusão é inevitável: "não há Outro do Outro", *logo*, "não há metalinguagem" [escritura: S (ÿ)].

Não obstante, pergunto: – Será mesmo? Observem como Lacan justifica sua abordagem do problema:

Pois nada do que eu pudesse, no quadro, lhes escrever das fórmulas gerais que ligam, no ponto em que estamos, a energia à matéria – por exemplo, as últimas fórmulas de Einstein –, nada disso se mantém se não o sustento com um dizer que é o da linguagem e com uma prática que é a das pessoas que dão ordens em nome de um certo saber (71).

Entendamo-nos. Para Lacan, então, as últimas fórmulas de Einstein – as equações que ligam a energia à matéria – não subsistiriam por si mesmas se não fossem sustentadas "com um dizer que é o da linguagem e com uma prática que é a das pessoas que dão ordens em nome de um certo saber". Isto significa que, por exemplo, a fórmula $E = m \cdot c^2$ não subsistiria por si mesma caso não fosse sustentada *com um dizer* ("que é o da linguagem") e *com uma prática* ("que é a das pessoas que dão ordens em nome de um certo saber", quais sejam, os cientistas).

Ora, esta justificativa está inteiramente em desacordo com a *démarche* lógica do próprio Lacan, além de ser, no limite, absurda. Isto porque, *primeiro*, o percurso lógico de Lacan consiste no estabelecimento de determinadas *escrituras* – ditas "lingüísticas", "matêmicas", "topológicas (das superfícies e das linhas)" – que devem confluir, sobretudo as escrituras topológicas das linhas – a dita "física do último Lacan" –, para a "monstração" do real, prescindindo pois, tal "monstração", de qualquer dizer ("que é o da linguagem"); e, *segundo*, quanto ao discurso científico tomado como suporte da justificativa lacaniana (a física, particularmente a de Einstein), é absurdo supor que a fórmula equacional $E = m \cdot c^2$ – ou mesmo, admitamos, uma outra fórmula matemática qualquer – necessite de *um dizer* ("que é o da linguagem") e de *uma prática* ("a dos cientistas") para subsistir lógica e ontologicamente *enquanto uma escritura que opera no real* – e opera no real, acrescente-se, *mostrando-o* (posição S^1 / a , qual seja, "há saber no real") –. Noutros termos, quanto a este segundo ponto, é inteiramente dispensável dizer "energia (E) é igual (=) à massa (m) vezes (.) a velocidade da luz ao quadrado (c^2)" e inserir este dizer no campo de uma prática ("a dos cientistas") para que a *equação* $E = m \cdot c^2$ *estruature-se* como tal e opere com sentido. Ocorre exatamente o contrário: enquanto *fórmula* – portanto, a rigor, enquanto *proposição elementar* –, ela é, concretamente, uma *escritura*, a saber, *a estruturação de algumas letras desde a qual é possível então objetivar quer um dizer* ("que é o da linguagem"), *quer uma prática* ("a dos cientistas").

Tudo se passa portanto como se, antes da formalização em uma escritura que institui e delimita um campo de experimentação – por exemplo, o da física *de Einstein* e o da psicanálise *de Lacan* – estivéssemos, cega e exclusivamente, imersos em e às voltas com o *savoir-faire* (saber-fazer prático): no caso, pré-Einstein, imersos em e às voltas com o *savoir-faire* (saber-fazer prático) de Newton; pré-Lacan, imersos em e às voltas com o *savoir-faire* (saber-fazer prático) de Freud... Aliás, observe-se que nas escrituras que apresentam uma estruturação composta pelo menor número possível de elementos há sempre uma dimensão *estética* imediata e iniludível, obrigando-nos – no sentido precisamente *grego* do termo – à contemplação: em Einstein, $E = m \cdot c^2$; em Lacan, \ddot{y} / \emptyset (72).

Assim, parece-me insustentável a proposição lacaniana segundo a qual "não há metalinguagem" – insustentável, pelo menos, quando aplicada à *escrita* –. De todo modo, creio que é preciso inserir a inteligibilidade desta questão no contexto da *episteme* tal como o próprio Lacan a define, e, pois, pensá-la no campo de forças demarcado, por um lado, pelo *savoir-faire* (saber-fazer prático), e, de outro, pelo saber-pensar teórico conceitualmente transmissível. Naturalmente, como procurei expor, este campo de forças é intensa e extensamente recortado pela indagação *Quem tem direito ao pensamento verdadeiro?*, e – frise-se – *decide-se entre pares e em escritura o exercício deste direito*: por exemplo, Newton // Einstein, Freud // Lacan. A propósito, incluindo-se na *contingência* dos processos decisórios – incluindo-se pois em *o que cessa de não-se-escrever* –, Lacan dirige-se aos seus ouvintes nos seguintes termos:

Para aqueles que me seguem nesse caminho, mas que no entanto viessem a lamentar não terem uma qualificação repousante, ofereço como prometi a outra via além da de me deixar: *que me ultrapassem no meu discurso até torná-lo obsoleto. Saberei enfim que ele não foi em vão* [grifos meus, JMCM] (73).

Concluo com mais quatro observações.

Primeira: o que procuro sustentar encontra ressonância teórica no próprio Lacan, pois a *episteme* – o *colocar-se em boa posição* para (os termos são de Lacan) "roubar", "raptar", "trair" o *savoir-faire* (saber-fazer prático) do escravo – *é uma questão de direito e não de justiça, a saber, uma questão de lei*. A este propósito, cito Lacan e abstenho-me de comentá-lo:

Tomemos a dominante do discurso do mestre, cujo lugar é ocupado por S¹. Se a chamássemos de *a lei*, fariamos algo que tem todo seu valor subjetivo e que não deixaria de abrir a porta para um certo número de observações interessantes. É certo, por exemplo, que *a lei* (...) não deve certamente ser considerada homônima do que pode ser enunciado em outro lugar como justiça. (...) *a lei* [continua] sendo algo que está, primeiramente e sobretudo, inscrito na estrutura. (...) há, talvez, leis de estrutura que fazem com que a lei seja sempre a lei situada nesse lugar que chamo de dominante no discurso do mestre [S¹] (74).

Segunda: o escravo moderno é o que é, a saber, uma classe... *operária*. Há muito que o escravo deixou de "saber-fazer" algo de "próprio", de "seu", de "autoral": surrupiado, o *savoir-faire* (saber-fazer prático) e sua transmissibilidade *passam* para as cabeças dos mestres, destas para a dos professores e pesquisadores universitários, destas para as dos engenheiros e técnicos industriais e destas *voltam* para as mãos dos operários na forma de estranhos objetos denominados "máquinas" e de não menos estranhas "linhas de montagem ou de produção"... Ora, o resultado imediato deste "saber transmissível" – *primeiro tempo*: das mãos para as cabeças; *segundo tempo*: das cabeças para as cabeças; *terceiro tempo*: das cabeças para as mãos – *é que não mais cabe ao escravo saber-fazer absolutamente nada e sim saber-operar a maquinaria exposta – claro, imposta – por esta estranhíssima paisagem cognominada "parque industrial"*. – Certo, neste "parque", nenhuma diversão...

Parece-me então que Lacan inibe-se ao afirmar que a filosofia, "em toda a sua evolução", é o "roubo" do *savoir-faire* (saber-fazer prático) da escravaria, pois, em verdade, *desde pelo menos Descartes e Kant a produção filosófica está a reboque do discurso da ciência* (no limite, a reboque da indústria, do capital [escritura: \$ / S¹ ÿ S² / a]). Por exemplo, os textos de Descartes são *pari passu* a contraposição das conquistas de Galileu na física às incertezas ("falta de método") de Montaigne; e o esforço descomunal de Kant em suas três críticas transcorre para que se possa, partindo dos juízos sintéticos *a priori* conquistados na física e na matemática (com Newton, sobretudo), estabelecer as *condições de possibilidade* de tais juízos também no pensamento filosófico (metafísico).

– *Um adendo:* não por acaso as primeiras revoltas operárias são decididamente contra os seus mestres/senhores mais imediatos, isto é, *as próprias máquinas*.... Todavia, supondo saber o que "em realidade" estava em jogo nestas revoltas – a burguesia é que deveria ser "o alvo" da destruição –, os cabeças-feitas Marx e Engels bradavam aos operários: "Não quebrem as máquinas! Não quebrem as máquinas!" – Pois é, outra vez o saber-pensar teórico conceitualmente transmissível surrupiando o *savoir-faire* (saber-fazer prático) da escravaria...

Terceira: antes de mandar distribuir entre seus ouvintes figurinhas representando elefantes, Lacan encerra a última aula de *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (aula de 7 de Julho de 1954) com estas palavras trágicas e ao meu ver premonitórias de seu próprio percurso:

O sujeito que pensa o pensamento do outro vê no outro a imagem e o esboço dos seus próprios movimentos. Ora, cada vez que o outro é exatamente o mesmo que o sujeito, não há outro mestre exceto o mestre absoluto, a morte. Mas é preciso ao escravo um certo tempo para ver isso. // Porque ele está bem contente de ser escravo, como todo o mundo (75).

Finalmente, *quarta:* se Marx supõe ter encontrado o "segredo da mercadoria" na *mais-valia* – a *mais-valia* era até então (até Marx) a "lógica insondável" do capitalismo, assim como, *mutatis mutandis*, o *objeto* (a) era até então (até Lacan) a "lógica insondável" da psicanálise – , Nietzsche, por sua vez – "vez última", pontua Heidegger –, e retomo aqui a questão estruturante do saber-pensar teórico conceitualmente transmissível – *Quem tem direito ao pensamento verdadeiro?* –, Nietzsche, então, dizia eu, em duas passagens extraordinárias desvenda o enigma do *pólemos* heraclítico:

1) Nietzsche em *Sobre o pathos da verdade*:

Será que a glória realmente não passa do bocado mais saboroso de nosso amor-próprio? – Ela está ligada aos homens mais raros, e também aos momentos mais raros de tais homens, como ambição. São os momentos das iluminações súbitas, quando o homem estica seu braço imperiosamente, como que para criar um mundo, produzindo luz de si mesmo e espalhando-a em torno. Então, impõe-se a ele a certeza confortadora de que a posteridade não pode ser privada daquilo que o elevou e o ocultou no ponto mais distante, da altura de sua sensação única; na eterna necessidade, para todos os que virão, desta mais rara das iluminações, o homem reconhece a necessidade de sua glória. Em todo o futuro, a humanidade precisa dele, e como aquele momento da iluminação é o resumo e a concentração de sua essência mais própria, ele acredita ser imortal, como o homem de tal momento, enquanto atira para longe de si e entrega à transitoriedade tudo mais, como dejetos, podridão, vaidade, animalidade, ou como um pleonasma (76).

2) Nietzsche em *Do ler e escrever* :

Corajosos, descuidados, zombeteiros, violentos – assim nos quer a verdade –; ela é mulher: ela ama sempre somente aquele que é um guerreiro (77).

POST-SCRIPTUM

A posição discursiva ao estilo de uma *episteme* adotada por Lacan face à obra de Freud resta afinal como uma espécie de "carta roubada", a saber, é colocada à *superfície* de sua transmissão, e, pois, "são sempre as coisas mais visíveis, à mostra, as que menos vemos" (78). Assim, a estratégia de "pôr as coisas..." – as coisas do *savoir-faire* (saber-fazer prático) de Freud – "...em seu lugar" – com precisão, "na medida em que sua possibilidade [a da psicanálise] se atém ao discurso da ciência" (79) –, esta estratégia então, dizia eu, infelizmente passa despercebida (80).

Sim, infelizmente, porque se trata de uma operação decisiva: a sustentabilidade dos motivos teórico-clínicos e políticos que levam Lacan a propor e a realizar o "retorno a Freud" (e o que a ele se seguiu) seria completamente impossível caso tal projeto não se estruturasse e se inserisse no percurso lógico-discursivo que, desde sobretudo Platão (81), realiza o ato de ultrapassagem do *savoir-faire* (saber-fazer prático) para o saber-pensar teórico conceitualmente transmissível. Naturalmente, acrescenta-se, este percurso conflui para o estabelecimento do discurso científico, qual seja, para o da posição discursiva cuja enunciação maior é a de que – e é precisamente Lacan que a formula nestes termos – "há saber no real" (escritura: $\$ / S^2 \dot{\gamma} S^1 / a$). – A propósito, dentre inúmeras outras ocorridas em contextos semelhantes, uma rápida passagem ilustra com pontualidade e clareza a importância da *démarche* lacaniana (trata-se do diálogo entre Lacan e o renomado sociólogo Lucien Goldmann, realizado durante o simpósio internacional *As linguagens da crítica e as ciências do homem* [Johns Hopkins Humanities Center, 18 - 21 de Outubro de 1966, Baltimore, USA]):

GOLDMANN: (...). Parece que o senhor falou que o inconsciente é a língua comum, o inglês, o francês, que todos falamos.

LACAN: Eu disse que é *como* a língua, francês ou inglês, etc.

GOLDMANN: Mas é independente desta língua? Se é, eu paro por aqui, não tenho mais perguntas a fazer. Ou se liga à língua falada na vida consciente?

LACAN: Liga-se.

GOLDMANN: Muito bem. A segunda coisa que me chama a atenção, se bem entendi o que o senhor falou. Etc (82).

Em seguida, Lacan responde ao epistemólogo Charles Morazé (especialista em história da matemática, professor da École Pratique des Hautes Études, Paris, France):

MORAZÉ: Fico feliz em ver o uso da gênese dos números nesta discussão [entre Lacan e Goldmann]. Respondendo ao sr. Goldmann, quando estudo a história dependo desta mesma gênese dos números como da mais sólida das realidades. A esse respeito, eu gostaria de fazer uma pergunta para verificar se nossos postulados são realmente os mesmos, ou se são diferentes. Parece-me que no início de sua exposição o senhor disse que, para o senhor, a estrutura da consciência é a linguagem e, já no final, o senhor disse que o inconsciente estrutura-se como a linguagem. Se a segunda formulação é a correta, é também a minha.

LACAN: É o inconsciente que se estrutura como a linguagem: eu nunca disse outra coisa (83).

Pois bem. Os psicanalistas ditos lacanianos deveriam ser os primeiros a atentar para a posição discursiva ao estilo de uma *episteme* adotada por Lacan face à obra de Freud. Isto porque tal posição é a única que permite "pôr as coisas [as coisas do *savoir-faire* (saber-fazer prático) freudiano] em seu lugar", a saber, o lugar lógico-conceitual "desde o qual – acentua-o Lacan – (tais) coisas se ordenem" (84). E se ordenem, exatamente, enquanto *campo lógico-operacional* – a justo título, *campo freudiano* – no qual é possível *isolar conceitualmente um objeto* – a justo título, *o inconsciente de Lacan* –, objeto este apenas a *uma causa* – a justo título, *o objeto (a) de Lacan* –. Tal ordenamento – e apenas ele – é o que faculta "pôr a psicanálise de pé" (85), qual seja, demarcar-lhe com precisão a ascendência discursiva – pois "sua possibilidade se atém ao discurso da ciência" (86) – e, isto feito, conferir-lhe com rigor cidadania lógica – melhor: topológica, ou, se pre ferirmos, no final da transmissão, a justo título, *a física de Lacan* (87) –. Obviamente, esta cidadania configura-se como *laço social vis-à-vis os outros discursos* (88), e, desde sua escritura própria ($a / S^2 \dot{y} \$/ S^1$), opera a dobra discursiva (em extensão e em intensão) na qual – contingencialmente, frise-se (89) – a psicanálise poderá, com Lacan, sustentar que há o que *não cessa de não-se-inscrever (escrever)* – logo, *há o real* –, e / ou, com Freud, postular que há o *para-além do princípio de prazer* – logo, *há o sintoma*, a saber, o *mal-estar na e da cultura* –.

Contudo, surpreendentemente os psicanalistas ditos lacanianos são os primeiros quer a desconhecer por completo a posição discursiva ao estilo de uma *episteme* adotada por Lacan, quer a confundir tal posição – quando alguns, ao contrário, descrevem-lhe os contornos – com "epistemologia", ou "teoria do conhecimento", ou "teoria da ciência", etc. Bem, quanto aos primeiros não há o que fazer, posto que a inocência – acentua-o Rousseau – é o estado natural dos homens; e quanto aos segundos há talvez menos ainda, posto que a debilidade mental – acentua-o Lacan – é o estado natural dos psicanalistas...

De fato, a situação é curiosa: obtusamente aferrados ao que supõem ser "a autêntica posição do analista em e sob qualquer estado de coisas" – qual seja, na discursividade que lhe é própria, *semblant* de (*a*) enquanto *docta ignorantia* ("saber ignorar que sabe", cf. – nas palavras de Giordano Bruno – "o divino Cusano" [Nicolau de Cusa (1401 – 1464)]) –, tais sujeitos impõem a si mesmos um ideal de rigor que em verdade não tem absolutamente nada de rigoroso... Sobretudo, ao desconhecer ou recusar a estratégia epistemo-topo-lógica de Lacan, os ditos lacanianos laboram na contramão do hercúleo esforço do psicanalista francês para "pôr a psicanálise de pé", a saber, parasitam o seu obstinado esforço para articular a psicanálise ao discurso da ciência (90), e, pois, conferir-lhe (à psicanálise) cidadania lógica e ontológico-ética *vis-à-vis* os outros discursos. Os efeitos deste parasitismo são assustadores: a clínica perde cada vez mais o estatuto de ser uma experimentação capaz de questionar os referenciais teóricos, tornando-se, infelizmente, apenas um exercício corriqueiro ilustrativo do *corpus* doutrinário; e os referenciais teóricos, desconectados por sua vez dos últimos e extraordinários avanços do discurso científico, patinam em um círculo vicioso autoreferente e – no pior sentido do termo – escolástico (talvez o personagem Jorge de Burgos – retrógrado e autoritário bibliotecário-diretor do sinistro mosteiro imaginado por Eco em *O nome da rosa* (91) – expresse em sua fala o que via de regra tem ocorrido dentre aqueles que deveriam ser – e recusam-se terminantemente a sê-lo – "o bando de Lacan" – cito [livremente] Burgos: "Irmãos, não devemos querer ir além do que já sabemos: devemos, ao contrário, nos dedicar a uma compenetrada e sublime *recapitulação!*").

De todo modo, o desafio que Lacan lançara em seu *Discurso à Escola Freudiana de Paris* (6 de Dezembro de 1967) – a saber, para que o ultrapassassem, "até torná-lo [ao seu discurso] obsoleto" (92) – parece que encontrou pelo menos um que tenha séria e corajosamente aceito tal desafio (aliás, o aceitou antes mesmo que Lacan o formulasse naqueles termos): seu nome, Jacques-Alain Miller. Isto porque desde o início Miller compreendeu que a posição discursiva de Lacan face à obra de Freud – a saber, posição ao estilo de uma *episteme* enquanto saber-pensar teórico conceitualmente transmissível – seria, em acordo com a tradição da estrutura desta posição discursiva, *inevitavelmente superada*. Sobretudo, Miller

rapidamente percebeu que havia no ensino lacaniano – em que pese o barroquismo estilístico – uma clara e poderosa linha de sustentabilidade, a saber, e como de resto o próprio Lacan a enunciara, aquela segundo a qual a possibilidade lógica e ontológico-ética da psicanálise se atería "ao discurso da ciência" (93). Todavia, Miller também percebeu com rapidez que esta possibilidade – enquanto referida ao discurso da ciência (referência, lembre-se, inteiramente em acordo com o atávico desejo de Freud no tocante a esta questão) – apenas poderia ser demarcada de maneira rigorosa se na análise do ensino de Lacan trouxéssemos cada vez mais à superfície o *recorte lógico entre verdade e saber*, e isto de tal modo que fôssemos paulatinamente ultrapassando o *pathos* configurador da verdade em benefício de uma posição discursiva estruturada, ao contrário, pelo *lógos* agenciador e operador do saber – cito Miller:

Hay marcas muy claras en la enseñanza de Lacan de que la promoción del saber se acompaña de una degradación de la verdad. Como destaqué, esta degradación parece sustraer a la retórica lacaniana un término que alimentaba los efectos patéticos y proponer, a cambio, a fin de ordenar la verdad, no tomar como referencia la progresión dialéctica del no saber, el Sócrates interrogador o la Pitonisa en sus vaticinios – todas figuras admirables, clasificadas –, sino, de manera más prosaica, la lógica matemática. Luego, la definición del inconsciente como saber en la enseñanza de Lacan *despatetiza* la verdad y la conduce del lado del matema, precisamente, del lado de las matemáticas o, al menos, del esfuerzo matemático para vaciar a la verdad de su carga pasional (94).

Com efeito, continua Miller,

Hay algo radical en este giro de 180 grados respecto de la concepción patética de la verdad. En el pasaje sobre lo no sabido, en la *Proposición...* del pase, que no está bajo el régimen de la primera distinción entre *verdad* encima de la barra, y *saber*, debajo, donde la verdad es lo reprimido, que exige del saber que se barre, Lacan propone hacer de la lógica matemática, de un saber bien particular, su referencia. La idea allí expuesta es que la buena manera de actuar con la verdad en el análisis es la lógica; esto es, borrar la pasión para conservar su valor de letra, una letra entre otras. Y contrariamente a lo que se desprendería si se la mira demasiado rápido, la *Proposición...* se basea en la dominación de la verdad por el saber (95).

E o mais decisivo:

Este viraje que marca el paso del inconsciente como verdad al inconsciente como saber es contemporáneo de la valorización del matema, del desprendimiento del término mismo, y de un acento que ya no se pone sobre *hablar*, sino sobre *escribir*. Pero un *escribir* que no es literario, sino que depende justamente de la forma lógica del saber científico; es, pues, adoptar para el psicoanálisis esta forma lógica del saber (96).

Naturalmente, falta-me aqui espaço para continuar o comentário destes interessantes deslocamentos e avanços teóricos propostos por Miller. Concluo então com mais duas passagens daquele que é para mim o melhor dos contrapesos – outra vez cito Nietzsche:

1) Nietzsche em *O estado grego*:

Como se *gerou* o escravo, a toupeira cega da cultura? Em seu instinto de direito popular, os gregos o denunciaram, e mesmo no apogeu de sua civilização e de sua humanidade jamais deixaram de pronunciar palavras como: "O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro *direito*, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência (97)."

2) Nietzsche em *Do ler e escrever*:

De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é espírito (98).

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) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992: 19.

(3) Idem: 70.

(4) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 - 1973), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 105 - 120.

(5) Cito Heidegger: "Quem pensa profundamente deve profundamente errar." – HEIDEGGER, M. *Da experiência do pensar*, Porto Alegre: Editora Globo, 1969: 41. – Atenção: o errar (em alemão, *das Irren*), e não o erro (em alemão, *der Irrtum*).

(6) ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*, Petrópolis: Vozes, 1991: 73.

(7) Cito Heidegger: "Nossa interrogação pelo nada tem por alvo apresentar-nos a própria metafísica. O nome 'metafísica' vem do grego *tà metá physiká*. Esta surpreendente expressão foi mais tarde interpretada como caracterização da interrogação que vai *metá – trans*, 'além' do ente enquanto tal. // Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão." – HEIDEGGER, M. "Que é metafísica?" , *in Os pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1989: 42 - 43.

(8) LACAN, J. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (1953 - 1954), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983: 142.

(9) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

(10) Ao longo de toda a minha exposição mantenho-me fiel à definição que Lacan oferece do termo *episteme*, definição esta que não tem absolutamente nada a ver com *epistemologia* enquanto "teoria do conhecimento" ou "teoria da ciência". Portanto, a escansão em *epistemo-lógico* refere-se exclusivamente àquela definição de Lacan, acrescentando-se que se trata de uma *posição lógica*.

(11) Portanto, a *pedagogia* no Ocidente é, também ela, tributária da *episteme* (tal como Lacan a define).

(12) "Experiência única: diante dos teóricos utopistas e dos jovens burgueses bem-intencionados, que querem curar suas misérias e promover o trabalho do futuro, esses artesãos vivenciam a questão inaugural da filosofia: quem tem direito ao pensamento? Com que marcas se distinguem aqueles que nasceram para trabalhar com as mãos daqueles que nasceram para pensar? Assim, eles nos pegam pelo avesso." – JACQUES RANCIÈRE, "Entrevistas do Le Monde", *in Filosofias*, São Paulo: Editora Ática, 1990: 149.

(13) HERÁCLITO, *Fragmento 35*: "É bem necessário serem os homens amantes da sabedoria (philosophos) para investigar muitas coisas." – ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. Petrópolis: Vozes, 1991: 67.

(14) Com Marx inicia-se o processo de "superação" da metafísica: em Marx, a *reversão* (do hegelianismo); em Nietzsche, a *inversão* (do platonismo); em Heidegger, a *destruição* (da ontologia tradicional); em Freud / Lacan, a *subversão* (do sujeito transcendental).

(15) HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995: respectivamente pp. 91, 98 e 59.

(16) HEIDEGGER, M. "A tarefa de uma destruição da história da ontologia", *in Ser e Tempo*, Petrópolis: Vozes, 1988: 47 - 56.

(17) Os diálogos *Parmênides*, *Teeteto*, *O sofista*, *O político* e *A república* expressam a plena maturidade intelectual de Platão, a saber, a sua *superação* do socratismo.

- (18) Cito Lacan: "A partir de então ele [o psicanalista] sabe que é um dejetivo. É o que a análise deve tê-lo feito ao menos sentir. Se ele não for com isso levado ao entusiasmo, pode ser que tenha havido análise, mas psicanalista, não há nenhuma possibilidade." – LACAN, J. "Nota italiana", in *Letra Freudiana, documentos para uma escola 2: Lacan e o passe*, Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, circulação interna, 1995: 52.
- (19) LACAN, J. *O seminário: livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979: 28 - 29.
- (20) Idem: 19.
- (21) LACAN, J. "Abertura da sessão clínica", in *Dizer 13*, Rio de Janeiro: Escola Lacaniana de Psicanálise, circulação interna, sem data: 9 - 10.
- (22) Cito Lacan: "O estilo é o homem; vamos aderir a essa fórmula, somente ao estendê-la: o homem a quem nos endereçamos?" – LACAN, J. "Abertura desta coletânea", in *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998: 9.
- (23) LACAN, J. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (1953 -1954), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983: 50 e 55.
- (24) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992: 19.
- (25) LACAN, J. "Da estrutura como intromistura de um pré-requisito de alteridade e um sujeito qualquer", in *A controvérsia estruturalista (as linguagens da crítica e as ciências do homem)*, São Paulo: Cultrix, 1976: 198 - 212.
- (26) LACAN, J. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (1953 - 1954), Jorge Zahar Editor, 1983: 327.
- (27) LACAN, J. *Televisão*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 70.
- (28) LACAN, J. *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998: 827.
- (29) Idem: 827.
- (30) Sobre a questão de uma escrita capaz de estabelecer a univocidade de sentido, ver WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*, São Paulo: EDUSP, 1993.
- (31) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992: 19 - 20.
- (32) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 - 1973), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 165.
- (33) HEIDEGGER, M. "Que é metafísica?", in *Os pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1989: 42 - 43.
- (34) HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, Petrópolis: Vozes, 1988.
- (35) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992: 19.
- (36) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 161.
- (37) WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*, São Paulo: EDUSP, 1993.

(38) Idem. Cf. também a excelente introdução de Luiz Henrique Lopes dos Santos, "A essência da proposição e a essência do mundo", *in op. cit.*: 9 - 112.

(39) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 161.

(40) LACAN, J. "L'étéourdit" (14/07/1972), *in Scilicet 4*, Paris (France): 1973, § 90.

(41) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 161.

(42) Idem: 161.

(43) ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*, Petrópolis: Vozes, 1991: 71.

(44) HEIDEGGER, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998: 382.

(45) LACAN, J. *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998: 406.

(46) LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979: 24 - 25.

(47) Idem: 25.

(48) Ibidem: as páginas estão indicadas ao final de cada citação. Sobre a questão do "objeto da psicanálise" – e, pois, a questão da psicanálise *enquanto ciência* –, o ensaio *Freud e Lacan* (1964), de Louis Althusser, é imperdível. – ALTHUSSER, L. "Freud e Lacan", *in Freud e Lacan, Marx e Freud*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1991: 45 - 71.

(49) NANCY, J-L. e LACQUE-LABARTHE, PH. *O título da letra*, São Paulo: Escuta, 1991: 97 - 98.

(50) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 – 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992: 178.

(51) LACAN, J. "Nota italiana", *in Letra Freudiana, documentos para uma escola 2: Lacan e o passe*, Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, circulação interna, 1995: 51. – Escrita do discurso da ciência: $\$ / S^2 \ddot{y} S^1 / a$

(52) Idem: 51.

(53) Idem: 52.

(54) Idem: 53.

(55) LACAN, J. "Entrevista coletiva com o Dr. Lacan", *in Dizer 12*, Rio de Janeiro: Escola Lacaniana de Psicanálise, circulação interna, sem data: 21.

(56) Escrita do discurso do analista: $a / S^2 \ddot{y} \$ / S^1$

(57) ZACHARIAS, A. L., VIDAL, E. e TOLIPAN, E. "Transferência de trabalho e transmissão da psicanálise", *in Fascínio e servidão*, Belo Horizonte: Autêntica, 1999: 107.

(58) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992: 178.

(59) LACAN, J. "Congresso sobre a transmissão", *in Escola Letra Freudiana, documentos para uma escola 2: Lacan e o passe*, Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, circulação interna, 1995: 66.

- (60) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992: 15.
- (61) Idem: 83.
- (62) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 - 1973), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 112.
- (63) Idem: 115 - 116.
- (64) Ibidem: 119.
- (65) LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979: 26.
- (66) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992: 181.
- (67) LACAN, J. "Congresso sobre a transmissão", in *Escola Letra Freudiana, documentos para uma escola 2: Lacan e o passe*, Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, circulação interna, 1995: 66.
- (68) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 - 1973), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 164 - 165.
- (69) Idem: 165.
- (70) Ibidem: 165.
- (71) Ibidem: 165.
- (72) Lê-se: Sigma (\ddot{y} , notação para *sinthome* / *escritura*) "sobre o" Vazio (\emptyset , notação matemática para *conjunto vazio*).
- (73) LACAN, J. "Discurso à Escola Freudiana de Paris", in *Letra Freudiana, documentos para uma escola 2: Lacan e o passe*, Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, circulação interna, 1995: 35.
- (74) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992: 41.
- (75) LACAN, J. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (1953 - 1954), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983: 327.
- (76) NIETZSCHE, F. "Sobre o *pathos* da verdade", in *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000: 23 - 24.
- (77) NIETZSCHE, F. "Do ler e escrever", in *Assim falou Zaratustra*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000: 66 - 67.
- (78) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992: 70.
- (79) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 119.
- (80) Há pelo menos quatro importantes exceções: a) ALTHUSSER, L. "Freud e Lacan", in *Freud e Lacan, Marx e Freud*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1991: 45 - 71; b) JURANVILLE, A. *Lacan e a filosofia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987; c) MILNER, J-C. *A obra clara (Lacan, a ciência, a filosofia)*, Rio de

Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996 e d) NANCY, J.-L. e LACOUÉ-LABARTHE, Ph. *O título da letra*, São Paulo: Escuta, 1991.

(81) A leitura que Heidegger realiza da passagem do "Livro VII" de *A república*, de Platão, – passagem conhecida como "mito da caverna" –, exemplifica com inacreditável rigor e precisão a posição discursiva ao estilo de uma *episteme* adotada pelo filósofo grego: a superação da noção de verdade como *alétheia* ("des-velamento") pela noção de verdade como *homoíosis* ("ir ao igual", "adequar-se a") é *pari passu* a apropriação do *savoir-faire* (saber-fazer prático) pelo saber-pensar teórico conceitualmente transmissível. Cito Heidegger: "[O objeto do mito da caverna não é a *alétheia* sim o] *acontecimento*, que ele [Platão] não menciona, da dominância da *idéa* sobre a *alétheia*. // Assim orientada, a percepção se conforma ao que deve ser visto. É isso a *evidência* (*Aussehen*) daquilo que é. Essa adaptação da percepção, da *idein* à *idéa* acarreta uma *homoíosis*, um acordo do conhecimento e da própria coisa. Da preeminência conferida à *idéa* e à *idein* sobre a *alétheia* resulta uma mudança na essência da verdade. *A verdade se torna orthóthes, a exatidão da percepção e da enunciação.*" – HEIDEGGER, M. *Platons Lehre von der Wahrheit (Mit einen Brief über den "Humanismus")*, 3, Aufl. Bern und München, Francke Verlag, 1975: 40 - 42. Citação colhida em NUNES, B. *Passagem para o poético (filosofia e poesia em Heidegger)*, São Paulo: Editora Ática, 1986: 218 - 219.

(82) MACKSEY, R. e DONATO, E. *A controvérsia estruturalista (as linguagens da crítica e as ciências do homem)*, São Paulo: Editora Cultrix, 1976: 210.

(83) Idem: 211 - 212.

(84) LACAN, J. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953 - 1954)*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983: 50.

(85) LACAN, J. "Abertura da sessão clínica", in *Dizer 13*, Rio de Janeiro: Escola Lacaniana de Psicanálise, circulação interna, sem data: 10.

(86) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 119.

(87) "Com qual física operar? É justamente aí que eu espero que meus nós – ou seja, aquilo com que eu opero, e eu opero assim na falta de outros recursos (eu não cheguei a isso imediatamente) – me forneçam coisas, e coisas – é bem o caso de dizer – nas quais me amarro." – LACAN, J. *O seminário, livro 23: o sinthoma (1975 - 1976)*, inédito.

(88) "O discurso que digo analítico é o laço social determinado pela prática de uma análise. Ele merece ser elevado à altura dos laços mais fundamentais dentre os que permanecem para nós em atividade." – LACAN, J. *Televisão*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 31.

(89) "A psicanálise não triunfará sobre a religião. A religião é indestrutível. A psicanálise não triunfará: sobreviverá ou não. // O analista, por sua vez, é algo muito diferente. Está numa espécie de momento de mutação. Durante um breve instante pudemos nos dar conta do que era a intrusão do real. O analista permanece ali. Está ali como um sintoma, e não pode durar mais do que a título de sintoma. A senhora já verá que vão curar a humanidade da psicanálise. À força de afogá-lo no sentido – no sentido religioso, é claro – se chegará a reprimir esse sintoma [a psicanálise]. Compreende-me? Acendeu-se uma luzinha no seu entendimento? Não lhe parece que a minha posição é sensata?" – LACAN, J. "Entrevista coletiva com Dr. Lacan (em 29 de Outubro de 1974 no Centre Culturel Français)", in *Dizer 12*, Rio de Janeiro: Escola Lacaniana de Psicanálise, sem data: 13 - 15.

(90) Ao lado das muitas outras passagens citadas por mim e que explicita exaustivamente esta articulação, eis outra: "Penso que a psicanálise não apareceu num momento histórico qualquer: apareceu correlativamente a um passo capital, a certo avanço do discurso da ciência." – LACAN, J. "Entrevista coletiva com Dr. Lacan", idem: 14.

(91) ECO, U. *O nome da rosa*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1983.

(92) LACAN, J. "Discurso à Escola Freudiana de Paris (6 de Dezembro de 1967)", in *Letra Freudiana, documentos para uma escola 2: Lacan e o passe*, Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, circulação interna, 1995: 35.

(93) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 119.

(94) MILLER, J-A. "El saber y la verdad (I)" , in *El banquete de los analistas*, Buenos Aires (Argentina): Paidós, 2000: 339.

(95) Idem: 342.

(96) MILLER, J-A. "El saber y la verdad (II)" , in *El banquete de los analistas*, Buenos Aires (Argentina): Paidós, 2000: 355.

(97) NIETZSCHE, F. "O estado grego", in *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000: 46.

(98) NIETZSCHE, F. "Do ler e escrever", in *Assim falou Zaratustra*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000: 66.

Psicoanálisis y femineidad

Presentación sección "Psicoanálisis y Femenidad"

Luis Camargo – Albert García i Hernandez

Para no saber qué es eso, es curiosa la cantidad de textos que lo abordan o, quizá, sea esa la cuestión: sobre lo femenino, los escritos no cesan.

La literatura está plagada de ellos, tan plagada que a veces uno puede exagerar un poco y preguntarse si se ha escrito sobre otra cosa –lo que acarrea, inevitablemente, *cargar* con la consecuencia de que tal literatura ha sido escrita por hombres-. Pero la literatura psicoanalítica, rama literaria más joven, tampoco ha cesado de escribir sobre el tema. No sólo los escritos de Freud, directamente relacionados, sino sus exhaustivos y honestos análisis de algunas de sus analizantes destilan esa indagación por la incógnita que no deja asirse. El propio Lacan fue siguiendo su pista teórica ("*De un discurso que no fuera semblante*", "*El saber del analista*", "*...O peor*", "*Aún*", "*L'etourdit*"; "*R.S.I.*".....) dejando así un legado que no puede tomarse sino como proceso y desarrollo a continuar.

Tampoco parece cuestión, al menos por ahora, de someter a estos teóricos a lo que ellos (y ellas) no solían tener reparos en someter, es decir: la trastienda de sus relaciones personales más o menos acordes con sus teorías.

¿Y las mujeres? ¿Se acude a sus escritos cuando se quiere abordar la cuestión? Esa es otra curiosidad constatable: no suele ser así. Si se acude a su producción es, también curiosamente, por otras razones (la clínica de la madre, la clínica infantil, etc.) que no son las de la llamada femineidad.

Más que al escrito, podría plantearse si la aportación femenina al psicoanálisis no ha estado demasiado ligada...precisamente al lazo "familiar" de aquellos que, por su condición de hombres, abordaron este panorama desde una función (¿podríamos llamarla así?) inevitablemente patriarcal. Patriarcal en un doble sentido: por su función y por el sostenimiento y/o desafío de las "hijas", "hermanas", "compañeras", etc. que venían a subrayar esa misma función. (En este mismo número de Acheronta hay un texto de Allouch que apunta en esa dirección).

Cabría preguntarse, a estas alturas de un siglo estrenado, si la aportación femenina en todo ello ha ido más allá de su adscripción a un lugar u otro desde una perspectiva histórica de las instituciones psicoanalíticas, incluso protagonizando algunas de sus alternativas, o –a las cosas hay que llamarlas por su nombre- algunas de sus guerras. Pero dirigir la pregunta a otro ámbito, al mismo en el que flota la pregunta histórica del no saber de eso desde Freud, va a ser tarea difícil. Entre otras cosas, porque hace mucho tiempo que faltan "inventos" (no interpretaciones, adendas, matices, etc., de lo ya conocido. Inventos en ese sentido que empleaba Lacan cuando decía, por ejemplo, se trata de inventar el amor) femeninos en ese terreno.

¿Cómo no saludar el primer goteo de textos sobre el tema en Acheronta? ¿Cómo no saludar las consecuencias de una buena lectura de frases como: "el analista en una posición femenina"? Frases que, lejos de cerrar el tema –y es lamentable el conformismo derivado de leer así las cosas-, lo que hacían era estimular su desarrollo, apostar por la falta que tales frases lacanianas, lapidarias en su enunciado, clamaban en su enunciación.

Los autores que en esta sección escriben nos brindan aportes de sumo interés a los debates que sobre la femineidad abundan por estos tiempos. Ellos nos darán elementos para adentrarnos a la indagación de lo femenino en distintos órdenes: el de la cultura, al analizar un significativo tradicionalmente significado como masculino (tal es, "Dios"), el de la escritura de la mujer cuando tomo un ribete particular, el de la autobiografía, y el del arte, cuando refleja el hacer de una artista, Frida Kahlo, no sólo con su pincel, sino precisamente con su femineidad

[¿Y si Dios fuera mujer?](#) (Psicoanálisis de lo femenino), es un trabajo de **Carlos Seijas**, que en tanto transcripción de una conferencia oral refleja su tono fresco y coloquial. Nos conduce el escrito a realizar un rastreo de las diosas femeninas, uno de los argumentos fuertes de los antropólogos para sostener un

matriarcado primordial. Se inicia con la pregunta de "que es Dios" respecto a su sexuación, luego despeja unos grupos de formulaciones freudianas sobre la femineidad, y trabaja específicamente el texto "El tabú de la virginidad", siendo llevado a pensar las cosas bajo la rubrica de las lógicas de la sexuación lacaniana, acentuando los errores que pueden producirse en la lectura de ellas si se lo hace con reduccionismos. Luego retoma el argumento de Dios como dualidad masculino-femenino y repasa sus figuras en la historia occidental. El texto tiene referencia e influencia explícita de los arquetipos junguianos, lo que le da un matiz antropológico a la par que el psicoanalítico.

[La subjetividad femenina autobiográfica como "borde" y "surplus" de la subjetividad expresada en el canon autobiográfico](#), de **María José Palma Borrego** es un trabajo que recorre primero la postura de Phillipe Lejeune respecto a la autobiografía como género literario, para precisar que el "yo" y la subjetividad a la que Lejeune dedica sus reflexiones es la masculina. La autora se ubica más cercana al pensamiento de Sidonie Smith, que señala que las autobiografías, inscriptas en un registro de orden fálico reproducen la ideología de género (lideradas por la masculinidad). Nos propone que en una autobiografía femenina, el sujeto que narra funciona en un doble registro: *reproduce* la subjetividad masculina, en tanto que la subjetividad femenina se inserta en lo Simbólico, y a la vez *produce* una subjetividad femenina. Analiza para esto la noción de "borde" de Derrida, como forma de delimitar la vida y la obra. Dice que el concepto de borde no está claro en tanto que atraviesa tanto el cuerpo como el *corpus* de un autor. Derrida propone entonces pensar en un borde paradójico que a la vez atraviese, una y separe tanto cuerpo como *corpus* del autor. Desde este punto de vista, dice la autora que observando las autobiografías femeninas desde este borde paradójico, la subjetividad en una autobiografía femenina no quedaría sometida al discurso del Amo solamente, sino que también estaría atravesada por el otro como falta. Sitúa entonces a esa subjetividad entre la colonización y la liberación, caracterizándola tanto por la falta y la falla, como por lo que llama "surplus", que definirá claramente en su escrito. La autora propone incluir el género de la autobiografía femenina como una categoría entre los discursos del Poder y en la Historia de la Literatura.

Para finalizar, [La Kahlo, su Creación](#), trabajo de **Graciela Nieto**, bucea en la relación entre el arte y el psicoanálisis, en la cual el primero queda en posición de enseñante del segundo, abonando la idea lacaniana que no hay psicoanálisis aplicado a la obra de arte. Con una premisa así, recorre conceptos claves como el de sublimación, la Cosa, el vacío, la mirada, el goce y tantos más de cuño psicoanalítico, colocándose desde allí para emprender el análisis y la reflexión sobre la obra pictórica de la inefable artista mejicana Frida Kahlo, pero sobre todo para anclar en las posibles relaciones entre ésta, su obra, y la construcción de un nombre, de un cuerpo, en suma, de un modo singular de armarse una femineidad.

Tratándose de una sección que hace su debut en Acheronta, no queda fuera de nuestros anhelos que la lectura de su contenido haga de *leimotiv*, tanto para la recepción por parte de nuestra de vuestros trabajos afines a ella, como para el incentivo a producirlos.

¿Y si Dios fuera mujer? Psicoanálisis de lo femenino

Carlos Seijas

Si Dios fuera una mujer
¿y si Dios fuera una mujer?

-Juan Gelman

*¿Y si Dios fuera mujer?
pregunta Juan sin inmutarse,
vaya, vaya si Dios fuera mujer
es posible que agnósticos y ateos
no dijéramos no con la cabeza
y dijéramos sí con las entrañas.*

*Tal vez nos acercáramos a su divina desnudez
para besar sus pies no de bronce,
su pubis no de piedra,
sus pechos no de mármol,
sus labios no de yeso.*

*Si Dios fuera mujer la abrazaríamos
para arrancarla de su lontananza
y no habría que jurar
hasta que la muerte nos separe
ya que sería inmortal por antonomasia
y en vez de transmitirnos sida o pánico
nos contagiaría su inmortalidad.*

*Si Dios fuera mujer no se instalaría
lejana en el reino de los cielos,
sino que nos aguardaría en el zaguán del infierno,
con sus brazos no cerrados,
su rosa no de plástico
y su amor no de ángeles.*

*Ay Dios mío, Dios mío
si hasta siempre y desde siempre
fueras una mujer
qué lindo escándalo sería,
qué venturosa, espléndida, imposible,
prodigiosa blasfemia.*

Mario Benedetti

Así como Benedetti comienza su hermoso poema citando a Gelman, a mí me gustaría comenzar rememorando al profeta Zaratustra:

"Cuidado, que al expulsar al demonio podemos expulsar lo mejor que hay en nosotros. por ello, por mi amor y esperanza, te invoco, no arrojes a la diosa de tu alma"

Y a la vez que nos remontamos a los textos de mi querido Nietzsche, que para quienes me conocen dirán, "cuando no", me veré obligado a regresar a parte de mi pasado, que a la vez como la sombra, deberá

integrase en mi presente y juntos irán construyendo de las ruinas dejadas por las batallas, de la guerra de la vida, mi futuro. Por ello me complacerá compartir con ustedes dos extractos bíblicos muy significativos, que nos permitirán adentrarnos en lo profundo del lado femenino de eso que es tan complejo como es el ser humano, y su reflejo: Dios. Bueno sin más los dejo con Juan:

"In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum, hoc erat in principio apud Deum, omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est, in ipso vita erat et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt" (Iohannes, 1:1-5)²

Juan nos habla, de lo esencial: en el principio era el verbo, y el verbo era con Dios. Somos creados por el lenguaje, y nosotros creamos el lenguaje. Ahora sin más, pasemos a lo que fue en un inicio, en palabras de quien haya escrito el Génesis:

"In principio creavit Deus caelum et terram, terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas, dixitque Deus fiat lux et facta est lux, et vidit Deus lucem quod esset bona et divisit lucem ac tenebras, appellavitque lucem diem et tenebras noctem factumque est vespere et mane dies unus... et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili quod movetur in terra, et creavit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creavit illum masculinum et feminam creavit eos"(Genesis 1:1-5, 26-27)³

La pregunta constreñida en este corto tiempo de discusión debe hacer referencia no a ¿Quién es Dios? Si no más bien a ¿Qué es Dios?

Ambas preguntas, pero sobre todo la primera ha intrigado a generaciones de filósofos, teólogos y a todos los humanos al fin de cuentas, demasiado humanos. Después de unos seis mil años de politeísmo y unos tantos miles de forzado monoteísmo, la respuesta puja por salir. Dios es una creación de la cultura, así de simple podría quedarse, pero estaríamos olvidándonos de su creador, del hombre, del intento divino, y divinizado de crear. Para explicar esto, me gusta mucho citar un dicho del período gnóstico: "El problema de Yahveh es que piensa que es Dios." Es decir, él dice: "¡Yo soy! No soy un símbolo". Y entonces, por supuesto, cuando él es el único que es, entonces el Dios de cualquier otro no es Dios en absoluto.

El hombre en este intento de crear a olvidado el principio de transformación, plasmado desde hace tanto tiempo en el Génesis. Dios (el creador) se movía entre las aguas (Transformación). El verbo esta con Dios. Y así era: dos. Siempre ha sido dos, Dios los creo Sol y Luna, Día y Noche, Cielo y Tierra, Dios los creó a su imagen y semejanza: hombre y mujer los creó. De esto tenemos, que no es que Dios haya nacido hombre o mujer, Dios en la cultura, en una cultura, impregnada de una realidad que la transforma, cobra un significado y por ende un significante particular.

¿Quién nos ha dicho que Dios es hombre? ¿Existe algún impedimento por el que no pueda ser mujer?

Este es el punto, tanto afirmarlo lo uno como lo otro es perder un componente importante dentro de la totalidad que se ha depositado en dicho arquetipo. Por ello basta recordar que según Carl Gustav Jung, todos tenemos una parte masculina y una femenina en nuestro interior, a los que denominó Anima (la parte femenina) y Animus (nuestra referencia masculina). Al Anima también se la conoce como Alma y esta se encarga de traducir la sabiduría inherente en ella, en mensajes instintivos que fluyen hacia nuestra conciencia. También se conoce al Animus como Conciencia, Espíritu, o Aliento. Según Jung, una de las funciones del Animus es traspasar los contenidos del inconsciente al consciente. El Alma o Anima es la polaridad femenina que ha descendido a los planos de la materia para "aprehender" y elevarse para la unión con el Animus o polaridad masculina.

Llevando el argumento a Freud, podemos agrupar las formulaciones respecto de lo femenino, en tres conjuntos:

Primer Conjunto: (a) Inhibición o neurosis, (b) Complejo de masculinidad, (c) Equivalencia simbólica – maternidad. Estas tres salidas hallan su tope en la inmovible roca de base, como envidia del pene.

El segundo conjunto se sostiene en la modalidad de satisfacción pulsional: el masoquismo femenino. En la línea que va de "Pegan a un niño" al "Problema económico del masoquismo", se da cuenta acabadamente de que lo que se trata es de la meta de la satisfacción y de la construcción del fantasma.

Lo "femenino" aquí, es puramente una equivalencia imaginaria. El "hacerse pegar" como regresión marca la heterogeneidad de las aspiraciones masoquistas y femeninas, tal como lo formula C. Soler en su trabajo "¿Existe el narcisismo femenino? Posición masoquista, posición femenina". La formulación freudiana de "Análisis terminable e interminable", que reza que hay desestimación de la feminidad tanto en hombres como en mujeres, revela que la posición de objeto masoquista no nombra lo propio de lo femenino.

Finalmente el tercer modo de agrupamiento, articula al primero y al segundo. Se trata del ordenamiento confuso de: actividad - pasividad - falta de inscripción del órgano genital femenino y meta sexual.

Si se puede ser muy activo, para alcanzar una meta sexual pasiva, y si a su vez esa pasividad se diferencia del masoquismo (los textos de Freud sobre lo femenino no nombran el masoquismo); el tope de este conjunto se llama: "¿Qué quiere una mujer?".

Hombres y mujeres "a pesar de su diferencia están en igualdad por lo tanto, por su referencial al falo. Freud tiene sólo una brújula, para distinguir el hombre y la mujer: los avatares de la castración, la referencia única y verificable".

Con esta introducción, vamos a abordar la cuestión exclusivamente desde un texto muy conocido. Texto escrito en 1917 y publicado en el 1918, que fue puesto en serie con otros dos: "El tabú de la virginidad".

Estas páginas siempre fueron abordadas al modo en que Lacan en el Seminario 17, en el capítulo V, se refiere a la respuesta histórica hacia el poseedor del falo: "esta herida (castración) no puede compensarse por la satisfacción que el portador tendría al apaciguarla, por el contrario su presencia la reaviva, la presencia de aquello cuya añoranza causa la herida".

Sin embargo es posible realizar tres cortes, que a mi entender, ubican cuestiones de distinta índole. Más aún teniendo en cuenta que la referencia antecedente es "Tótem y Tabú".

Voy a nombrar, sin más, los cuatro cortes posibles, para luego situarnos en el texto y extraer conclusiones pertinentes

- a) La respuesta hostil a la desfloración.
- b) La necesaria castración del *partenaire* para la posibilidad del amor.
- c) La mujer como lo ajeno.
- d) La pulsión.

La respuesta hostil a la desfloración, como agresión posterior al coito, que llega a la formulación por parte de Freud hasta la venganza, que en la medida en que no termina de consumarse, fija a la mujer en un vínculo no sostenido en el amor. Pero esta fijeza que sostiene la envidia fálica nombra la presencia de una fase anterior a la elección del objeto, al modo en que Lacan en el Seminario 10, la reconduce a la antigua demanda respecto al Otro materno.

En la medida en que la histórica confunde el valor de semblante del falo con impostura, puede denunciar al *partenaire* masculino, pero a un mismo tiempo reconociendo el falo en la Otra mujer.

Por otra parte, la desautorización del marido por insatisfactorio, sostiene en el texto la fijación al padre, ante el cual todo *partenaire* es devaluado.

La segunda formulación está vinculada con "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa" en tanto que "la esposa sólo reencuentra su sensibilidad tierna, en una relación ilícita que deba mantenerse en secreto, la única en la que está segura de seguir su propia voluntad libre de influencias".

Aquí la superación de la hostilidad está dada por la conexión prohibición-satisfacción sexual; pero donde lo que está en juego, en tanto no-toda, es el valor de castración en el hombre, donde elige una. El ser elegida "más allá" de las convenciones, es una operación, en tanto promoverse como lo que le falta al hombre. Encarnar la hora de la verdad para un hombre. Operación posible si el *partenaire* no es ubicado en la línea del Amor Ideal (príncipe azul) como figura del Ideal del Yo.

Aquí el encuentro no sería posible, ya que podría desencadenar fobias transitorias, y una vivencia de la experiencia amorosa marcada por la angustia. El envés de esta posición trastocaría el Otro del deseo por el Otro de la demanda. "El Otro goza de mí, entonces soy amada".

Estas respuestas pueden virar sin solución de continuidad a la dimensión de la tristeza. El objeto de amor se constituye por su pérdida. "El objeto perdido como falta, adquiere un valor particular, sosteniendo la insatisfacción y el goce no fálico que esta comporta".

La mujer como lo ajeno, nombra radicalmente al Otro sexo y hace emerger la dimensión de la angustia. Freud es muy preciso al respecto. Ese apronte angustiado se mostrará con la mayor intensidad en todas las situaciones que se desvíen de algún modo de lo habitual, que conlleven algo nuevo, inesperado, no comprendido, ominoso (*unheimlich*).

El modelo de la angustia ante la barra del Otro, que Lacan nos enseñó a distinguir en el *unheimlich* freudiano, se hace presente de esta forma en el texto, claramente diferenciado de la hostilidad por reivindicación peneana.

A su vez, nos ilustra el modo en que el obsesivo tiene de enfrentar esa ajenidad.

El obsesivo, tanto puede tratar a ese Otro como un mensaje, para taponar su radical desemejanza, como sustituir la inconsistencia por la idealización, con la reversión agresiva que esto implica.

Sabemos que el modo en que encubre la castración del Otro, es mediante la atribución de una voluntad caprichosa y hostil en desmedro de la buena imagen; que como don quiere brindar, creyendo que así taponar al Otro.

La procrastinación y la figura del amor imposible, tienen como estrategia funcionar al servicio de que no se revele el imposible de la relación sexual. La abnegación y las proezas dedicadas a la dama, para producir fantasmáticamente a La Mujer, tiene como contrapartida el tratamiento de lo ajeno como hostil.

Por lo tanto tenemos 4 representaciones de lo hostil:

1. Hostilidad, como manifestación de la reivindicación peneana.
2. Hostilidad, como atribución obsesiva al servicio de taponar el enigma.
3. Hostilidad, como ejercicio del deseo no reductible a la demanda.
4. Hostilidad, como emergencia pulsional.

A su vez, este ordenamiento permite una diferenciación: (a) La mujer como síntoma, como suplencia; en la medida en que como "La" no existe "tiene cierta vocación por representar el Nombre del Padre. Es decir, es el Nombre del Padre como nombre de nada". (b) Una mujer, como *partenaire*, soporte del síntoma neurótico al servicio de la necesidad de castigo. A este nivel estaría referida a lo fantasmático, y su valor se articularía con las figuras del Padre.

Ahora bien, si llevamos el argumento a la lectura que se hace de las fórmulas de la sexuación de Lacan, el error que se comete habitualmente, es el de reducir las diferencias entre el lado femenino y el masculino a las dos fórmulas que definen la postura masculina, como si lo masculino abarcara la función fálica universal y lo femenino fuese la excepción, el exceso, el superávit que está más allá del alcance de la función fálica. Una lectura de este tipo pasa por alto totalmente lo que Lacan quiere decir, que es, que esta situación de la Mujer como excepción "por ejemplo, en el papel de Dama en el amor cortés" -es la fantasía masculina por excelencia. Como caso ejemplar de la excepción que constituye la función fálica se suele citar la figura fantasmagórica y obscena del padre *jouisseur* primordial, que libre de toda prohibición, tenía la libertad de gozar de todas las mujeres. Sin embargo, ¿no coinciden plenamente las características de la figura de la Dama del amor cortés con las del padre primordial? ¿No es también un Ama caprichosa que lo desea todo y que, al estar más allá de toda ley, puede someter a su *chevalier servant* a las más arbitrarias y absurdas pruebas?

Es en este sentido precisamente en el que Mujer es uno de los nombres del padre. Los detalles cruciales que no se deben escapar son el uso de plural y de minúsculas: no hablamos del Nombre del Padre sino de uno de los nombres del padre, una de las formas de referirse a ese exceso llamado padre primordial. En el caso de la Mujer -la Mujer mítica, la Reina del título de la novela de Rider Haggard, por ejemplo- al igual que en el caso del padre primordial, estamos hablando de un agente pre-simbólico de poder, ajeno a la Ley de la castración. En ambos casos, el papel de este agente fantasmagórico es el de cerrar el círculo vicioso del orden simbólico, llenar el vacío de sus orígenes: lo que la idea de Mujer (o de padre primordial) proporciona es la base mítica de la plenitud sin restricciones cuya "represión primordial" da lugar al orden simbólico.

Otro error en la lectura de Lacan se produce cuando se interpretan de modo obtuso las incisivas fórmulas de sexuación, y se introduce una distinción semántica entre dos significados del cuantificador "todo". De acuerdo con esta interpretación errónea, en el caso de la función universal, todo (o "no todo") se refiere a un único sujeto (x), e indica si "todo ello" está atrapado en la función fálica; por el contrario, la excepción particular "hay uno que..." hace referencia a un grupo de sujetos y señala si dentro de este grupo "hay uno que" está (o no está) totalmente exento de la función fálica. Según este modelo, el lado femenino de las fórmulas de sexuación evidenciaría la existencia de un corte que divide a la mujer desde dentro: ninguna mujer está completamente exenta de la función fálica, y por eso mismo, ninguna mujer está completamente sometida a esta función. Es decir, hay algo dentro de toda mujer que se rebela contra la función fálica. De modo paralelo, en el lado masculino, la universalidad que se proclama hace referencia a un único sujeto (todo sujeto masculino está totalmente sometido a la función fálica) y a la exención del grupo de sujetos masculinos ("hay uno" completamente libre de ella). Resumiendo, al haber un hombre completamente exento de la función fálica, todos los demás están completamente sometidos a ella, y al no estar ninguna mujer totalmente libre de ella, ninguna de ellas está totalmente sometida a ella. En un caso la división se exterioriza y representa la línea de separación que, dentro del grupo formado por "todos los hombres", crea una distinción entre los que están atrapados en la función fálica y "el" que está exento de ella. En el otro caso, la división se interioriza y cada mujer se divide por dentro: parte de ella está sometida a la función fálica y la otra queda exenta.

Retomando el argumento del Dios como dualidad, Edward Maitland nos afirma: "Era Dios como Señor, que con su divinidad demuestra que Dios es tanto sustancia como fuerza, amor como voluntad, femenino como masculino, madre como padre".

Dado que insoslayablemente devenimos en los creadores de Dios, Dios es al mismo tiempo tanto hombre como mujer. O mejor dicho, tanto femenino, como masculino. Esto lo podemos observar, por ejemplo en la mitología griega. En su panteón los dioses se daban en parejas Zeus y Era, Apolo y Afrodita, ejemplo seguido por la iglesia católica. Es cierto, es difícil de aceptar, pero este principio se ha colado al catolicismo, bajo la imagen de la Virgen María. Ésta, es una diosa muy particular, pues se encuentra libre de pecados, eso es importante, pues los modelos cristianos se caracterizan por que un humano jamás podrá asemejarse a un Dios o en este caso a Dios, pero ese es el modelo, así mismo con las mujeres. Pero bueno, eso es harina de otro costal, lo importante acá es que la iglesia bajo el dogma de la inmaculada concepción ha creado una diosa, y le ha permitido acceder al mundo occidental a una nueva perspectiva, ¿y si Dios fuera mujer?. Hasta los curas están confundidos, pues nos decían, Dios es ala vez padre y madre, pero no, ahora tenemos a Dios padre a María Madre a Jesús Hijo y al Espíritu santo (la palabra -lacanianamente muy elocuente) por lo que nuestra señal de la cruz no será: En el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, más bien deviene: en el nombre de la Madre, Mater, (norte) del Padre, Pater (sur), del Hijo, Filio (este) y del Espíritu santo, Sophia, (el oeste). Buda alcanzó la iluminación mientras veía al

este, es el segundo nacimiento. Mientras que al oeste el sol se esconde, es la muerte. El norte es la madre, y su oscuridad, ese vientre de donde venimos y al que deseamos muchas veces, regresar, el Padre es el sur y la base de la cruz es la ley el que jerarquiza, pero no es oscuro, es el nacimiento de "carne" llamémosle, por darle un nombre que la mayoría conocemos como alusión al nacimiento, que en lo concreto tenemos de la madre. Pero la madre ah la madre, la santa madre iglesia, el cuerpo materno es diferente al nacimiento materno, el cuerpo de la mujer esta lleno de magia, puede obrar muchas cosas.

Toda la idea del terreno sagrado de los hombres, la caverna de los hombres, es terminada en cabañas ceremoniales que están asociadas con el renacimiento. Se entra por la diminuta puerta como si fuera la vulva y se penetra en el cuerpo materno, y dentro todo es mágico. Estamos en un campo mágico. Cuando entramos en una catedral hoy, estamos en un terreno mágico. Y los hombres que están adentro no son este o aquel individuo sino que están representando un papel. Son las experiencias de la energía de la naturaleza fluyendo a través de ellos.

En una catedral como Notredam de Chartres nuestra madre iglesia, el cuerpo materno, estamos otra vez en terreno mágico. La imaginería es la del sueño. La imaginería es la del mito. La imaginaria es la de la referencia a la trascendencia. En el portal oeste, hay un mándala que simboliza la vulva y el vientre, y el segundo advenimiento, el nacimiento. Y del mismo modo en que en las cavernas fue retratado el mago primitivo, aquí está retratado el Papa Inocencio III.

Lo anterior vale para la primera crisis: la de maduración de la infancia a la edad adulta. Llegando a la segunda, en donde uno se vuelve miembro de un ser doble; estamos hablando de la vida en pareja. En los hechos, la mujer es el iniciador. Ella está más cerca de la naturaleza y de todo lo que importa. Él, se limita a ir a ella en busca de iluminación. Thetis era una hermosa ninfa de la que se enamoro Zeus. Este se enteró que el hijo que ella tendría sería más grande que el padre. Así que lo pensó mejor y se retiró, y se preocupo de que ella se casara con un humano. Entonces, hizo pareja con Peleo su marido humano, y ella es una diosa. El texto nos dice que cuando él fue a tomarla en matrimonio ella se transformó en una serpiente, en un león, en fuego, en agua, pero él la conquistó. Los símbolos importantes acá son la serpiente y el león. La serpiente cambia de piel para volver a nacer, como la luna cambia su sombra para volver a nacer.

La serpiente, en consecuencia, como la luna, es un símbolo de la conciencia lunar. Es decir, la vida y la conciencia, la energía vital y la conciencia, incorporadas en un cuerpo temporal; la conciencia y la vida comprometidas en el campo del tiempo del nacimiento y la muerte. El león es asociado con el sol. Es el animal solar. El sol no comporta una sombra en sí mismo; el sol está permanentemente liberado del campo del tiempo y el nacimiento y la muerte, y por ello es vida absoluta. Los dos son la misma energía: una liberada la otra comprometida. Y la Diosa es la personificación materna de ambas energías.

¿Es posible que nuestra señora de Chartres sea la misma que nuestra señora de Guadalupe? ningún católico dudaría en arrodillarse y rezar ante alguna de las dos imágenes: "santa María , madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte". Pero el antropólogo corriente, como si llegara de Marte, para quien las teorías de la difusión son anatemas y todas las comparación interculturales metodológicamente despreciables, se encontraría en peligro de volver a su mundo de pensamiento puro con dos monografías exquisitamente separadas. Una trataría de una Diosa local francesa la otra de una Diosa local mexicana, sirviendo a dos ordenes sociales totalmente diferentes. Además, nuestra señora de Chartres muestra la influencia de un santuario galorromano de Venus en el que se encuentran pruebas en el culto de la Modonna negra. Mientras nuestra señora de Guadalupe tiene un claro origen amerindio, habiéndose aparecido en el mismo lugar que ocupaba un santuario nativo, probablemente de la gran Diosa serpiente Coatlicue. Todo esto seria verdad y sin embargo no bastante verdadero.

Vayamos un poco más lejos ¿es posible que la virgen María sea la misma que Venus Afrodita, o que Sibeles, Hathor, Ishtar y las otras? Dice Isis: "yo soy la madre natural de todas las cosas, señora y guía de todos los elementos progenia y primera de los mundos, la primera entre las potencias divinas, reina del infierno, señora de los que moran en los cielos, en mis rasgos se conjugan los de todos los dioses y diosas. Dispongo a mi voluntad de los planetas del cielo, de los saludables vientos de los mares, y de los luctuosos silencios del mundo inferior; mi nombre, mi divinidad es adorada en el mundo entero bajo formas diversas, o con distintos ritos o por nombres sin cuento. Los frigios los primeros en nacer de todos los hombres, me llaman madre de los dioses de Pesinunte; los atenienses nacidos de su propio suelo Minerva

Cecropina; los Chipriotas, a los que baña el mar, Venus Pafiana; los Cretences portadores de las flechas, Diana Dictina; los Sicilianos, Prosérpina Infernal, y los Egipcios buenos conocedores de todo el saber antiguo y que me adoran con sus ritos peculiares me invocan por mi nombre verdadero: Reina Isis. "

Ningún buen católico se arrodillaría ante la imagen de Isis, por supuesto si supiera que era ella, sin embargo, todos los temas míticos atribuidos ahora, dogmáticamente a María, también pertenecen, y pertenecieron, a aquella diosa madre de todos los seres. En todo el mundo antiguo, desde Asia Menor al Nilo y desde Grecia al Valle del Indo, abundan las estatuillas de forma femenina, de la diosa sostenedora de todo, abarcadora de todo: sus dos manos ofrecen sus pechos; la izquierda señala hacia sus genitales y la derecha ofrece su pecho izquierdo; alimenta o abraza a un hijo varón; de pie entre bestias; los brazos extendidos, cargados de símbolos: tallos, flores, serpientes, palomas u otros símbolos. Además, se puede demostrar que tales estatuillas están relacionadas con los celebres mitos y cultos de la gran diosa de muchos nombres de la edad de bronce, uno de cuyos más celebres templos esta precisamente en Efeso, donde en el año 431 d.c., el dogma de María como theotokos (madre de Dios) fue proclamada en concilio. En aquel tiempo, las religiones paganas del imperio romano, estaban siendo suprimidas implacablemente. Los templos eran cerrados y destruidos, los sacerdotes filósofos y profesores, expulsados y perseguidos. Y así ocurrió que al final y hasta el día de hoy, María, reina de los mártires, se convirtió en la única heredera de todos los nombres y formas, tristezas, alegrías y consolaciones de la diosa madre en el mundo occidental: asiento de sabiduría... vaso de honor... rosa mística... casa de oro... puerta del cielo... estrella de la mañana... refugio de pecadores... reina de los ángeles... reina de la paz....

Sin embargo, regresando ahora a la cuestión de la señal de la cruz, sonaría extraño persignarse de esa forma. ¿O será que la Santa Madre Iglesia estaría de acuerdo?. Lo que tenemos que aclarar es que Dios es simplemente nuestra propia noción de algo que simboliza la trascendencia y el misterio. El misterio es lo que importa y podría encarnarse en un hombre o en un animal, o no encarnarse, pero reconocerse en un hombre o en un animal.

En la vida amorosa del hombre, la Psicología de este arquetipo se manifiesta bajo la forma de ilimitada fascinación, sobrevaloración y enceguecimiento o bajo la forma de la misoginia en todos sus estadios y variantes. Y todos estos fenómenos no se pueden explicar por la naturaleza real de objeto de cada caso, sino sólo por una transferencia. Este surge primero por la asimilación, normal y existente en todas partes, de la madre, con la parte femenina preexistente del arquetipo de una pareja "masculino-femenina" de opuestos y luego por una demora anormal en que la madre se separe de la imagen primitiva. De esto resulta un terrible "malestar en la cultura", en el cual nadie se siente ya en su casa porque falta un "padre" y una "madre". Pero lamentablemente hay muchos que sin pensar plantearon siempre el problema de la verdad, donde sólo está en juego el problema psicológico de la necesidad. Y ante ese problema nada se consigue con la explicación "racional" del camino que se debe seguir.

Como se carece de una mitología general efectiva, cada uno de nosotros tiene su panteón de sueños, privado, inadvertido, rudimentario pero que obra en secreto. La última encarnación de Edipo, el continuado idilio de la Bella y la Bestia, estaban esta tarde en la esquina de la Sexta Avenida y la Quinta Calle, esperando que cambiaran las luces del tránsito.

En el largo proceso de la Apertura del Ojo del hombre a un estado que no es tal, sino un llegar a ser: y con ello la desaparición de todas las anteriores máscaras de Dios, que ahora sabemos que han sido las del propio hombre en desarrollo. Algunos, quizá deseen continuar inclinándose ante una máscara, por miedo a la naturaleza. Pero si no hay divinidad en la naturaleza, la naturaleza que Dios creó, ¿cómo podría haberla en la idea de Dios, que fue creada por la naturaleza del hombre?.

Al respecto les quería compartir la frase que el anciano Trevrizent le da a Parsifal, el famoso caballero de la mesa redonda arturiana: "Tu por la tenacidad de tu intención, has cambiado la ley de Dios". El Dios dentro de nosotros, es el que da la ley y puede cambiar las leyes. Y está dentro de nosotros.

Finalmente no puedo más que dedicar esta pequeña y humilde disertación a todas y cada una de las mujeres aquí presentes, que con su ánima me recuerdan lo hermoso que es expresar los sentimientos, aquello que nos hace ser, más que hacer, no sólo el crear, sino el suceso de transformar, de dar ese toque "femenino" a todo cuanto nos rodea, hasta a nosotros, los atrapados en un cuerpo de hombre, que tenemos que lidiar para que nuestro ánimo aprenda a convivir con su lado femenino, e integremos en algún momento a la luna y el sol, el día y la noche, al la creación y la transformación, acercándonos cada

vez más a la imagen de lo que idealizamos en un Dios, por eso esta presentación es para ti, esa mujer que me ha inspirado tantas cosas, tantas que no tengo palabras para agradecerte lo que me has enseñado, lo que me has dejado, lo que me mueve a no sólo crear sino a transformar, a ti que me escuchas con ferviente diligencia, gracias por estar aquí conmigo, a ti mi diosa vestida de mujer, por ello no me queda más que hacer eco a Benedetti diciendo:

*Ay Dios mío, Dios mío
si hasta siempre y desde siempre
fueras una mujer
qué lindo escándalo sería,
qué venturosa, espléndida, imposible,
prodigiosa blasfemia.*

*O fortuna imperatrix mundi
Ora pro nobis
O Fortuna Imperatrix mundi
Donna nobis pacem
O Fortuna Imperatrix mundi
Fiat voluntas tua*

Notas

² En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios, Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas; y sin él nada de lo que es hecho, fue hecho. En Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz en las tinieblas resplandece; mas las tinieblas no la comprendieron. (Juan, 1, 1:5)

³ En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la haz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la haz de las aguas. Y dijo Dios: Sea la luz: y fue la luz. Y vio Dios que la luz era buena: y apartó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz Día, y á las tinieblas llamó Noche: y fue la tarde y la mañana un día... Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces de la mar, y en las aves de los cielos, y en las bestias, y en toda la tierra, y en todo animal que anda arrastrando sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó. (Génesis 1:1-5, 26-27).

Bibliografía

Campbell, J. (1992). *Las Máscaras de Dios: Mitología Occidental*. Madrid: Alianza Editorial.

Campbell, J. (1997). *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica.

Campbell, J. (2000). *Los Mitos en el tiempo*. Buenos Aires: Emecé

Freud, S. (1923/1996). El yo y el ello. En *Obras completas*. Madrid. Biblioteca Nueva

Freud, S. (1937/1996). Construcciones en Psicoanálisis. En *Obras completas*. Madrid. Biblioteca Nueva

Freud, S.(1917/1996). El tabú de la virginidad. En *Obras completas*. Madrid. Biblioteca Nueva

Freud, S.(1937/1996). Análisis terminable e interminable. En *Obras completas*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Frey-Rohn, L. (1991). *De Freud a Jung*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jung, C. G. (1950/1997). *Aion: Contribución a los simbolismos del sí-mismo*. Barcelona: Paidós.

Jung, C. G. (1982). *Psicología y Simbólica del Arquetipo*. Barcelona: Paidós.

Jung, C. G. (1997). *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Barcelona: Paidós.

Laca J. (1984). *El seminario, Libro 20, Aun*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1984). *El seminario, Libro 17, El envés del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós

Miller, J.-A. (1992). *Comentario del Seminario Inexistente*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, J.-A. (1994). Las cárceles del goce. *Imágenes y miradas, 1*, 13-35.

Miller, J.-A. (1994). *El deseo de Lacan*. Buenos Aires: Atuel-Anáfora.

Soler, C. (1994). ¿Existe el narcisismo femenino?. Posición masoquista, posición femenina. *Sexualidad femenina., 1*, 11- 27.

La subjetividad femenina autobiográfica como "borde" y "surplus" de la subjetividad expresada en el canon autobiográfico

María José Palma Borrego

Philippe Lejeune, en la introducción al repertorio de autobiografías que nos ofrece en su libro *L'Autobiographie en France* (Albin Michel, 1971) afirma que: "todas las obras que preceden las *Confessions* de Rousseau, y algunas que siguen inmediatamente la publicación de esta obra, figuran no como autobiografías en sí, sino que sólo sirven para esclarecer la prehistoria del género."

Esta afirmación ha sido matizada por el propio Ph. Lejeune en el Congreso Internacional sobre la Autobiografía celebrado en Córdoba, Octubre 2001, como demasiado normativa. En efecto, él mismo afirmaba en dicho Congreso: "No solamente elegí, para constituir el corpus de las autobiografías francesas, un modelo particular, el de las *Confessions* de Rousseau, sino que en este cuadro no dudé en fijar las normas de lo que debería ser una ¡"buena autobiografía"! 1. De ahí se deriva una serie de errores o insuficiencias, de los que poco a poco fui tomando conciencia: entonces creía que la autobiografía era una forma de ficción –yo confundía ficción con narración–; estaba ciego para calibrar la importancia del nombre propio, etc. ... Después de 1971, la definición de la autobiografía que propongo permanece la misma, pero su función cambia: ya no es un instrumento para seleccionar sino un objeto para analizar."

Aunque el cambio de perspectiva de Lejeune ha cambiado, en lo que corresponde al "yo" expresado por la autobiografía y a la subjetividad expresada en ella, él sigue manteniendo sus posiciones. En realidad, la autobiografía de la que habla y analiza Lejeune es la autobiografía como canon autobiográfico. Como consecuencia de esto, la subjetividad que afirma Ph. Lejeune es la masculina 2.

Más en sintonía con mis posiciones teóricas con respecto a la subjetividad femenina expresada en la autobiografía escrita por mujeres, se encuentra Sidonie Smith que, situándose en la prehistoria del género, sostiene en su texto *A Poetic of Women's. Autobiography Marginality and the Fiction on Self-Representation* (Indiana University Press, 1987) lo siguiente: "los discursos culturales sobre el hombre nuevo que nacieron durante el Renacimiento y la Reforma posibilitan el relato autobiográfico. Este nacimiento es paralelo a la aparición del discurso sobre la individualidad del hombre, en el cual se reafirma la definición patriarcal de la mujer, y en donde ésta funciona como el reflejo de dicha individualidad."

En efecto, a través de su individualidad, el hombre, el autobiógrafo, descubre y perfecciona su propia forma. El "yo" autobiográfico es pues considerado un Sujeto definido como varón y masculino. La consecuencia que esto conlleva, según Sidonie Smith, es el reconocimiento del "yo" autobiográfico en el orden fálico. La autobiografía, como discurso cultural en el interior de la institución literaria, se encarga de esta manera de la reproducción del sistema ideológico genérico-sexual de nuestra Cultura.

En lo que respecta a la autobiografía femenina, el sujeto narrador que ésta expresa se caracteriza por un doble registro: por la "reproducción" 3 de la subjetividad masculina, en la medida en que la "subjetividad femenina" se inserta en lo "Simbólico"; y por la "producción" de una "subjetividad femenina", que desbordaría la subjetividad manifestada por el canon autobiográfico. Ciertamente, Jeanne Hyvrard en la página 31 de su libro *Mère la Mort* (Minuit, 1976), lo dice en efecto mejor que yo.

Mon corps m'est étranger. Ils disent que je dois le soigner en attendant de le remettre à son propriétaire. Ils me donnent un nom provisoire. Une signature provisoire. Une identité provisoire. 4

Siguiendo el hilo de este doble registro: "reproducción" y "producción", y de la ambigüedad que lleva consigo la representación de lo irrepresentable femenino, llevaremos a cabo en estas páginas una reflexión sobre la categoría de "borde" y su relación con la "subjetividad femenina" autobiográfica.

Para J. Derrida, la noción de "borde", introducida en el campo de la autobiografía como límite entre una vida y una obra, no está clara ya que el "borde" atraviesa el cuerpo y el corpus de un autor. Según Derrida, el "borde", como cruce entre el cuerpo y la obra de un autor, no ha sido nunca interrogado por una lectura

de las autobiografías inmanente o empirico-genética. Es evidente que no se puede separar la vida y la obra de un autor de manera radical, por esta razón Derrida nos propone comenzar a pensar la autobiografía de forma diferente: tomando como perspectiva la existencia de un "borde paradójico", que separe, una y atravesado al mismo tiempo el corpus y el cuerpo. En este sentido, el "yo" está siempre en la "falta", atravesado por un "otro" que hace del relato autobiográfico un discurso paradójico, sin que la consecuencia de ello tenga que ser su disolución. Derrida no propone en efecto, la disolución del relato autobiográfico, pero está claro, que en su posición teórica se encuentra expuesta la problemática del "nombre" y de la "firma" 5, olvidada por Lejeune en su libro *L'Autobiographie en France* (1971).

Volviendo a la autobiografía femenina, y considerándola desde la perspectiva del "borde paradójico", es decir, desde la relación entre un cuerpo, entendido como experiencia de una vida y su obra, la subjetividad expresada por el "yo" narrador de la autobiografía femenina no puede estar exclusivamente sometida al discurso del Amo, ya que está igualmente cruzada y atravesada por el "otro" como "falta" 6. En el sentido más patriarcal y patológico de lo "otro" como "Mismo" lo expresa Jeanne Hyvrard: Je guérirai si je trouve mon identité. Mais je suis plusieurs. (p.47)⁷

En el seno de este juego dialéctico entre un "yo" hembra y femenino sometido jerárquicamente en su relación con el Amo y su intento de liberarse de dicha jerarquía, se sitúa el "borde paradójico" de la autobiografía femenina.

En lo que respecta a la problemática del "nombre" y la "firma", la subjetividad autobiográfica femenina se manifiesta por "la llegada a" y por la "inserción del "sujeto femenino" en el orden fálico. Concebido de esta manera, el "yo" femenino se inscribe en la genealogía paterna a través de la cual se legitima y legitima su lugar de "borde paradójico". La consecuencia de esta inscripción en el Logos es la desaparición y el "refoulement" de la genealogía materna, es decir, la desaparición en los discursos culturales de la relación originaria del niño o la niña con la madre. Como consecuencia de esto, la "parte" de subjetividad femenina no mediatizada por la presencia del "otro como "Mismo" se manifiesta en la superficie del discurso autobiográfico como un relato de los síntomas de una vida transformada por el psicoanálisis en un "relato de cura" o lo que es lo mismo en el relato de una autobiografía psicoanalítica.

A través de la represión histórica ejercida sobre el mundo interno y externo de las mujeres, la subjetividad autobiográfica ejerce al igual que otros discursos, un poder sobre el lado incontrolable e innombrable –lo femenino- de la experiencia humana.

La literatura francesa escrita por mujeres nos ofrece ejemplos clarificadores al respecto de la "colonización" de la identidad femenina por el "otro" jerárquico. En su libro *Obsession Blanche* (Stock, 1981) Valérie Valère afirma: "Él trabaja a tu autobiografía (...) Pero el libro es mío y no vuestro". (p.189)

A pesar del esfuerzo ejercido por la subjetividad masculina sobre la femenina, esta última mantiene en los discursos culturales una presencia silenciosa, "réfoulée" por el Logos, que amenaza con irrumpir en el orden narrativo de la autobiografía, y desestabilizar la ficción del monopolio de la identidad masculina que se inscribe en ella.

Después de haber abordado la subjetividad femenina desde el punto de vista del "borde paradójico", nos vamos a situar ahora en el sentido de su "producción". La creación o producción de una subjetividad femenina y de modelos de representación femeninos que lleva consigo, introduce en el texto autobiográfico otro elemento a tener en cuenta, además del "borde paradójico". Esta introducción es paralela al desorden que provocan los textos escritos por las mujeres en la tradición literaria. Se trata en efecto, de una alteración, pero de una alteración acrecentada por la escritura de autobiografías psicoanalíticas o "relatos de cura". Estos textos muestran de manera evidente la experiencia de la búsqueda que lleva a cabo el sujeto narrador en su subjetividad, pues es evidente que una mujer sumergida en su propia subjetividad desborda la pseudo-subjetividad de ella misma inscrita en el orden fálico.

La subjetividad femenina que muestra la autobiografía escrita por las mujeres se sitúa en el discurso literario autobiográfico, por lo que hemos considerado el "borde paradójico", entre la "colonización" y la "liberación". 8 En su duplicidad desbordante, la subjetividad femenina de la autobiografía se caracteriza en su relación con la subjetividad autobiográfica tanto por una "falla" como por un "surplus". 9

La paradoja situada en el "borde" y sus elementos constitutivos toman, en cuanto a la subjetividad femenina, la figura de una máscara compuesta de la presencia virulenta del "otro" como monopolio y por la ausencia de sí. Una presencia que embruja la voz nueva de la "subjetividad femenina" a través de un lenguaje que la mujer, y la autobiografía femenina, se apropian, y que al mismo tiempo es instrumento de su represión.

La autobiografía femenina nos envía a la existencia de una "Krisis" en el sentido griego del término, es decir, a la duda de un sujeto frente a la acción necesaria para su liberación, y a un "conflicto" entre la "subjetividad femenina" y el poderío fálico. La existencia de una "Krisis" y de un "conflicto" se manifiestan de forma clara en la autobiografía psicoanalítica *Les mots pour le dire* (1975) de Marie Cardinal. En ella, ya en el título, aparece lo que llamaremos **"una obligación de decir"** lo que no es dicho por el poder fálico y una **"finalidad en el decir"** en el sentido didáctico del término que es el de la creación de representación femenina, "subjetividad femenina", en los discursos culturales. La "krisis" y el "conflicto" se plantean también en el plano de la ética.

En cuanto a la categoría de "surplus", que ya hemos definido anteriormente, es entendida en estas páginas como un "resto", como la imposibilidad de representación del "sujeto femenino" en el Discurso e n tanto que sujeto de su propio deseo. Pero esto no impide a las escritoras de crear representación, pues todas ellas comienzan a avanzar muy tímidamente hacia en centro de la escena cultural, aún siendo consciente de que la posibilidad de inscripción de su deseo en el orden del Discurso es extremadamente precaria. En efecto, para una mujer en general y para una escritora en particular, mostrar, recrear e interpretar su vida en público es señal de una profunda transgresión en relación con las normas culturales. Pero la verdadera transgresión para una mujer está en el acto de escribir, y sobre todo de escribir sobre ella misma.

La autobiografía femenina, al igual que el relato de cura o autobiografía psicoanalítica, desvela de esta forma el lado más oscuro, el "continente negro" del "sujeto femenino", que se sitúa en el lado "réfoulé" de nuestra Cultura. La mujer que escribe su autobiografía está obligada a unir dos universos: por una parte, al que ella pertenece y la condiciona a una ficción que le es extraña para sí misma y, por otra parte, ella debe luchar para crear un mundo propio, lleno de sentido de ella misma. Es pues en la manera de unir estos dos universos en donde se encuentra lo que Nancy Miller (1980) llama la "especificidad de la visión retrospectiva femenina."

En efecto, la lucha de la autobiografía femenina para llegar a la expresión de la doble identificación del "sujeto femenino" y de la subjetividad femenina, es decir, entre la narración del padre y la de la madre, implica la inscripción del "sujeto femenino" autobiográfico en el discurso literario. Esto supone una apertura de nuestra Cultura a la presencia transgresora de la voz femenina cuya consecuencia es un cambio de la estructura autobiográfica, de las estrategias retóricas y de las preocupaciones temáticas impuestas por el canon autobiográfico.

En cuanto al texto, importa poco el grado de compromiso aceptado por la mujer escritora de autobiografía en cuanto a su autorepresentación. Más interesante es la importancia transgresora que reviste para una mujer el acto de escribir y la posibilidad de autorepresentación que ella misma se otorga por medio de este acto cuando se convierte en público, pues, dicho acto cuestiona las ideas y las normas del orden fálico y representa un desorden que nos hace descubrir un deseo femenino que se apropia el poder de autocreación que la Cultura logofalocéntrica ha puesto históricamente en manos de los hombres. Dándose ese poder, la escritora cuestiona el derecho a la paternidad y a la autoridad adánica de nuestra Cultura, en cuanto a la posibilidad que esta tiene de crear a la "mujer" y de nombrarla. Por esta razón, la autobiografía femenina, como relato que engendra la autorepresentación pública de una mujer se transforma en una "narración herética", según la expresión de Lucy Snowe (1980).

Desde una perspectiva historicista, la ausencia de la autobiografía femenina como categoría creadora de canon en el discurso literario nos señala la tensión existente entre las posibilidades genérico-literarias y la del sistema genérico-sexual. Inversamente, otra de las maneras de producir la ausencia histórica de la autobiografía femenina consiste en borrarla de la gran tradición literaria autobiográfica ya que es el hecho mismo de borrarla lo que define esta tradición. De esta forma, la entrada de la autobiografía femenina, con su doble registro de "borde" y "surplus paradójico" en el discurso literario, supone la corrosión de la noción de creación artística e intelectual que la autobiografía, entendida como discurso de lo que la mujer no habla, ha impuesto, e implica también la erosión de la autoridad autobiográfica. Des esta manera y de forma definitiva, podemos afirmar hoy que la autobiografía femenina cuestiona las ficciones del Poder y las

fuentes de autoconocimiento que privilegia la propia autobiografía. Es evidente, que la autobiografía femenina debe ser concebida como una categoría a tener en cuenta en los discursos de Poder, así como en el seno de la Historia de la Literatura.

Notas

1 La exclamación es del propio Lejeune.

2 Ante mi pregunta sobre si existía una relación diferencial de la subjetividad de las mujeres en relación con la escritura autobiográfica, su respuesta fue muy "a la gallega", enviándome a mis propias respuestas, que seguramente son muy diferentes a las suyas.

3 Las categorías de "reproducción" y de "producción" y "borde" provienen del lenguaje derridiano.

4 "Mi cuerpo me es extranjero. Ellos dice que debo cuidarlo a la espera de devolverlo a su propietario. Provisoriamente me dan un nombre. Una firma. Una identidad provisoria." La traducción de todo los textos del francés es mía."

5 Mi trabajo sobre la importancia de la utilización de los seudónimos como acción político-sexual en el interior del Mouvement de Libération des Femmes (M.L.F.) en Francia, me posiciona a favor de la disyunción entre el "nombre" y la "firma" en lo que respecta a las identidades femeninas.

6 Lo "otro" entendido como lo que completa la "falta", sin que por ello se tienda a la completud, sino que es a su vez generador de "otro" pues la "falta" se mantiene.

7 A hacer notar que la palabra "plusieurs" no tiene femenino en francés. "Yo me curaré si encuentro mi identidad. Pero yo soy muchas".

8 Durante los años 70 en Francia no se hablaba ni se reivindicaba un movimiento de mujeres emancipatorio característico del feminismo del XIX, sino de un movimiento de liberación. En esta época, la producción de textos autobiográficos escritos por las mujeres era muy considerable. En este sentido podemos ver por ejemplo a Jeanne Hyvrard, Marguerite Duras, Albertine Sarrazin, Chantal Chawaf, Monique Wittig, Nathalie Sarraure y un largo etc. Bien que estos textos no sigan el canon autobiográfico en su sentido más estricto, la expresión de la experiencia personal y la narración en primera persona ocupan un lugar muy importante en la obra de las autoras citadas.

9 "Surplus " lo que desborda el "borde paradójico" que es el lugar en que se sitúa la "subjetividad femenina".

10 MILLER, Nancy K. "Women in autobiography in France a Dialectics of Identifications" en *Women and langages in Literature and Society*, New York, Paeger, 1980, p.266.

11 Históricamente, han existido mujeres que han hablado de sí mismas, pero han sido consideradas en la historia de la literatura como excepción a la regla. A nuestro entender, no se trata de establece una historia de las excepcionalidades femeninas, sino la constatación de una ausencia, la de la categoría "autobiografía femenina", como elemento creador de discurso sobre la subjetividad femenina en la Historia de la Literatura.

La Kahlo, su Creación

Graciela Nieto

Sólo en el peligro crece lo que nos salva.
Holderlin

Partiré de una perspectiva diferente a la freudiana.

Para Lacan, no existe el psicoanálisis aplicado a las obras de arte.

El psicoanálisis se aplica sólo en un sujeto cuando habla y escucha.

No es posible psicoanalizar, los objetos ni las obras artísticas.

En la obra de Freud, hay un psicoanálisis aplicado, que Lacan no comparte, a lo que adhiero, desde donde planteo este trabajo.

En el homenaje a Margarite Duras, dirá que un psicoanalista sólo tiene derecho a sacar ventaja de su posición, y recordar, con Freud, que en su materia, el artista le lleva la delantera y no tiene por qué hacer de psicoanalista, allí donde el artista le desbroza el camino .

La concepción de Lacan, es aplicar el Arte al Psicoanálisis, con la idea de que el Psicoanálisis tiene mucho para aprender del primero.

Es el arte el que permite hacer teoría.

Este respeto hacia el artista, no le impidió a Lacan hacer sus intervenciones, sobre obras como: Hamlet, la obra del Marqués de Sade, estudia la psicosis de Joyce, diagnostica a Gide, afirma que Rousseau padecía paranoia típica, determina posiciones subjetivas, etc.

El propósito de este trabajo, será partir de esta perspectiva lacaniana del arte, para acercarme al concepto de creación , entender el proceso que va en el caso de una pintora Frida Kahlo, del desvalimiento a la creación artística, hasta poder llegar a crear un estilo pictórico particular ,hacer su obra. Tratando de situar, de ser posible, la relación entre la creación y lo femenino.

El Vacío como causa

Es en el Seminario de la Etica donde Lacan plantea: " tomé el ejemplo esquemático del vaso para captar donde se sitúa la Cosa, en la relación que coloca al hombre en función, en el medio, entre lo Real y el Significante.

Esta Cosa, cuyas formas creadas por el hombre son del registro de la sublimación están representadas por el vacío, en tanto que ella sólo puede ser representada por otra cosa".

En toda forma de sublimación, el vacío es lo determinante.

Luego dirá que hay tres modos diferentes de tratar el vacío.

El arte, la religión y el discurso de la ciencia.

Todo arte se caracteriza, entonces, por cierto modo de tratar el vacío.

Es en este mismo texto, donde compara estas figuras, con las estructuras clínicas, con la operación del inconsciente.

Así dirá que el arte, se organiza en torno al vacío, al modo de la neurosis histérica y la obsesión.

La religión, evita el vacío y lo respeta como la neurosis obsesiva, con el mecanismo del desplazamiento.

Y la ciencia que descrea del vacío, al modo de la paranoia, con el mecanismo de la forclusión.

Pero volvamos a la idea del vacío para entender , ¿de qué se trata?

Lo que Freud dijo acerca de la prueba de realidad, es que el objetivo primero no es encontrar en la percepción real un objeto que corresponda a lo que el sujeto se representa en ese momento, sino, volver a encontrar eso que alguna vez estuvo. Y ese objeto, estará allí, cuando las condiciones estén cumplidas.

El objeto está perdido.

Nunca será vuelto a encontrar, ese objeto que no es posible de reencontrar, es la Cosa.

Esta es, una experiencia única, en el campo freudiano y caracteriza al sujeto al objeto y a su deseo.

En la enseñanza de Lacan, la Cosa, es el primer lugar lógico y cronológico alrededor del cual se organiza el campo de lo simbólico.

La Cosa es, de otro orden, que el orden de los significantes, está del lado de la causa, por la tanto del lado de lo real

Este objeto perdido, no ha sido en realidad nunca perdido, ni ha sido nunca dicho. Se desliza entre las palabras y las cosas con la ilusión que entre ellas podría haber alguna correspondencia, ilusión desmentida por el permanente malentendido.

Entre lo Real y el Significante, está la Cosa.

La cosa representa el vacío.

Desde el punto de vista de los significantes, será el significante faltante, el que hace mover la cadena, el cero de la serie de números.

Desde el punto de vista topológico será el agujero.

El agujero en lo real, es la nominación.

De lo que se puede estar seguro, es que, lo que hace agujero es el significante del Nombre del Padre.

Así tenemos que, el vacío no es sólo una función especial, sino que además es una función simbólica. De modo que el vacío no es la nada

El Arte, utiliza lo imaginario para organizar simbólicamente ese Real que está entre lo Real y el Significante.

Del lado del significante, es fácil encontrar lo que se escribe en tanto está localizado en la letra, pero cuando más se habla del vacío más se lo cubre.

Es claro que, para Lacan, la arquitectura primitiva puede ser definida como algo organizado alrededor de un vacío, lo mismo la pintura: el lienzo en blanco.

Hay una tendencia a considerar a la arquitectura junto con la pintura y la escultura como Arte, éstas conciernen a la mirada y por otro lado estaría la literatura vinculada a la letra.

Para Lacan artes son todas, sin establecer sistemas jerárquicos a todas les aplica la teoría del vacío como causa, sin excepción.

La aplica para entender, desde el amor cortés hasta Joyce.

El arte, pertenece al registro de la producción y en el caso de la pintura podría decir que a título de objeto, en tanto lo que se produce en cada cuadro es un objeto a.

Y como tal no es interpretable.

El Arte es, además, el lugar donde el hombre puede sostener una relación de inmanencia sagrada de las cosas del mundo .

Es un modo particular de escribir.

En el marco sublimatorio que lo distingue del discurso de la ciencia, en el arte, la música es la palabra.

El Arte tiene como principio realizar lo irrealizable, mostrar lo imposible de ver .

El Arte aborda lo real de manera desviada y protegida a la vez.

El artificio esencial del Arte, es puesta a prueba del relieve del espíritu, de lo imaginario, liberación de una palabra, por una ruptura que es un acto metafórico. La relación con la Cosa, vuelta a engendrar en el objeto sagrado que es la obra, no implica ni sentimiento de poder ni de fascinación: es contemplación y producción.

Frida Kahlo

Ella gustaba decir que había nacido con la revolución, allá en Méjico, por 1910, en realidad nace en, 1907.

En un hogar humilde con un padre fotógrafo y una madre abnegada.

Ella crece en el Méjico de la revolución, las nuevas ideas las lleva en la carne y en sus sentimientos.

Pero el sufrimiento apareció temprano en la vida de Frida.

A la edad de seis años, padeció una poliomielitis que le dejó debilitada su pierna izquierda, esta pierna será fuente de dolores y complejos para toda su vida. Siempre sentirá vergüenza de esa pierna notablemente más delgada.

Ya en esa época deberá entender que no es como las demás chicas y la burla de los amigos la acompañaran en toda su infancia..

Su adolescencia, transcurre en soledad, con la compañía de su hermana Matita quien se va de la casa familiar para no regresar más.

Sin embargo, construye una amistad, se inventa una hermana, Frida, su doble, de quien Frida no se separara más.

El acontecimiento que cambiará para siempre la vida de esta mujer, será un accidente que ocurrió cuando ella tenía menos de 18 años.

Ella lo relata así: " A poco de subir al autobús empezó el choque.

Antes habíamos tomado otros autobús, pero a mí se me perdió una sombrillita y nos bajamos a buscarla, fue así que subimos a aquel camión que me destrozó.....Mentiras que una se da cuenta del choque,

mentiras que se llora. En mi no hubo lágrimas. El choque nos botó hacia delante y a mí el pasamanos me atravesó como la espada a un toro". (1)

El resultado del accidente es aterrador y los médicos que atienden a Frida quedan asombrados de que aún esté con vida: la columna vertebral se le rompió en tres lugares de la región lumbar, se fracturó el cuello del fémur, las costillas, la pierna izquierda sufrió once fracturas, el pie derecho quedó dislocado y aplastado, la clavícula izquierda se le zafó y la pelvis se le quebró en tres. El pasamano de acero del autobús le atravesó el vientre y salió por su vagina.

La resistencia de Frida y su vitalidad sin embargo son excepcionales.

Al regresar a su casa quedará clavada en su lecho.

Sus padres, deciden alcanzarle pinturas y le colocan un espejo en el techo, encima de su lecho, allí nace la decisión de pintar.

Dirá: no estoy muerta y además tengo una razón para vivir, esa razón es la pintura" (2)

Esa cama donde ella pasa sus horas y ese espejo le acompañaran a lo largo de su obra, a través de ese espejo es que ella se dibujará incesantemente. Ella con su imagen y se hará otra.

Sabe que nunca podrá tener niños, su cuerpo ha quedado destrozado, fragmentado, soporta la pesadilla de un destino roto.

La pintura será el centro de su vida, "es mi razón de ser", le dijo a su madre.

Algo del orden del ser se pondrá en marcha ahí.

Esta experiencia de lo real, el choque repentino, el cuerpo destrozado y como respuesta del sujeto tenemos la razón de seguir su vida, a través de la pintura, pintándose.

En la neurosis, el sujeto crea al objeto, a fin de envolver con él la castración, el vacío insoportable, o sea que podemos entender la creación sobre el fondo de la castración.

Pero en este caso de Frida, como en muchos casos de artistas, es notable constatar que hay un hecho del orden de lo real que desencadena este tipo de respuestas. Enfrentados al vacío, la respuesta es la creación, incluso una convivencia complaciente con el vacío.

Ella sufre el choque sobre su cuerpo y lo que pintará será esencialmente cuadros en donde ella es, " la figura" ,son generalmente autorretratos con su imagen plena .

Ese es el momento preciso en que ella pone en marcha su obra, sin saberlo .La obra no es síntoma, a descifrar, ni oculta un secreto a develar.

Lyotard dice: Cezáne no pinta para hablar, sino para callarse.

La obra no es mensaje, ni amenaza, ni súplica, ni defensa, ni alusión...no tiene otro fundamento que ella misma. Ser.

La producción de la obra de arte es escritura consumada.

Se restituye allí una verdad de la Cosa, cuya pérdida sigue siendo la apuesta del proceso mortificante de simbolización.

La obra es la mortaja donde se petrifica el sujeto, dirá Lacan.

La creación nos introduce a tratar el arte como real.

Ahora bien y qué es crear?

Crear en un sentido propio significa : producir algo de la nada, introducir por primera vez alguna cosa, hacerla nacer, dar vida.

Crear es hacer existir algo de nada.

Es diferente a descubrir, en tanto que lo que se descubre es algo que ya estaba allí.

La creación no se homologa al invento, ni al descubrimiento, en tanto hay un resultado que antes no estaba. Crear es procrear, algo nuevo que surge en lo real.

El invento o el descubrimiento pertenecen al orden de lo simbólico, permanece en la secuencia lógica de las leyes.

La creación supone la confrontación con el vacío, con una carencia, el lugar de una falta de significante en el Otro, connota algo de la locura o del extravío.

Freud, en su obra El poeta y sus fantasías, dice cómo el poeta situando las cosas displacenteras de la realidad, en un orden nuevo, es capaz, de convertirlas en una fuente de placer para el público: un placer formal estético, para generar con él la génesis de un placer mayor, el verdadero goce de la obra poética .

La lógica de la obra de arte, es una lógica, que convive con la nada y el vacío, es una lógica del no todo ,no todo puede ser dicho..

Está referida además a la incompletud estructural de la verdad.

Por que la verdad que pone en la obra el artista, se hace obra, cuando se erige un mundo a través de ella, se instala una apertura que antes de la obra no existía.

Poner en obra la verdad es poetizar, es fundación, comienzo.

Es en el mencionado seminario de la Etica donde Lacan, refiere que lo que hace el alfarero, al crear el vaso es crear el vacío," es verdaderamente crear el vacío introduciendo con ello la perspectiva misma de llenarlo".

El vaso introduce el vacío y la plenitud, en un mundo que, por si mismo no conocía nada semejante.

El vacío y la plenitud entran como tales en el mundo a partir de ese significante modelado que es el vaso" (3).

Y en el momento del acto creador, el trazo genera el objeto y ahí lo eleva a la dignidad de la Cosa.

Ese vacío es una nada que hace resonar la Cosa, le da su dimensión.

Esta forma de elevación del objeto a la dignidad de la cosa, es lo que Lacan llama sublimación.

Me parece necesario acercarme a este concepto para entender la importancia del mismo en este contexto.

La sublimación.

Destino pulsional diferente y específico.

Lo más bajo y lo más sublime a la vez se hallan íntimamente unidos más que nada en la sexualidad, dirá Freud en Los Tres ensayos para una teoría sexual .

La sublimación como destino pulsional, es un tratamiento del exceso pulsional, dirigido en primer lugar al trabajo cultural, hacia el lazo social mismo.

Cuando estamos frente a la creación artística, la sublimación aparece opuesta al síntoma, opuesta al retorno de lo reprimido.

De modo que, hay sublimación en lugar del retorno de lo reprimido, en tanto, lo pulsional es exigencia de satisfacción, ésta deberá cumplirse ,la libido escapa a la represión, se separa de la actividad sexual, inhibe la meta de la pulsión y la pulsión se torna creativa.

La pulsión ya lo dijo Freud, al no ser un programa que pueda aplicarse al mundo, es más bien, una falta de programa, que sostiene un estilo.

Estilo que, es el modo particular de tratar el vacío pulsional y su parcialidad.

Es en Frida, quien enfrentada al vacío de su propia castración ,esta se reedita, con el accidente, experiencia de lo real, queda en el vacío, en el horror de la nada.. Vacío pulsional que confronta con la verdad de que no hay relación sexual.

Sabemos que el objeto cumple la función de velar el vacío, es la manera que las pulsiones parciales se coordinan con el Otro.

El narcisismo establece la ilusión de la unidad.

Acá, cobra toda su importancia la función de la identificación y sobre todo con la imagen.

Lo que llamamos castración simbólica es una herida de separación del sujeto.

Efecto reeditado, en el caso de Frida, de choque, de advenimiento del sujeto al mundo, es una prueba inaugural y repetida para el ser humano, del sin sentido, es corte que quiebra la unidad mítica del ser originario

El encuentro con lo real, es originariamente inoportuno, quiebra la ilusión de unidad, esta división lógica la efectúa la metáfora paterna, deja un resto, el residuo de la cosa que es el objeto.

El hueco interior se le aparece al sujeto como teniendo ese resto faltante, separado de sí.

La relación del sujeto a ese resto no es de deseo, sino una exigencia pulsional, de satisfacción, de repetir, en torno de ese vacío de la Cosa que siempre falta y faltará.

De tal suerte que , la pulsión ligada al objeto, es pulsión de muerte como encuentro con el vacío.

Enfrentar la Cosa es enfrentarse al horror descarnado de su vacío.

La apuesta, es entonces, justamente tomar en cuenta la falta: la inscripción de lo simbólico, en lo real del cuerpo del sujeto.

Lo que la sublimación va a producir, es un efecto de límite, hace función de protección, de contención al goce.

La sublimación, como creación, instala así la sorpresa, la novedad.

La sublimación no es, sustitución, ni repetición, ni fijación.

La creación sublimadora es apertura a las nuevas formas del acontecer.

Es referente de si misma, no representa nada, es insustituible.

Lejos de ser un colmamiento, la sublimación, es un rasgo de reproducción de la falta de la que procede.

Se restituye allí, una verdad de la Cosa, cuya pérdida sigue siendo la apuesta del proceso mortificante de simbolización.

Del sinthome

Es conocida la idea de Lacan sobre el síntoma en el comienzo de su enseñanza, como una formación del inconsciente, al igual que el chiste el lapsus, etc.

Es un síntoma metáfora, efecto del trabajo del inconsciente, de la concatenación significativa que produce un sentido, tiene un significado a develar, a interpretar en la cura.

El síntoma es definido así, como el producto de la sustitución de un significante enigmático por un significante actual con un efecto de significación inaccesible que es el contenido a descifrar .

El síntoma nos viene a decir algo, es un mensaje al Otro.

Pero más adelante Lacan dirá que hay una suerte de núcleo real del síntoma, siempre hay algo ininterpretable.

Es en la Tercera, donde Lacan, habla del síntoma que viene de lo real, no es un producto de lo simbólico, como en el planteo anterior, sino que distingue el efecto del inconsciente, de lo que es, poner a trabajar el inconsciente.

Es en el seminario de R.S.I., donde Lacan plantea que el síntoma, es un efecto, de lo simbólico en lo real.

La entrada, de lo simbólico en lo real, es la concepción del síntoma goce, en la obra de Lacan.

El síntoma goce, es, lo que hace existencia fuera del inconsciente.

Aquí, se presenta, la extracción de un elemento del inconsciente, de lo simbólico a lo real ese elemento desencadenado, lo llamara letra.

Se extrae de lo simbólico y se desplaza al campo de lo real, como letra, eso hace que Lacan diga que la función del síntoma es, traducir el inconsciente como letra. La letra, no es el significante ya que este se combina.

La letra, tiene identidad propia, la letra no se articula con otra, cada una tiene un sentido.

Es un elemento sustraído del inconsciente, pero, que está fuera de él.

No opera como los significantes en el inconsciente .La letra no representa nada. No es representativa de un goce traumático.

La letra del síntoma no representa nada, a diferencia del significante, que en su concatenación representa algo.

La letra del síntoma no es representante de un goce traumático, ella en sí misma, es objeto de goce. El goce está fijado a ella.

Así es como el síntoma es el modo que tiene cada uno de gozar de su inconsciente, o la manera de hacer existir un término del inconsciente por fuera de él, al despejar su envoltura formal, está su estatuto de condensador de goce.

Podemos decir que en la letra está fijado lo real del lenguaje.

Una vez sustraído el sentido, el síntoma permanece en silencio.

Será ciframiento y goce, un vacío que no es, nada, sino que inaugura un encuentro material del lenguaje con lo real, en cuyo límite aparece, la creación.

El síntoma goce, el sinthome, es producto, que responde a ese límite y construye ese límite.

Así es como Lacan lo define como una letra no descifrable, que no tiene sentido a descifrar, es una suerte de trazo, una marca.

El cuadro.

Un trazo, la marca, el dibujo sobre la tela solo muestra un incesante número de pinturas donde lo que se repite es siempre el mismo motivo: autorretratos.

Frida pinta a Frida.

Eso ocurre aproximadamente desde el año 1923, se continúa en 1931, 1940, con autorretrato con mano, en 1945, autorretrato con changuito, 1947, autorretrato con pelo suelto, 1933 autorretrato con collar, luego con traje de terciopelo, en la frontera, dedicado a Trotsky, autorretrato con trenzas de 1941, luego en 1939, las dos Fridas, autorretrato dibujando, con el pelo cortado, la columna rota, el venado herido son pinturas donde se representa.

La insistencia es hacer su cuerpo y a ella misma, en el trazo, la marca, el dibujo, de las pinturas.

Frida se hace, ella, ser, cuerpo y mujer.

Ella toma consistencia de unidad ahí donde su cuerpo ha sido despedazado, ahí a través de la imagen que le devuelve el cuadro puede intentar crearse, se hace el cuerpo, se unifica donde no hay unidad, si la hubo antes.

Y el cuadro, juega el papel del montaje, es un aparato esencial para sostener la estructura del fantasma.

La pantalla del cuadro, anuncia la dimensión de lo que de la representación, es el representante.

En este caso, la pantalla del cuadro lo que representa es, su cuerpo unificado. La pantalla tiene la significancia de la estructura visual.

Sabemos que la estructura de la visión, no es la mirada, la mirada es ese primer abordaje donde se capta, se soporta, donde está esparcida esa obra, que es el cuadro.

Hay alguien que mira, un ojo que tiene que ver, sin duda con la pulsión escópica.

Esta pulsión es el empuje, el orificio del cuerpo donde el empuje toma su apoyo y de donde se extrae la constancia de ese empuje, ella se apoya en un borde constante. Ella hace el contorno, un giro, ese algo que es el objeto. Y en la función escópica encontramos una particular función de ida y vuelta al intentar cernir ese objeto que es la mirada,

Se trata del sujeto escópico y no del campo de la visión.

Lo que nos aporta la experiencia analítica, es entender que, está centrada sobre el fenómeno de la pantalla. Tenemos que ver con eso, con la relación problemática que es la pantalla, en tanto, la pantalla es lo que oculta lo real , pero además lo indica.

Freud lo señala, claramente, cuando habla del efecto pantalla que cumple el recuerdo encubridor, por que ahí está fantasma, representante de la representación.

Esto lo señala, también Lacan, en el Seminario del objeto cuando dice " si queremos dar cuenta de la posibilidad de una relación a lo real, que sea tal que instituida se manifieste ahí, la estructura del fantasma, debemos tener algo que connota la presencia del objeto a, en tanto es la montura de un efecto dado primero, que es lo que divide al sujeto. Ahí donde está lo impensado eso piensa".(4)

Lo que Lacan introduce, es la indicación de que, se reduzca lo imaginario a lo especular ,lo imaginario al espejo, el espejo introduce una división del espacio en tres dimensiones, entre el ser y la apariencia y eso permite pensar las identificaciones del yo, pero eso mismo le hizo olvidar, esto señala Miller, el más allá del espejo.

Y es en el seminario de la Etica, donde Lacan, advierte que la libido no puede ser reducida al deseo y plantea la Cosa frente al Otro, como el objeto frente al sujeto, entendiendo al objeto, como eso invisible, que transporta el agalma.

Así es como considerará a la pulsión escópica, como paradigma del objeto" a "en el límite de la experiencia analítica.

El objeto a, es el vacío, el señuelo, gracias al cual la pulsión se contornea realizando su impulso.

La estructura, que sólo puede representarse por medio de un suplemento, equivalente al marco, la ventana.

Así es, como, el pintor está siempre metido en el cuadro.

Es frente al cuadro, que, quedamos capturados como moscas y se bajan las miradas como se bajan los calzones, dirá Lacan, porque, para el pintor de lo que se trata es de hacernos entrar en el cuadro.

El cuadro, atrapa las miradas, para atrapar al que está delante mirando, así es como se extiende el límite del cuadro, de la perspectiva del cuadro hasta el que esta delante, es esto el objeto a, esto es lo que no podemos agarrar jamás, ya que, no está en el cuadro por la razón de que es la ventana que constituimos en el mismo momento en que, tratamos de abrir los ojos para mirarlo .

La relación de mirada, tiene que ver con la pulsión escópica y la relación de la mirada con el fantasma inconsciente, es constitutivo.

El fantasma inconsciente, reposa sobre un bastidor, dice Lacan y, ese bastidor es lo que se trata de hacer entrar en la piel.

En el cuadro, como campo percibido, puede inscribirse, a la vez, el lugar del objeto a y su relación a la división del sujeto.

En el cuadro está el marco y además está la perspectiva organizada que es entrada del campo de lo escópico del sujeto mismo.

En el cuadro, en la medida en que es una obra de arte, la presentación del objeto es de una estructura diferente a cualquier representación.

Ya que el cuadro no es algo que representa, es lo que se ve, y también es, la forma reflexiva : verse ahí, el sujeto como soporte de ese mundo que representa, ahí está el sujeto dividido, escópica

Lo que se realiza del sujeto, es el ideal de presentificar, el cuadro en su ventana que es la imagen provocativa de su fantasma.

Quien contempla un cuadro, al igual que quien hace la obra, pierde su subjetividad para hacerse desecho, pasa a estar fuera del mundo, objeto ab-yecto de la escena.

Podemos hasta acá, entender que la obra de Frida, es reconstruirse a través de cada cuadro en esa imagen esplendente que ella pinta y pinta, una y otra vez incesantemente, y así recobrase con su cuerpo y con ella misma.

Sin embargo parece haber algo más.

No sólo se trata de consolidar su yo.

Si consideramos su imagen que se repite en cada cuadro, es inevitable preguntarnos lo que ellas significan.

Lacan, consideró al propio cuerpo como matriz del yo, el cuerpo es lo que pertenece, a cada uno, es mi cuerpo.

El concepto freudiano de narcisismo es la referencia del propio cuerpo y el yo es nada más que, la idea del sí mismo, como cuerpo.

Esta imagen del cuerpo, esta ligada a una frase, es una frase –imagen, dice Miller que como sabemos es una imagen cristalizada, tal vez una imagen –movimiento.

Pero al tratarse de imagen fantasmática hay un predominio de lo repetitivo, cerrado sobre sí mismo.

Esta realeza de la imagen, realiza una coordinación con el significante del goce, es el lugar donde el significante ante imaginario se amarra al goce.

En Frida, constatamos la insistencia, en sus cuadros de las imágenes de su cuerpo y de su rostro.

El rostro, que es lo que presentamos frente a los otros, es la faz, que está entre uno y los otros, es el que habla, el que ve y al mismo tiempo el que es visto por los demás.

Lo que cada uno tiene de sí mismo y expone frente a los ojos de los demás, ese rostro aparece como la imagen significativa del sujeto, sabemos que se utiliza la palabra rostro como sinónimo de máscara, lo que representa e identifica, pero que sólo es una apariencia del ser, no es el ser del sujeto.

La máscara, es una segunda naturaleza, que se elabora en continuidad y discontinuidad con la naturaleza primera de la Cosa.

Es la máscara que Frida pinta una y otra vez construyendo su obra.

La mujer como verdad no está jamás desnuda.

Si quiere habitarse, es por que sabe, que no se posee y no ocupa su casa más que para saberla vacía .

La belleza de la mascarada, exige un verdadero trabajo de preparación, depende de la sublimación ,la vestimenta de la mujer, se define por su estilo, como la obra de arte, estilo creado por sus figuras que son la emergencia de una singularidad.

Y en ese femenino, que se construye por la falta, la atracción por el vacío está en el fondo de la seducción ,el secreto de la magia ,reside en el lugar que el sentido deja vacío.

Y que cada mujer, lo es, en tanto logra un saber hacer ,crear, con eso.

La mujer debe enfrentar el vacío de la Cosa para colocarse la máscara cuya naturaleza conoce...

Frida sabe muy bien de eso.

Ha operado la ley, en la doble coalescencia del ser Cosa y el ser objeto.

Que es lo que designa el lugar lógico de lo femenino, en la estructura del deseo.

Hay un pasaje por la prueba, del vacío de la Cosa, para experimentarlo ,ir más allá, de la castración,.

En Frida, se observa que ella, puede ir, más allá, creando la obra, ella se hace, y, ahí produce la imagen del cuerpo propio, el cuadro, se pinta y construye eso real que es la obra.

Es una Frida, con su cuerpo fragmentado, pero, que sabe hacer con su objeto, una producción que le permite hacerse el ser.

Lo que no es poco.

Frida hace del vacío, de la falta, una obra.

Se hace un nombre en el mundo de la pintura y se crea a si misma, ya no será Frida, crea un estilo, será ,La Kahlo.

La creación y lo femenino

Lacan, lo ha señalado suficientemente, la mujer no tiene como causa directa su propio deseo, sino el deseo del otro, para ella es suficiente con hacerse desear, es un ser para el Otro .

Partimos de un imposible como causa, la castración de las mujeres, ya que, ellas no son castrables, por no tener falo.

Si para todo sujeto femenino, el punto de dificultad, es la privación, en Frida esto se refuerza por sus impedimentos reales, impedida de caminar, del tener un cuerpo, que le permita desplazarse.

Estas privaciones hubieran podido dejar a Frida proclive a la posición masoquista, sin embargo lejos de eso, ella se afirma.

El amor a su esposo, Diego de Rivera, es su causa, no puede vivir sin su amor, pero, puede tener otros amores y una relación clara a su propio deseo, su obra, ama la pintura, que es lo que, ella decide hacer causa de su vida.

Lo que sabemos es que, para la mujer la castración, no es una amenaza, puesto que ha sido efectuada, no lo tiene.

Por lo tanto, la mujer, no teme nada y si realiza su ser es justamente desembarazándose de su tener, creo que este es el punto que en Frida impacta ya que ella está privada como mujer, privada en su cuerpo, en lo real ,es ahí precisamente donde ella realiza su ser, existe tanto más en el ser que en el tener. Es el rasgo, que la hace admirable, avanza con su deseo, mostrando que el mismo si tiene alguna materialidad, es la de afianzarse, sobre la falta, de lo que no hay.

Es esa particular relación ,con el vacío y el saber hacer con él, y ahí, encontramos lo femenino, como eso definido precisamente por la falta que proviene del ámbito del ser, que correlacionado con su goce le hace suplemento a una falta, eso es precisamente lo que define cualquier posición femenina del ser.

La posición que Frida, nos deja entrever en su vida, es, cuan lejos avanza.

Como madre no logra concebir, sus intentos de tener hijos fracasan, en varias oportunidades, como esposa, desde su lugar de dar todo a su amado Diego, hay momentos de decepción amorosa, cada vez que, el inaugura un nuevo romance, su amorío con su hermana Cristina, son momentos, que la colocan en una posición de desecho, de la que ella se recupera pintando.

Ella sabe, recuperar el lugar de causa en la relación con Diego de Rivera, desde ese lugar de objeto, se hace causa del deseo de su hombre, pero además, Frida sabe calcular su lugar, hacerse Otro para su hombre, sabe presentar el valor de la mascarada y no es embaucada por el semblante mismo que ella representa, puede decirse que ella hace de su semblante, su obra.

Lacan, señala en Ideas Directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina, en 1958, que el sujeto femenino, se encuentra tomado, entre una pura ausencia y una pura sensibilidad y trae la idea de narcisismo del deseo, para designar la posición femenina de amar el deseo o deseo del deseo mismo.

Eric Laurent, de quien he tomado la referencia, en su libro, Las posiciones femeninas del ser, señala que puede traducirse como el gozar de la privación.

El narcisismo del deseo es amar la falta y gozar de ella.

Eso es lo esencialmente femenino.

Marca la salida femenina en el lugar del falo, entre ausencia y sensibilidad.

Ese saber hacer allí, es lo femenino, es un saber hacer creativo con el vacío, con la nada, pero con la marca de un rumbo, no es puro extravío.

Es Frida, una mujer, que puede llegar a ser Otro, para sí misma, posición del artista, en relación a su propia obra.

La lógica que, convive con el artista, en la creación, es una lógica que encarna lo femenino, en tanto, es un saber hacer con la nada y el vacío, para lo cual no todo puede ser dicho, representado, hay una incompletud estructural que revela la obra de arte, pero poniendo a prueba, en la creación, la apertura del artista instalando algo que antes no existía en el Otro, es fundación, comienzo.

Hay un saber hacer del artista, que, con lleva los rasgos del saber hacer, de la mujer, que Frida Khalo nos lo adelanta.

Es Frida quien con su obra, encuentra la salida hacia su femeneidad, haciéndose la Khalo, un nombre con su obra, en la cual ella produce cuadros donde se pinta sobre todo a si misma, reconstituyéndose con sus semblantes, inventándose en esa mascarada, una salida.

Pero además al nombrarse se introduce a la función simbólica del nombre del padre, ella se reconoce en su obra, de la cual se burla e ironiza del mismo modo que lo hacia con ella misma.

Graciela Nieto.

Notas

(1) Rauda Jamis, Frida Khalo, Edit, Edivisión, México, pag 43.

(2) Hayden Herrera, La vida de Frida, Edit. Diana, Pág. 85

(3) Jacques Lacan, seminario de la Etica, Edit. Paidós, pág 247

(4) Jacques Lacan, Seminario del objeto, inédito, pag 145.

Bibliografía

Sigmund Freud, El poeta y sus fantasías. Obras Completas. ,tomo II.

Sigmund Freud. La sexualidad femenina. Obras completas II

Sigmund Freud. Organización sexual infantil. Obras completas ,tomo II.

Jacques Lacan. Seminario de la Etica. Editorial Paidós

Jacques Lacan. Seminario del objeto. Inédito.

Jaques Lacan. Seminario de las Psicosis. Edit.Paidós.

Jaques Lacan. Seminario Aún. Edit .Paidós.

Jacques Alain Miller. Elucidación de Lacan.

Jacques Alain Miller Siete observaciones sobre la creación, Revista Malentendido.

Jacques Alain Miller. De mujeres y semblantes.

Eric Laurent. Las posiciones femeninas del ser. Edit. Atuel.

La Sexualidad femenina, autores varios. Edit .colección la orientación lacaniana.

Francois Regnault. El arte según Lacan..Edit. Atuel-Eolia.

Anne Juranville. La mujer y la melancolía. Edit .Nueva Visión.

Sylvie Le Poulichet .El arte de vivir en peligro. Edit. Nueva Visión

Sobre la creación. Autores varios. Revista Freudiana. Edit .Paidós.

Elena Perez. Síntoma y creación. Edit.simposio del campo freudiano

Vicente Mira. Creación ex -nihilo. Revista Lapsus.

Miguel Corella. Creación y narcisismo. Revista Lapsus

Gabriel Lombardi. Fidelidad y creación: la lógica de una vida. Diversidad del síntoma .Edit.Eol.

Nelly Perrazo. El arte contemporáneo y los orígenes de la creación. Eos. Revista Argentina de arte y Psicoanálisis,n 1.

Catherine Millot .La sublimación ¿creación o reparación?.Fundación del campo freudiano.

Francisco Pereña. Síntoma y creación.El síntoma charlatán. Edit.Paidós.

Silvia Tendlarz. La creación de acuerdo al psicoanálisis. La letra como mirada: cultura y psicoanálisis. Edit. Atuel.

Lilia Majhoub. Des créatures a la creación. Filum n 14.

Jorge Alemán. Lacan y Heidegger. Edit. Miguel Gomez.

Jorge Alemán .Jacques Lacan y el debate postmoderno. Edit. Filigrama

Jorge Alemán. La experiencia del fin. Edit Miguel Gómez

J. M. G .Le Clezio. Diego y Frida. Edit. Diana. México.

Rauda Jamis. Frida Khalo. Edit Edivisión. México

Hayden Herrera. Frida, la vida de Frida Khalo. Edit. Diana

Andrea Kettenmann. Frida Khalo. Edit. Benedikt Taschen.

Psicoanálisis y arte

Presentación sección "Psicoanálisis y Arte"

Albert García i Hernandez – Norma Ferrari
Sara Elena Hassan – Julio Ortega Bobadilla

Una vez más, este número de Acheronta cuenta con una serie de colaboraciones en su apartado sobre arte. Un viejo compañero del psicoanálisis. Pintura, teatro, literatura...Sí, pero parece que la música continua reticente. No está de más recordar lo que por repetido no evita ser olvidado: la imposibilidad de psicoanalizar una obra de arte.

Algunos de los trabajos de esta sección parten de ese supuesto.

Freud, Lacan, se sirvieron de las manifestaciones artísticas, y aún de los mitos, como en el caso del primero, para articular algunos de sus postulados. Incluso el cine, por ejemplo, y desde hace ya tiempo, ha entrado en esa serie.

Pero ubiquemos un límite: cualquier abordaje de esas manifestaciones no da cuenta de ninguna consecuencia propia del dispositivo analítico. Como tampoco permite atravesar la distancia infranqueable entre el sujeto y su obra. Distancia que, siguiendo a Foucault, encontraremos también entre el nombre de autor y el nombre propio. Hiancia, vacío, término tercero, que obstaculiza el análisis de la obra si éste apunta al sujeto y no al autor.

El respeto por las manifestaciones artísticas y la intuición de que el arte alberga cifrados valiosísimos para el psicoanálisis, están presentes en Freud y en Lacan. Respeto e intuición que se desprenden de sus respectivos estilos con los que han dado sello a trabajos memorables no sólo desde un punto de vista teórico sino también formal.

Freud ha sido estudiado, en un viaje de vuelta, como autor literario. Y el endiabrado "medio decir" de Lacan ofrece párrafos de una poética envidiable, como éste de "Función y campo de la palabra":

"Jeroglíficos de la histeria, blasones de la fobia, laberintos de la Zwangsneurose; encantos de la impotencia, enigmas de la inhibición, oráculos de la angustia; armas parlantes del carácter, sellos del autocastigo, disfraces de la perversión; tales son los hermetismos que nuestra exégesis resuelve, los equívocos que nuestra invocación disuelve, los artificios que nuestra dialéctica absuelve, en una liberación del sentido aprisionado que va desde la revelación del palimpsesto hasta la palabra dada del misterio y el perdón de la palabra".

Por eso habrá que vislumbrar con mayor rigor algunos diagnósticos de psicosis atribuidos a autores cuya escritura podría encuadrarse en la búsqueda del horizonte empañado tras párrafos como el transcrito anteriormente.

Autores, por otra parte, más leídos que escuchados.

En [O eloqüente silêncio das veredas](#), **Mariângela de Andrade Paraizo** aborda un texto de João Guimarães Rosa, el James Joyce de la lengua portuguesa, escritor brasileiro, autor de "*Grande sertão veredas*". Riobaldo y Diadorim son dos compañeros que luchan en el "sertão" brasileiro, con la particularidad de que Riobaldo se enamora del que cree ser su compañero, que es en realidad una mujer que aparenta ser un hombre. El texto toma un episodio significativo de la historia, y apunta al lugar del analista y a la función de las palabras, la voz, y la escucha.

El texto se compromete también con la problemática de los padres en el seno de la iglesia. El Padre Ponte (puente en portugués) no puede hacer de puente, mostrando así una falla en la función fálica, por lo que es alcanzado por la dimensión real (de chumbo, plomo) de las palabras

[Camille Claudel, el irónico sacrificio](#) es una reseña a cuatro manos de **Julio Ortega Bobadilla** y **Luís Tamayo** sobre el seminario de **Danielle Arnoux** acerca de una artista y mujer adelantada a su época que sufrió la tragedia de convertirse en erastés pura. Discípula y amante del genio Auguste Rodin, hermana del reconocido poeta Paul Claudel, fue secuestrada del mundo por su familia y recluida en un hospital

psiquiátrico hasta su muerte.

Arnoux desarrolló a principios de febrero de 2002 ante unas 300 personas el producto de esta brillante investigación plasmada en [un libro](#) recientemente traducido al español por la editorial EPELE. Evento acertadamente presentado en la semiobscuridad de una de las salas del museo Sumaya y teniendo como marco los fantasmas de las esculturas impresionistas que dicho museo presentó al público mexicano. No es una crónica puntual y debido a problemas técnicos se perdió la entrevista que recogía las palabras de la autora, pero refleja las emociones de los corresponsales de Acheronta en una emocionante disección analítica, pletórica de creatividad

En [Sobre o quarto do filho \(la stanza del figlio\) de Nanni Moretti](#), **João Peneda** el film de Nanni Moretti. Coexisten en el artículo la soltura en la escritura, a la vez que la precisión para llamar la atención del lector sobre cuestiones puntuales en tan singular película. En este caso, y tal como hicieramos referencia en la presentación general de esta sección, el séptimo arte forma parte de los recursos y herramientas con que desde el campo del psicoanálisis se intenta interrogar y descifrar cuestiones atinentes al campo de la subjetividad y de los posicionamientos respecto a situaciones que tocan lo más extremo de la sensibilidad y del sufrimiento humano. En el caso del film, el duelo por la muerte de un hijo.

En, [A função paterna na filmografia de Wim Wenders](#), **Geraldino Alves Ferreria Netto** propone una lectura de la obra del cineasta Wim Wenders, a partir de la cuestión del padre, entendida a partir de los desarrollos de este concepto en Freud y Lacan. Así, Wenders mostraría, a través de su arte, aquello que el psicoanálisis nos enseña. Pero, entendemos, mas allá de una función estrictamente didáctica la obra realizaría, para su autor el recorrido de una construcción singular, punto de apoyo de una subjetividad y, más todavía, la obra de arte misma como analizador social.

En [Leer y escribir, una práctica psicoanalítica](#), **Margarita María Posada** parte desde lo literario, tomando fundamentalmente como referencia la escritura de Margueritte Duras, y desde el cine, a partir de la película "El príncipe de las mareas". Con estos elementos y con el trabajo en relación a una viñeta clínica, recorre el tema de la escritura en psicoanálisis y su cruce con lo femenino. Toma una frase de M. Duras: "Soy mi escritura" para adentrarse en ese cruce. Aquí la autora manifiesta que su lectura de los materiales trabajados sólo es admisible por lo que es: una especulación tan buena o tan mala como cualquiera. Coincidimos.

Marcos Mondoñedo analiza el poema ["Diálogo de un preso y un sordo"](#) de Hinojosa a partir de la ubicación de las isotopías, para a partir de ellas, comenzar a despejar diversos conceptos fundamentales en la teoría psicoanalítica: realidad, sueño, la apelación al Otro y al otro, la dimensión de lo sonoro, cuestiones referentes al lugar, a la voz y al olor de la mujer, etc. En ese trayecto se vale de *La interpretación de los sueños*, de Freud, del Estadio del espejo y la estructura de los cuatro discursos, de Lacan.

En [Primera niebla \(Reconstrucción arqueológica en La última niebla de María Luiza Bombal\)](#), **Angélica Corvetto-Fernández** refiere como "reconstrucción arqueológica" el trabajo desplegado respecto a "La última niebla" de María Luisa Bombal. Lo literario, en este caso un cuento, es leído a partir de textos lacanianos, freudianos y jungianos, a la manera de un historial. Respecto a su texto la autora señala que no pretende que con su análisis se ubique la verdad última de ese texto, sino que sólo se trata de su interpretación del mismo. Esta afirmación de la autora nos permite una vez más tocar el terreno de las intervenciones de los analistas respecto a las diferentes manifestaciones artísticas. Esas intervenciones tienen en todo caso el sello y la dirección, una, entre las posibles, de quien la realiza, sin que por ello se pueda adjudicar a alguna de ellas la verdad en juego en la obra. En todo caso, cada una de las intervenciones tendrán el sesgo de un bordeamiento, de un cernimiento de esa verdad

Oscar Zelis, en [El teatro y la voz](#), parte del acto artístico que es el teatro para investigar sobre su apertura a lo real. Centra el tema de la voz para adentrarse en el campo de la subjetividad. Citamos al propio autor: "La tesis subyacente es que en el acontecimiento teatral, en el acto de actuación auténtico, el actor toca un nivel de subjetividad que comparte algunas de las coordenadas del sujeto del psicoanálisis. El objeto que nos proporcionaría el cuerpo del actor para este recorrido será la voz." El recorrido viene acompañado por testimonios de Eduardo Pavlovsky, E. M. Cioran (sobre Samuel Becket), Marcelo Percia, Grotowsky, Fernando Pessoa, entre otros. Particularmente impresionante el testimonio de Pavlovsky cuando su afonía le permite rescatar la voz como algo que le surge de algún lugar del cuerpo y no solo de las cuerdas vocales.

O eloqüente silêncio das veredas

Mariângela de Andrade Paraizo

"Calada, tua voz é partitura."

Poeta à procura de editor

Resumo: Este estudo visa avaliar a importância da escuta, em *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, focalizando o papel do doutor a quem Riobaldo se dirige, bem como a maneira como esse processo se duplica no episódio da Maria Mutema, que da narrativa do romance se destaca para melhor se fazer ouvir.

Summary: This paper intends to evaluate the importance of the hearing, in *Grande Sertão: Veredas*, by João Guimarães Rosa, focussing on the doctor's role to whom Riobaldo addresses his conversation, as well as the way this process comes up again, like cloning itself, at Maria Mutema's episode, which stands out from the narrative of the romance in order to make itself better heard.

Há, em *Grande Sertão: veredas*, um episódio aparentemente destacado da trama narrativa, através do qual ficamos sabendo, com Riobaldo, da existência de Maria Mutema. Mulher de propósitos sem propósito, senhora do anti-verbo, ela mata pelo gosto de matar, sempre visando o ouvido de suas vítimas. Considerando-se, porém, que todo o relato do *Grande Sertão* se dirige à escuta de um chamado "doutor", através da voz de Riobaldo, percebe-se que essa narrativa faz um contraponto para a leitura do romance. Não é, pois, circunstancial, que seja um dos acontecimentos citados na sinopse da obra, escrita para o lançamento do livro e reproduzida na edição da José Olympio. Neste trabalho, tentaremos comparar, então, duas vertentes: a escuta oferecida a Riobaldo por esse doutor, e aquela que o Padre Ponte submete à fala da mulher que o procura no confessionário.

Tomemos primeiro a trilha que nos leva a Maria Mutema. Riobaldo acaba de receber seu batismo de fogo e não consegue dormir. Na mesma situação, encontra-se Jõe Bexiguento, um homem simples, para quem, ao contrário do que ocorre a Riobaldo, não há dificuldade em distinguir o que é de Deus e o que é do demônio e que, nessa noite, relata esta história acontecida no arraial de São João Leão:

Era uma mulher como as outras do vilarejo, e seu marido amanheceu morto, sem ter estado doente. Maria Mutema não demonstra maiores tristezas, nem se esperava isso dela, mas chama a atenção o hábito que adquiriu de se confessar.

Quem a ouvia era o Padre Ponte, bom pároco. Vivia e tinha três filhos com a Maria do Padre, sem despertar censuras. Estranhos eram os novos hábitos da Mutema, e com visível desgosto o padre se dispunha a prestar-lhe "pai-ouvido". Com o tempo, Padre Ponte foi entristecendo-se, emagrecendo e morreu. Maria Mutema nunca mais voltou à igreja.

Anos depois, chegaram missionários no arraial, dois padres que "... tinham de Deus algum encoberto poder". (ROSA, 1974, p.171) Na véspera de encerrarem suas práticas no vilarejo com a comunhão geral, Maria Mutema entra na igreja. Um deles a expulsa: caso ela quisesse confessar-se, ele a ouviria, mas na porta do cemitério.

O que Maria Mutema então declarou ali mesmo, de público, foi que matara o marido, sem motivo nenhum, despejando-lhe no ouvido chumbo derretido; e que, depois, mentira reiteradas vezes no confessionário, dizendo que cometera o crime por amor ao padre e que dele queria tornar-se amante. Quanto mais ele se zangava, mais lhe deleitavam aquelas declarações; um gozo que só pôde ser freado com a morte do Padre Ponte, que se deu, como se soube, em "desespero calado". (ROSA, 1974, p.173)

Pela confissão de seus crimes, até ser levada para a cadeia de Araçuaí, Maria Mutema é presa na "casa-de-escola", onde "... não comia, não sossegava, sempre de joelhos, clamando seu remorso, pedia perdão e castigo, e que todos viessem para cuspir em sua cara e dar bordoadas." (ROSA, 1974, p.173)

Entretanto, a reação do povo é simetricamente oposta à que parece demandar essa explosão de palavras, depois do longo mutismo. O que se vê é uma forte e reiterada demonstração de perdão e a insinuação de que, por sua "arrependida humildade", Maria Mutema estaria santificando-se. Segundo o narrador, "...tantos surtos produziam bem-estar e edificação." (ROSA, 1974, p.174) Não por acaso, o nome da cidade onde a cena tem lugar invoca o evangelista do Apocalipse, texto bíblico em que os segredos se desvelam para o julgamento final.

Supostamente, os acontecimentos tramados em *Grande Sertão* não permitem que Riobaldo faça quaisquer reflexões a respeito dessa narrativa, embora as anuncie: "E foi isso que Jõe Bexiguento a mim contou, e que de certo modo me divagasse." (ROSA, 1974, p.174) Um dos companheiros de outro destacamento chega no momento em que a narrativa termina, desviando-se o assunto para o argumento inicial, ou seja, a primeira batalha entre jagunços da qual Riobaldo participa.

Mas, como o enredo, em *Grande Sertão*, não segue uma ordem cronológica, a interrupção promovida pelos fatos não implicaria um corte no relato, e, por isso mesmo, evidencia-se uma estratégia de narração que empresta ao episódio um caráter muito particular. Ele se destaca do enredo, dá-se a ouvir intensamente e interrompe-se de maneira quase abrupta. Riobaldo não o mencionará novamente, mas seu relevo se apresenta quando percebemos a relação entre esse homem que narra, que confessa seu amor e seus crimes, e o doutor que o escuta. Sabemos que as possíveis falas desse interlocutor não se fazem ouvir para o leitor, mas toda a narrativa é pontuada pelas observações que o próprio Riobaldo lhe dirige. Como exemplo, cabe citar o comentário que segue o relato desse episódio:

"Vou reduzir o contar: o vão que os outros dias para mim foram, enquanto. (...) Conto ao senhor é o que eu sei e o senhor não sabe, mas principal quero contar é o que eu não sei se sei, e que pode ser que o senhor saiba." (ROSA, 1974, p.175)

Calcado no não-saber, o discurso de Riobaldo é diferente do discurso da Mutema. Às vezes, ele quer poupar seu interlocutor: "Mas, as barbaridades que esse delegado fez e aconteceu, o senhor nem tem calo em coração para poder me escutar." (Rosa, 1974, p.17) Coloca-se na condição de ouvinte: "Imagine o senhor que eu fosse sacerdote, e um dia tivesse de ouvir os horrores do Hermógenes em confissão." (Rosa, 1974, p.237) Vale lembrar que, depois que ele próprio faz (ou não faz?) o pacto, há passagens em sua vida que rivalizam com as barbaridades do Hermógenes, pelo menos no que concerne a seu comportamento geral e muitas de suas esboçadas intenções, que ele acaba por não levar a termo, mas que despertam em Diadorim o desejo de encomendar a Otacília que reze por ele. Assim, a diferença entre a fala da Mutema e a de Riobaldo não está no enunciado, nos episódios que vão sendo desfiados.

De que se trata, então, na confissão de Maria Mutema quando as palavras que ela diz ao padre têm o mesmo poder do chumbo derramado quente no ouvido do marido?

A hipótese que aqui levantamos é a de que, se era fingido o amor, a paixão era verdadeira: o gozo de dizer palavras amorosas, contagiantes e certeiras, ainda que por vias tortuosas; gosto de desafiar a Lei e de alimentar-se da dor que suscitava.

De princípio, há que se marcar que Mutema faz duas diferentes confissões, uma falsa e uma verdadeira, e o que vai forçar uma mudança é a escuta que as acolhe. Sem perder de vista os ensinamentos de Freud sobre a escuta analítica, por enquanto, basta como referência a marcação de Calvino: "Quem comanda a narração não é a voz: é o ouvido." (Calvino, 1990, p.123)

Em seu *Fragmentos de um discurso amoroso*, Roland Barthes, desdobrando a figura da "declaração", propõe: "A linguagem é uma pele: esfrego minha linguagem no outro. É como se eu tivesse palavras ao invés de dedos, ou dedos na ponta das palavras." (BARTHES, 1984, p.64) No romance de Rosa, a metáfora escolhida é a do chumbo, como já vimos. Entretanto, pele ou chumbo, observamos a pregnância dessas palavras, investidas de uma extensão imaginária tanto do corpo de quem fala quanto do de quem ouve, de sorte a fazer consistir um lugar marcado pela voz, diferente daquele ocupado pelo som. Trata-se de um investimento de gozo, tanto do falante quanto do ouvinte, tocando os corpos daqueles que nele estão implicados; gozo perverso, encapsulado nos vazios dessa fala que inventa o outro ideal para cada um dos interlocutores e faz consistir o Outro, de onde as palavras se extraem e vão adquirindo seu peso de chumbo.

No episódio em questão, sabemos que Maria Mutema mais se satisfaz, quanto maior é o sofrimento que consegue infligir. Seu discurso alimenta-se da angústia daquele que o escuta e que ela seduz. Mesmo não respondendo ao que aparentemente ela demanda, mesmo negando-se a se tornar seu amante, o padre reage conforme seu comando: submete-se, definha e morre. Esse parece ser o mecanismo que enlaça o que se trama entre eles dois. Mas o que levaria esse homem e essa mulher a se entregar até a morte de um deles à voragem desse processo?

Em seu livro *O olhar e a voz*, Paul-Laurent Assoun trata especificamente destes dois objetos, olhar e voz, tal como seus efeitos podem ser percebidos à luz da psicanálise, tanto na clínica quanto em textos literários. Creio que cabe, aqui, uma observação que ele faz sobre *A Mãe de Deus*, de Sacher-Masoch:

"No dispositivo em que se ritualiza a dominação, talvez não se tenha sublinhado bastante o papel da voz dessa mulher, ao mesmo tempo carrasco sem misericórdia e rosto impiedoso da Lei passional, à qual o apaixonado se expõe (ele "paga com sua pessoa") "fisicamente", para sustentar este Amor sem limites." (ASSOUN, 1999, p.170)

Voltando ao texto de Rosa, acredito que possamos imaginar o que ocorre naquele confessionário. A princípio, qualquer narrativa dita ali não tem como prioridade o caráter informativo, mas deve visar a obtenção de um perdão para aquilo que se conta. Dito de outra maneira, o sujeito que se confessa fala para se livrar do que ali depõe. Normalmente, padre e fiéis não se olham, velados pela estrutura do confessionário. A voz, então, fica incumbida de portar toda a eloquência do que se diz e do que se cala.

Há semelhanças entre uma situação como essa e aquela por que passa o paciente no divã do analista, mas tomemos o cuidado de marcar pelo menos uma diferença radical entre os relatos que nos dois lugares se produzem: em uma análise, não cabe a idéia de culpa ou a de redenção. Se, em alguns momentos, podemos aproximar as posições de quem fala no confessionário e de quem fala no divã, o mesmo não se dá com relação a quem escuta em cada um desses lugares.

Sabemos que Mutema quebra um acordo quando procura o Padre Ponte para confessar-lhe o seu pretenso amor, mas, ainda que fingida, a declaração irá atingir uma verdade no corpo desse padre. Ele diz que não se interessa pelo oferecimento que ela lhe faz. Entretanto, sem resvalar pelo moralismo, podemos afirmar que ele também olvida a Lei que se estampa em seu próprio nome: como confessor, ele deveria mediar a relação entre Deus e a mulher que se confessa, mas a ponte não é feita. Já a Mutema, não por acaso, escolhe um padre para com ele desafiar a Lei do pai. (Sabemos, com Freud, que esse desafio é um dos caminhos da construção do Édipo para uma mulher.) Bem diferente é a situação da segunda confissão dessa mulher porque, quando o missionário se recusa a dar-lhe ouvidos, põe a nu o interdito, prerrogativa que não ocorreu a Padre Ponte.

A cena de Maria Mutema com o missionário dá lugar a um efeito de catarse percebido por toda a população, causando o restabelecimento da ordem para os espectadores, que sentiam "bem-estar e edificação", depois de vivenciar a aflição e o horror proporcionados pelo espetáculo. Mesmo que Maria Mutema não corresponda à imagem do herói trágico, uma vez que é responsável por seus crimes, pelos quais será julgada em foro próprio, verifica-se uma identificação dos espectadores. Neste caso, aparentemente é Riobaldo, e não Jõe Bexiguento, quem tem razão, ao julgar que entre Deus e o diabo não há pastos demarcados. Entretanto, ainda que desafiada, a Lei vigora, implacável, e, ao ser posta em questão, reafirma o interdito.

Retomemos então a comparação entre a escuta em um confessionário e a escuta analítica. Sabemos que Freud e Breuer desenvolveram juntos um tratamento pelo método catártico, que acabou sendo abandonado por ambos. Por Breuer, que recuou diante da transferência; por Freud, que a partir desse método desenvolveu a técnica analítica, remanejando o lugar ocupado na clínica pelo olhar e pela voz, subvertendo o papel que até então se atribuía à escuta entre médico e paciente. A título de exemplo, podemos tomar o texto "Observações sobre o amor de transferência" (FREUD, 1981), em que nos dirá que não cabe ao analista aceitar ou negar o amor que a paciente lhe ofereça, mas sustentá-lo e dele se servir para o manejo da transferência que aí se verifica, fazendo desse laço um mecanismo poderoso na direção do tratamento.

Tendo em vista os dois parâmetros: a fala no confessionário e a fala numa sessão de análise, onde situar o doutor que ouve Riobaldo em suas especulações? Dele, não teremos nenhuma informação sobre a

maneira como se posiciona. Nesse romance, o próprio narrador trata de demarcar o lugar onde quer encontrar o seu ouvinte. Desde o começo, esclarece seu propósito: "E me inventei neste gosto, de especular idéia." (ROSA, 1974, p.11) Enquanto sujeito, ele nasce do discurso e envereda-se por esse dentro e fora que a linguagem nos proporciona. É nesse percurso que seu saber avizinha-se do não-saber. Se ele pressupõe algum saber em seu ouvinte, não afirma que ele saiba de tudo. É no suposto saber do Outro da linguagem que se sustenta a travessia. Mesmo porque, não é só a "carta de doutor" (ROSA, 1974, p.22) que estabelece a condição para que se elege o ouvinte:

"O senhor é de fora, meu amigo mas meu estranho. (...) Falar com o estranho assim, que bem ouve e logo longe se vai embora, é um segundo proveito: faz do jeito que eu falasse mais mesmo comigo. Mire veja: o que é ruim, dentro da gente, a gente perverte sempre por arredar mais de si. Para isso é que o muito se fala?" (ROSA, 1974, p.33)

Dessa maneira, Riobaldo também procura no relato uma forma de catarse que, no seu caso, virá com um melhor entendimento dos fatos que viveu. Às vezes pede ao doutor uma resposta, especialmente no que concerne a sua grande dúvida: firmara-se o pacto? Outras vezes, antecipa a fala desse doutor com expressões do tipo: "eu sei que o senhor vai discutir" (ROSA, 1974, p.14) ou "o senhor dirá..." (ROSA, 1974, p.14). Pede autorização para falar: "O senhor concedendo eu digo" (ROSA, 1974, p.15), ou ainda condiciona sua fala à escuta desse outro: "O senhor ouvia, eu lhe dizia" (ROSA, 1974, p.16), mas não se entrega totalmente à mercê de seu interlocutor: "Ai, arre, mas: que esta minha boca não tem ordem nenhuma. No senhor me fio? Até-que, até-que." (ROSA, 1974, p.19) e chega a pedir-lhe silêncio: "Mas o senhor calado convenha. Peço não ter resposta; que, se não, minha confusão aumenta." (ROSA, 1974, p.108) Cabe ainda a seu interlocutor promover os cortes necessários ao andamento do relato e pactuar com a construção da narrativa: "Eu conto; o senhor me ponha ponto." (ROSA, 1974, p.401) Para situar a escuta desse doutor, resta-nos, então, acompanhar a trilha do que Riobaldo lhe demanda.

Antes de prosseguirmos, é imprescindível situar a posição de Diadorim, a eterna companhia de Riobaldo, no recorte que escolhemos nesta leitura. Aqui, é importante que nos lembremos de que Diadorim se caracteriza principalmente por seu silêncio; seja porque se cala a respeito de sua própria identidade, seja porque é assim que Riobaldo o escuta: "Com ele calado eu a ele estava obedecendo quieto." (ROSA, 1974, p.25) Também neste trecho: "... Diadorim me agarrava com o olhar, corre que um silêncio de ferro." (ROSA, 1974, p.141) Ou ainda: "Apanhei foi o silêncio dum sentimento, feito um decreto..." (ROSA, 1974, p.220) Sabendo que "diá" é um dos nomes do diabo, que ele também permanece em silêncio nas Veredas Mortas, na noite da encruzilhada, não há como não relacioná-lo à figura ambígua de Diadorim, com quem efetivamente Riobaldo tem um pacto: "Ser dono definitivo de mim era o que eu queria, queria. Mas Diadorim sabia disso, parece que não deixava..." (ROSA, 1974, p.32)

Se Maria Mutema aprisiona o padre por suas palavras, e Diadorim captura Riobaldo em seu silêncio, onde demarcar os pastos de Deus e do diabo? Novamente, podemos nos confrontar com a questão da escuta desse doutor, que, como o Compadre meu Quelemém, ouve sem se deixar prender pelo visgo do relato. Antes de mais nada, evocando novamente a Lei, que deve ser deduzida do próprio discurso que ela ordena: "Apre, o que eu ia dizendo, no meio do som de minha voz, era o que o umbigo de minha idéia, aos ligeiros pouquinhos, manso me ensinava. E era o traçado." (ROSA, 1974, p.426)

Finalmente, avançamos no sentido de uma conclusão. Não podemos precisar um lugar onde situar esse doutor, cuja voz não ouvimos, mas sabemos que ele proporcionou a Riobaldo a confiança e o silêncio necessários para que ele chegasse ao fim de seu relato, para que pudesse exorcizar mais uma vez os seus demônios e refazer a travessia de sua história de amor e guerra.

Como silenciosa é também nossa posição, o lugar que ocupamos nessa trama não será muito diferente desses que investigamos, na medida em que a construção de Riobaldo acaba por demarcar um estatuto para seus leitores. Como tais, podemos nos situar diante de um texto da maneira como o faz o Padre Ponte e nos tornarmos presa da teia das palavras; não nos é dada a liberdade de interferirmos na fala do narrador, como poderia fazer o doutor, uma vez que o relato está concluído quando vem a público. Por outro lado, também sabemos que o texto se conclui em aberto, e cabe a nós, leitores, a opção de expectadores, se assim o desejarmos, lugar de onde poderemos usufruir os efeitos do escrito. Só nos é interdito acreditarmos, ingenuamente, que não será com nosso corpo que pagaremos o preço de uma leitura.

Se o Real "... se dispõe para a gente é no meio da travessia" (Rosa, 1974, p.52), no sulco aberto no meio do som, entre palavra e silêncio – o que fica mais claro diante do texto escrito - resta a voz como objeto de desejo, dejetivo que ganha corpo em nossa própria enunciação, corpo que tem o peso da falta e do vazio. Sabendo que é o crivo do desejo que vai revelar o traçado da Lei, gostaria de concluir ainda citando Guimarães Rosa: "...o senhor escute, me escute mais do que eu estou dizendo; e escute desarmado. (...). Muita coisa importante falta nome." (ROSA, 1974, p.86)

BIBLIOGRAFIA:

ARISTÓTELES. **Arte Retórica e Arte Poética**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint, s/d. 290p.

ASSOUN, Paul-Laurent. **O Olhar e a Voz**. Lições Psicanalíticas sobre o Olhar e a Voz. Trad. Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999. 205p.

BARTHES, Roland. **Fragmentos de um Discurso Amoroso**. Trad. Hortênsia dos Santos. 4ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.200p.

CALVINO, Ítalo. **As Cidades Invisíveis**. Trad. Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 150p.

DÜRING, Ingemar. **Aristóteles**. Exposición e interpretación de su pensamiento. Trad. y ed. Bernebé Navarro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. 596p.

FREUD, Sigmund. **La Technique Psychanalytique**. Trad. Anne Berman. 3ª ed. Paris: Press Universitaires de France, 1981. Cap. XI, "Observations sur l'amour de transfert", pp.116/130

ROSA, Joao Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1974. 461p.

Este trabalho é dedicado a Iara, com os votos de boas vindas e felicidade nessa travessia.

Camille Claudel, el irónico sacrificio Danielle Arnoux en México

Julio Ortega Bobadilla y Luis Tamayo

Danielle Arnoux, psicoanalista de la *école lacannienne de psychanalyse*, estuvo en México los días 2, 3 y 4 de febrero, para dictar un seminario sobre Camille Claudel y continuar con el serio trabajo de la école en México que periódicamente ofrece al interesado en el psicoanálisis seminarios que califican siempre de excelencia hacia arriba. Fuimos testigos de un trabajo serio y comprometido de investigación que se ha traducido hace unos pocos años, en un libro espectacular y maravilloso sobre esta artista mártir. También presenciamos el espectáculo sublime de ver a una mujer analista entablando con el público una charla comprometida, experimentamos el placer de escuchar a una mujer platicando sobre otra mujer en la cual encontró afinidades en el alma. Camille fue precursora del feminismo, víctima del desprecio, loca para su familia y la sociedad, pero sobre todo: artista sublime.

Camille y su hermano, el poeta Paul Claudel, nacieron, ella en 1864 y él en 1868. Desde muy joven ella manifestó un verdadero don para la escultura que fue aprobado por su padre quien la encaminó a seguir desarrollando su talento bajo la dirección de Alfred Boucher. De allí, no pasará mucho tiempo para que tropiece con su destino que no es otro que el célebre Rodin. En el momento del encuentro, el artista cuenta con cuarenta y dos años y se encuentra en la plenitud de una obra reconocida, Camille es una bella muchacha con un talento que rivaliza con el de su maestro, sólo posee diecinueve tiernos años.

Las actividades del seminario se iniciaron en el marco de una extraordinaria exposición del museo Sumaya en torno a Auguste Rodin y otros escultores del siglo XIX y XX. En la penumbra de una de las salas oímos la presentación del libro de Arnoux ante un público rodeado por los espectros de las formidables obras de Rodin, Degas, y por supuesto Claudel. Los asistentes al evento, nos hayamos como fantasmas rondando una época pasada extraña y cercana a nosotros, plagada de prejuicios y de esperanzas, intensa en eventos desgarradores que nunca correspondieron al título de *Belle Époque* que le pusieron nuestros abuelos.



La vida de Camille es la historia de la soledad de una mujer que avanzó a destiempo con su tiempo y sufrió la soledad de quien se adelanta en el camino. Bruno Nuytten ha llevado a la pantalla su vida en una película protagonizada por Isabelle Adjani y Gérard Depardieu que mereció el oscar a la mejor película extranjera en el año de 1989. La existencia de Camille se presta para el cine y la literatura porque es intensa a decir basta, ese romanticismo que la impregna no es otra cosa que una respuesta airada al racionalismo francés del siglo XVIII y al arte neoclásico que acompañó esa pretensión de llevar todo al fiel del rígido cálculo exacto. La actitud de esos artistas del XIX fue la de anteponer la emoción a la razón y de mostrar sus sentimientos y deseos... en suma, proyectar su intimidad al desnudo. De hecho, el desnudo fue precisamente la perspectiva desde la que Rodin insistió en mostrar su talentosa obra al mundo para no dejar nada oculto, nada pendiente en la puesta a cielo abierto de su imaginación en un mundo que apuntaba la vela de su barco hacia el festín industrialista no sólo de las mercancías, sino del arte mismo.

En el borde de nuestra contemporaneidad, artistas como Rodin, Blake, Rimbáud, Lautremónt, Paul y Camille Claudel, amén de tantos otros, eligieron una forma de ver el mundo ligada a la vibraciones del alma romántica, el sueño y la tragedia. Camille nació en Villeneuve, un pueblito provincial de Francia. Sabemos que desde su infancia juega con el barro y esculpe espontáneamente a las personas que la rodean, su hermano Paul y su sirvienta Helene serán sus primeros modelos. En 1880 llega a París, e ingresa en la academia Colarossi dónde Boucher aparece como su primer maestro. En 1883 tiene su primer encuentro con Rodin y al año siguiente comienza a trabajar en su taller colaborando, como alumna singular, en los trabajos de *Los Burgueses de Calais* y *Las puertas del infierno*, entre otras obras. La relación discípula-maestro deviene pasional amorosa. La llama que los consume durará ardiendo en secreto por diez años. Sin embargo, Rodin no dejará nunca a su mujer, Rose Beuret, con la que finalmente contraerá matrimonio en 1917. El contacto de Camille con su amante y maestro sobrevivirá al matrimonio, pero el daño a la vida de la joven será irreversible.

En diciembre de 1905, Camille realiza su última gran exposición. A partir de ahí, su crisis de soledad se agudizará y comenzará en un raptó de rabia a destruir sus obras. El 3 de marzo de 1913, muere su padre y el 10 de marzo será secuestrada a instancias de la madre e internada en el sanatorio de Ville-Evrard. En Julio será trasladada a Montdevergues, manicomio del cual, a pesar de los lúcidos y desgarrados ruegos a su hermano Paul, permanece prisionera.

Camille en sus años de esplendor, comenzó a tener cierta proyección en la sociedad parisina gracias al apoyo de Rodin. En esa época feliz, asiste a las tertulias en casa de Mallarmé y Jules Renard, quienes admiran su trabajo. Cuando Rodin regresa a su mujer, comienza la tragedia para Camille quien se siente rechazada, usada, tirada. Allí se encierra en su estudio y se entrega a una soledad obsesiva, signada por la pobreza y el deterioro físico y mental. Sólo sale de noche y vaga como alma en pena por las calles oscuras de París.

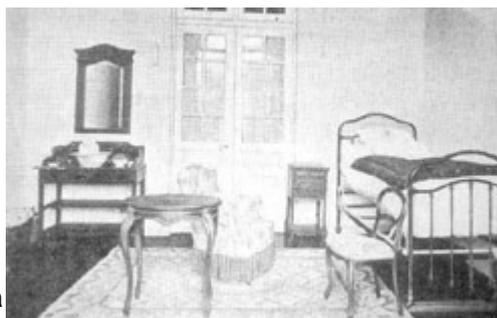


Danielle Arnoux se interesó en la historia más allá de estas anécdotas. Lo que le interesó a la analista fue la relación entre el delirio y la creación artística. Entre los períodos de obra y ausencia de obra. Pueden hacerse muchas preguntas al respecto: ¿Acaso la locura ya estaba ahí antes del encuentro con Rodin? ¿Es precisamente la locura el resorte que le impulsa a la creación o acaso el arte es lo que la impulsó al delirio? ¿Locura y creación son posibles de conjugar? ¿Cuál es la relación de la sublimación con la locura? Para el lector que quiera responder al detalle estas preguntas resulta indispensable la lectura cuidadosa del libro que ahora puede adquirirse en una versión en

español magníficamente traducida por Silvia Pastenac: *Camille Claudel. El irónico sacrificio*. Ediciones Epele. México 2001.

El trabajo de Arnoux fue riguroso y en dirección a analizar no sólo la obra desvinculada de la vida del autor, tal y cómo lo ha hecho a su manera Freud en el análisis del *Moisés* de Miguel Angel o en *Perseo y la Gorgona*.

Danielle tomó no sólo las esculturas sino también los bocetos, los testimonios, la historia que conocemos a fragmentos, también las cartas de Camille a su hermano Paul que permanecerá impasible frente a su sufrimiento y que conspirará astutamente a espaldas de ella como perseguidor paranoico empeñado en aniquilar a su víctima. Entre las primeras páginas interiores del libro al que hemos hecho mención aparecen como puerta de entrada al trabajo sobre Camille, tres párrafos escritos al hermano en una letra elegante y nerviosa, están subrayados, la angustia se prolonga desde la mano que escribe el texto hasta quien la lee: "...es a ti solamente a quien confío este hallazgo, no lo muestres". Camille confió hasta el final en su hermano para salir de su reclusión en dónde su madre y el poeta decidieron conservarla hasta su muerte, en un gesto que no sólo habla de miedo a la locura, sino de odio. Es desde allí que surgirán unas cartas desgarradoras que hablarán de su secuestro al mundo, de un



crimen médico de lesa humanidad que no reparó en lo más mínimo en los deseos de la paciente o planeó ninguna estrategia de recuperación. El sanatorio fue una cárcel que por la fuerza tuvo enclaustrada como loca a una artista y que brutalmente trató de borrar a un ser extraordinario de la conciencia social, llegando al extremo de prohibirle escribir y de recibir cartas. Sus médicos fueron verdugos implacables.



Paul Claudel escribió y bastante sobre su hermana. También, su obra, especialmente su trilogía cristiana analizada por Lacan, revela de manera rigurosa una evocación de la tragedia de su prisionera. ¡Paradoja extrema! Su delirio y su arte alimentaron a los seres que más significaron para ella en su amor: Paul y Auguste.

La relación con Rodin es enredada. El maestro reconoce, al principio, en la obra de la *alumna* un talento tan grandioso como el suyo. Dirá sin cortapisas que ella

hace escultura a la manera de Rodin. El público ignorante, acusa al principio a Camille de robar el estilo de su maestro. Rodin responderá con algo que podría entenderse como nobleza: "Yo le mostré dónde encontrar oro, pero el oro que ella encuentra es efectivamente de ella".

Más tarde, cambiará su actitud al ser acusado de plagio por Camille quien tiene razones para señalarlo, pues trabajó decisivamente en algunas de sus obras al punto de que se confunden en las esculturas no sólo el estilo sino el trabajo. Esa época es confusa, se han fundido dos almas al punto de confundirse, tal y cómo en los cuentos de hadas se pinta el amor: ¿Gesto sublime o rasgo patológico?

Las dudas sobre esta complicada relación entre artistas pueden resumirse en una pregunta: ¿Quién remolca a quien durante esos diez años? A partir de cierto momento, la cercanía de Rodin con su producción queda vedada por ella misma. Se niega a mostrar sus obras al maestro en lo que no puede interpretarse sino como una desconfianza justificada, no como una conducta delirante impulsada por una paranoia: Rodin la había traicionado.



Desde antes del internamiento, Camille decide retirarse del mundo para dedicarse totalmente a su obra sin parar, ha hecho avances que significan integrar movimiento insólito a sus obras... pero la artista se detiene, en un momento dado, para dar paso al avance de la locura. No tiene para pagar la renta y sufre del acoso de su casero. Su casa es una extensión del sueño que va cobrando la forma de pesadilla. Escribe en esa época a Eugène Blot quien le ha propuesto que participe en el salón de Otoño, estas letras conmovedoras:

No me puedo presentar en público con la ropa que poseo en este momento. Soy como Piel de Asno o Cenicienta., condenada a cuidar la ceniza del hogar, sin la esperanza de ver llegar al hada o al príncipe azul que cambiarían mis vestidos de piel y de cenizas en ropajes apropiados a las circunstancias.

Su destino se convierte en incierto. Cierra a piedra y lodo sus puertas y deja de recibir a la gente. El delirio se va sistematizando progresivamente, construyéndose poco a poco, como quien apila ladrillos o piedras para una lápida improvisada.



La "locura" de Camille no fue tratada sino con el encierro. Tuvimos oportunidad de platicar extensamente con Danielle Arnoux quien nos relató cómo la obra era un elemento de equilibrio en la vida del artista. Nos disculpamos con el lector por no poder repetir al punto sus palabras, pues debido a un problema técnico, quedó perdida la grabación, pero la charla fue instructiva. Advertimos después de sus palabras, que la locura supuso en este caso: ausencia de obra. También percibimos en sus palabras, un movimiento hacia la comprensión del artista, quizá la creación, la sublimación, puedan ser interpretadas como una muralla contra el delirio. Todo arte es loco en cierto sentido.

La situación de Camille es la de una mujer desolada tras convertirse en puro *erastés*. Un par de obras clave para descifrar no sólo su vida y su locura, sino su obra y legado son *Sakountala* y otra obra maestra llamada *El abandono*. En la primera pieza se refleja dramáticamente una historia hindú de amor en la que el rey *Dusyanta* pide de rodillas perdón a su esposa por no haber cumplido su promesa ni haberla reconocido a ella y a su hijo. En *El abandono* una mujer yace desnuda y suplicante frente a su amante que es arrastrado por la muerte. Estas dos obras reflejan dos momentos distintos de la relación de Camille con su amante y maestro. Al margen de la dimensión artística, podemos decir que Camille abandona el símbolo en la segunda obra, para retratarse a sí misma frente a Rodin y su mujer, se humilla como sólo puede hacerlo quien ya no tiene nada que ofrecer, paradójicamente, esta humillación es la obra inmortal que persistirá como reproche y revancha hasta nuestro tiempo.

El final de nuestra heroína es sumamente trágico. Su madre jamás irá a visitarla y rechaza, a fines de los años veinte, el consejo de los médicos de regresarla a su hogar. Paul Claudel, embajador y célebre poeta

adinerado, se niega, en 1933, a pagar la pensión hospitalaria. Cuando fallece en 1943, se llamó a la familia que no respondió, el cadáver fue a parar a la fosa común, denunciando con estos hechos la insensatez de los ultrajes que le inflingió la sociedad de su tiempo y ¿por qué no? Su madre y los hombres que significaron su vida.

Sobre o quarto do filho (la stanza del figlio) de Nanni Moretti

João Peneda

Nanni Moretti é um dos vultos recentes do cinema italiano de tradição neo-realista. Todos os seus trabalhos têm um forte teor auto-biográfico. Filma as suas convicções e incertezas políticas (*Palombella Rossa*, *La Cosa*), mas também os acontecimentos e os afectos da sua vida. Em *Aprile*, aborda o nascimento do seu filho e os problemas da paternidade, em *Caro Diario*, procura lidar com o cancro que lhe foi diagnosticado. Se para Moretti a arte tem uma natureza terapêutica,(1) nos seus últimos filmes procurou exorcizar o real da vida que o afectou directamente, em particular, a paternidade e a doença grave. No caso de *La Stanza del Figlio*, Moretti parece abandonar definitivamente a política, as tendências geracionais, a actualidade e até o seu ícone, a lambreta. Num certo sentido, renunciou também a filmar a sua vida pessoal, deixando de ser um mero representante (*figlio*) de uma época.

Sobre o argumento do seu último filme, Moretti confessa que era um projecto antigo, cujo roteiro tinha começado a ser escrito antes de *Aprile* (1998): "Não realizei naquela ocasião porque estava prestes a ser pai e não me sentia muito confortável em interpretar uma personagem que perde o filho tragicamente". *La Stanza del Figlio* concretiza assim o desejo de levar para a tela o tema da dor máxima que um pai pode sentir. Outro aspecto relevante é o interesse pela **figura do psicanalista**. Moretti nunca fez análise e, para realizar o seu filme, não só foi obrigado a ler muito sobre o tema, incluindo casos clínicos,(2) como chegou mesmo a consultar alguns psicanalistas italianos: Paolo Migone, Stefano Bolognini e Paolo Boccara.

À primeira vista, parece que o filme procura devolver-nos uma imagem humana da figura do analista e, por consequência, da própria psicanálise. Contudo, o **desejo de Moretti**, nas suas próprias palavras, passou por "confrontar essa personagem com um sofrimento, a morte do seu filho, face à qual ele seria totalmente impotente."(3) Existe aqui um voto claro por parte do realizador de colocar o psicanalista em apuros, deixá-lo à mercê do "real",(4) reduzi-lo a uma posição de impotência. O filme é nesse aspecto a encenação de um psicanalista que vacila e é incapaz de lidar com o real da morte do filho. É bom lembrar que a **psicanálise** se constitui com o abandono de Freud da hipótese do trauma externo em favor da proeminência de um trauma interno. Em sentido contrário, Moretti, neste filme, põe em causa o psicanalista (Giovanni) a partir da sua dificuldade em fazer face ao trauma externo (a morte do filho).

A **história do filme** é simples. Em Ancona, vive a família de Giovanni Sermonti (Nanni Moretti), a sua mulher, Paola (Laura Morante), e os dois filhos adolescentes, Irene (Jasmine Trinca) e Andrea (Giuseppe Sanfelice). Giovanni é psicanalista e atende os seus pacientes num consultório anexo à casa onde reside. Num domingo de manhã, recebe uma chamada de um paciente que precisa que ele o visite com urgência. Para o efeito, cancela a *corrida* (jogging) que tinha previamente programado com o filho. Este, em alternativa, resolve ir mergulhar com os amigos. Dá-se então o acidente fatal, Andrea morre com uma embolia. A **lição que Moretti** retira desta família de Ancona é que face ao real da morte cada um vai para o seu lado.(5)

Começamos pelo **título**. No filme, a **stanza** é um quarto, um aposento, uma divisão, um lugar (espacial), mas em português o termo remete igualmente para uma paragem, uma fase (temporal). No fundo, a estância (*la stanza*) é o lugar onde se está e onde se permanece algum tempo. Especialmente, para além da *stanza del figlio*, o quarto do filho que acaba por ficar vazio (*una stanza vuota*), temos também a *stanza di lavoro*, sala de trabalho, consultório de psicanálise; *la stanza (sala) da pranzo*, sala de jantar/cozinha onde a família se reúne; *stanza di soggiorno*, sala de estar onde recebem depois Arianna; *stanza (camera) da letto*, o quarto de dormir dos pais; *stanza* ainda no sentido literário, a história do filme, mas também a poesia que Giovanni lê na cama à mulher; por fim, a *stanza (camera) mortuaria*, a casa mortuária, onde todos pela última vez se despediram de Andrea. Do ponto de vista temporal, podemos enunciar as seguintes etapas do filme.

A estância do furto (*la stanza del furto*)

O filme começa (6) com uma *corrida* de Moretti (Giovanni) à beira-mar (estância portuária). Depois de tomar o seu café e assistir à passagem de um grupo de foliões hare-krishna, o psicanalista regressa a casa, ao seio de uma família (modelo) onde tudo parece *correr* bem. Mas a acção propriamente dita

desencadeia-se a partir de uma chamada telefónica inesperada. Giovanni, na qualidade de pai, é chamado de urgência à sala (*stanza*) do director da escola onde estuda o seu filho. Toma conhecimento que "aconteceu uma coisa desagradável": o filho é acusado de ter feito desaparecer um fóssil da colecção do professor.

Com o seu acto, **Andrea** queria provocar o professor, no fundo, chamar a atenção de alguém que daria demasiada importância a coisas, para ele, insignificantes. Incapaz de contar a verdade ao pai, Andrea declara (7) mais tarde à mãe que foi apenas uma brincadeira (*scherzo*). A ideia era depois voltar a colocar o objecto no mesmo lugar.(8) O problema é que as coisas *correram* mal, a brincadeira tornou-se séria, deixaram partir o fóssil, o que impossibilitou que viessem a reparar o estrago e a devolver o objecto ao seu lugar. O objecto partiu-se e, por isso, perdeu-se. O professor reagiu mal ao encontrar o lugar vazio (*la stanza vuota*) na sua colecção de fósseis. O episódio deixou naturalmente Giovanni preocupado com o comportamento do filho.

Este incidente inicial é a vários títulos simbólico. Em primeiro lugar, nesta provocação do outro, o próprio pai não deixará de ser igualmente visado. Também podemos ler aqui uma certa denúncia de um falso e perigoso bem-estar (*benessere*) familiar. A estância do furto (*la stanza del furto*) mostra ainda que é porventura a própria falta (*manca*) que está paradoxalmente ausente (falta da falta) nesta família quase perfeita, mas porventura fossilizada (*fossilizzata*).

Por outro lado, o objecto furtado é muito significativo, um fóssil chamado **amonite** (*ammonite*). Em italiano *ammonitore* significa admoestador, mas também premonitório.(9) A amonite é de algum modo a chave significativa (10) deste filme, pois condensa as vicissitudes da vida de Andrea. Temos aí o *amo* (*amore, amare, a-mare*), ou ainda, sem forçar muito, *nitido*, nítido, claro, puro (*amore-nitido*), a sugestão de um amor puro. Certo é que o objecto em causa, a amonite, é um fóssil marinho, algo que se encontra no fundo do mar (*mare*). Há aqui demasiada matéria significativa para que o pai, psicanalista, se mostre incapaz de interpretar. Em resumo, o objecto que atraiu Andrea, em forma de espiral,(11) encontra-se nas profundezas do mar e ele mostrou que estaria disposto a transgredir para alcançar esse objecto do seu desejo, um objecto muito antigo, do passado, um fóssil.(12)

Para além do furto, Giovanni começa a ficar intrigado com a atitude do filho na competição desportiva. Num jogo de ténis a que a toda família assiste, Andrea parece perder de propósito. Segundo as palavras do pai, ele não demonstra uma vontade de triunfar que seria própria da idade. Eis um filho aparentemente feliz, mas que se deixa vencer, perder. Ironicamente, Andrea é alguém que carrega na origem do seu nome (andrea) a valentia e a virilidade. Nele a coragem é de outra ordem, uma coragem inconsciente, trágica. De facto, Andrea cederá sobre o seu desejo inconsciente, sobre a fantasia de se deixar vencer.

Por outro lado ainda, no divã analítico, e a título de mau augúrio, o paciente que se tornará central neste filme refere que achava estranho que estivesse bem e pensasse ao mesmo tempo em suicidar-se. Esta ideia que não lhe sai da cabeça evoca a presença no homem de uma misteriosa "**pulsão de morte** <Todestrieb>" (Freud). Mais tarde, é a doença grave, um cancro no pulmão, que paradoxalmente vai restituir a este paciente de Giovanni o alento e o gosto pela vida.(13) Aqui é bom recordar que a doença em causa foi aquela que atingiu o próprio Moretti. Este confronto com o real no corpo não deixou de se reflectir nesta obra. Não será por isso estranha a presença e a identificação de Giovanni com este paciente. Mas, a novidade deste filme passa antes por um Moretti que depois de se tornar pai se prepara para o pior. Como refere Freud, n'*As Considerações sobre a Guerra e a Morte*: "*si vis vitam, para mortem, se queres suportar a vida, prepara-te para a morte*". (14)

A estância da morte do filho (*la stanza della morte del figlio*)

Regressado a casa, depois de atender o paciente que o chamou de urgência, Giovanni toma conhecimento da terrível notícia: o seu filho morreu tragicamente enquanto mergulhava. **Para um pai, a morte de um filho** representa o desaparecimento daquele que de algum modo o perpetuava. Está assim instalada a estância da dor (*la stanza del dolore*) na família Sermonti.

Mais tarde, são acrescentados alguns **pormenores importantes**. Através da mãe, é-nos comunicado que Andrea se tinha perdido sozinho numa gruta no fundo do mar. O pai, psicanalista, afasta essa hipótese por não fazer para ele qualquer sentido. Mais uma acha para alimentar o desejo de Moretti de representar um analista falido. Quando saltam à vista todos os sinais (*signi ammonitorii*) para Giovanni interpretar, ele é

incapaz de o fazer, está prisioneiro de uma espécie de cegueira histórica, não quer ver, não encontra qualquer sentido no que aconteceu. (15)

Ora, a morte de Andrea traduz uma das metáforas mais fortes de Freud sobre o inconsciente: a parte imersa nas profundezas do mar, a famosa metáfora do iceberg. Mas há aí porventura também um retorno, um regresso ao útero materno,(16) um retorno do filho a um lugar mítico,(17) uma cedência ao chamamento da estância materna (*la stanza materna*). Por outro lado, a noção discutida por Freud de "**sentimento oceânico** <das ozeanische Gefühl>"(18) terá aqui também alguma pertinência. Num certo sentido, Andrea deixou-se levar por esse "sentimento", pois mergulhou regressivamente em busca da estância original (*la stanza originale*), estância mítica de indistinção entre o interior e o exterior (uma espécie de ego mítico primordial). De qualquer modo, a morte de Andrea é um acontecimento sem volta, sem *instância* a que recorrer, sem recurso. *La stanza del figlio* fica assim vazia (*vuota*).

A estância da morte (*la stanza della morte*)

O desaparecimento de Andrea afecta obviamente toda a família. O real, nomeadamente da morte, é da ordem de um fora de sentido, da ordem do impossível.(19) Com a falta de um elemento, a família começa a vacilar, ameaça ruir.(20) A primeira **reação de Giovanni** foi vaguear sozinho por uma feira popular à procura de sensações extremas, de um real porventura ainda mais forte. Em casa, o pai enlutado começa a reparar com insistência nas fendas e nos riscos da louça da cozinha. Tudo parece subitamente começar a abrir rachas. No psicanalista emerge um conjunto de sintomas obsessivos.

Profissionalmente, Giovanni começa a ter muita dificuldade em prosseguir com a condução das análises dos seus pacientes.(21) O psicanalista ficou de tal modo perturbado com a morte do filho que deseja obstinadamente "desfazer o que foi feito", deseja que o tempo volte para trás.(22) Procura em vão reescrever a história, imaginando que se não tivesse acedido ao pedido do seu paciente o seu filho ainda estaria vivo. Moretti apresenta-nos um psicanalista que se recusa (23) a aceitar as contingências da vida e a irreversibilidade dos factos.

Giovanni passa então a *correr* atrás da causa da morte do filho para tentar justificar o injustificável. Admite então que a causa seria técnica, um defeito numa das peças da garrafa de mergulho, a válvula do oxigénio. Neste aspecto, a esposa (Paola) parece bem mais sensata, pois aceita que foi um acidente, porventura devido mesmo à incúria do filho. Paola diz que "não faz sentido, mas foi o que aconteceu." Por último, Giovanni vê-se ainda em apuros para escrever (inibição) uma carta a Arianna para explicar o sucedido. Acaba desenhando, riscando nos intervalos das frases.(24) Em **resumo**, aquele que estaria mais preparado para lidar com o real da morte, uma vez que é psicanalista, é aquele que mais vacila. Giovanni, que deveria estar junto da família para atar o que subitamente se desligou, é quem fica mais afectado.

A mãe de Andrea, **Paola**, editora de livros, deixa de trabalhar e chora amargamente a morte do filho. O que lhe trouxe algum alento foi descobrir mais tarde uma carta de uma amiga (namorada) do filho, que todos desconheciam, chamada Arianna. Aproveita a situação para reviver o amor do filho identificando-se com ela.(25) À **filha**, Irene, também começam a *correr* mal as coisas. No basquetebol torna-se muito agressiva, a ponto de ser suspensa de competir. Corta relações com o namorado, ainda que não encontre um motivo justo para a sua decisão. Fica contudo claro que a morte do irmão veio a afectar o seu relacionamento amoroso.

Com o desaparecimento de Andrea, com o seu quarto vazio (*stanza vuota*), a família fica reduzida a três elementos. A relação de Giovanni com a esposa chega mesmo a *correr* risco. Cava-se entre eles uma certa distância, isto ao ponto de Giovanni interrogar-se certa vez: "e nós dois, o que fazemos?" Por fim, porque ninguém responde ao real da morte de Andrea, Irene, a irmã, decide com os amigos da escola recorrer à instância divina (*istanza divina*), resolve mandar rezar uma missa em homenagem ao irmão falecido.

A estância divina (*la stanza divina*)

Ainda que a família Sermonti não fosse religiosa, todos se reúnem na igreja (*stanza divina*) para uma cerimónia derradeira sob os auspícios da instância divina. No seu sermão, o padre, a propósito da

tragédia, refere que os pais tendem a perguntar porquê. Contudo, a resposta do evangelho lembra-nos que o real é "sem porquê":(26) "lembrem-se disto, se o dono da casa soubesse a que horas vinha o ladrão, não deixaria arrombar a casa."(27) É efectivamente uma bela fórmula para o carácter inesperado, imprevisível, do real. Porém, Giovanni, o pai a quem lhe roubaram o filho, ficou muito incomodado. Aliás, essa frase não lhe sai obsessivamente da cabeça. Em contrapartida, a mulher, mostrando bom senso, sublinha que "é só uma frase".

A passagem bíblica citada prossegue com estas palavras: "Portanto, estejam também preparados,(28) porque o Filho do Homem (29) virá quando menos o esperam."(30) O estar preparado <etimo>, no caso do texto bíblico, refere-se à vinda do filho, ao retorno do "Filho do Homem", à segunda vinda de Cristo. Mas para a família Sermonetti, e para muitos de nós, o estar preparado reporta-se ao real, ao carácter inesperado do real. De facto, para a morte de Andrea, ninguém estava preparado, ninguém esperava que tal coisa pudesse acontecer. O problema é quando, num mundo em que o Outro não existe,(31) aquele que se assume como psicanalista já não suporta o real que nos é constitutivo.

A estância da análise (*la stanza d'analisi*)

Giovanni é um psicanalista tradicional.(32) No seu consultório, acompanha maioritariamente casos de neurose. A excepção é um paciente perverso que acaba por tentar destruir-lhe o consultório quando o psicanalista lhe comunica que estaria terminado o contrato analítico. Manifestamente perturbado com a morte do filho, Giovanni começa a ter dificuldades em escutar os seus pacientes, acaba mesmo por retornar ao lugar do analisando.(33) Neste momento difícil,(34) recorre a um **supervisor**, à figura paradoxal de um meta-analista (analista do analista).

O fenómeno que afecta Giovanni tem a designação de **contra-transferência** e consiste na manifestação do inconsciente do analista em resultado da relação transferencial do paciente. Ora, isto é justamente o que não deveria acontecer, pois caso contrário não temos psicanálise, nem mesmo psicoterapia. No fundo, ninguém se analisa, uma vez que cada um ensaia a sua análise à custa do outro. Historicamente, foi um discípulo de Freud, Sandor Ferenczi, que enveredou pelo caminho de uma espécie de análise mútua, "simbiose terapêutica". **Para Lacan, a contra-transferência** resume-se à resistência do analista à análise, é porventura o sintoma de um psicanalista que não está devidamente analisado, que não concluiu a sua análise, que não foi levado até à *stanza vuota*, estância vazia, ao vazio-causa do seu desejo.

Em resultado da morte do filho, Giovanni confessa que "não se sente mais capaz", está portanto decidido a abandonar o lugar de analista (*la stanza d'analisi*). O seu **supervisor** desaconselha-o a abdicar,(35) mas a um psicanalista que não consegue lidar com a morte do filho e com o desmoronar da sua própria família só lhe resta renunciar. Um psicanalista que claudica perante o vazio do quarto do filho (*la stanza vuota del figlio*) indica que é ainda outro vazio, outro real que ele não terá afrontado, que sobredetermina a sua dor. O resultado é o mal-estar sob a forma de culpabilidade.(36)

Enfim, com os seus pacientes, Giovanni perdeu a neutralidade, vê-se implicado no fenómeno de transferência. Já não suporta a escuta do real que ecoa na caverna analítica. Algo não *corre* bem com este psicanalista que não consegue evitar culpar-se pelas suas escolhas, escolhas que ele deseja poder alterar, recusando o que aconteceu. É caso para se dizer que a sua reacção demonstra que neste pai existe culpa inconsciente pelo morte do filho.(37)

Vimos também que foram dadas todas as pistas sobre o mal-estar do filho. Aquele que estaria mais bem preparado para as interpretar não o fez. Giovanni, que por profissão analisa os seus pacientes, não consegue fazer face à morte do filho e à ruína da família, mostrando-se assim incapaz de lidar com o seu próprio sintoma. Acima de tudo, temos um **analista moribundo** que passa para o lugar do paciente, pois volta a procurar desesperadamente a causa do seu mal-estar do lado do Outro.(38) Ora, a condição do psicanalista é justamente estar sozinho com a sua causa, saber lidar com a sua estância vazia (*la stanza vuota*), com o resto inanalizável da sua análise.

No filme, **a psicanálise** (*la stanza d'analisi*) está infelizmente reduzida a uma espécie de confessorário laico. O fundamental, o acto analítico, está quase completamente ausente. Um dos psicanalistas consultores do filme de Moretti, Paolo Migone, chega mesmo a supor que os lacanianos possam torcer o nariz a esta "psicanálise branda (*psicoanalisi «debole»*)".(39) Num certo sentido, também se pode ver o filme de Moretti como a problematização, ou até mesmo a morte anunciada de uma certa psicanálise

(*debole*), clássica (fossilizada), uma psicanálise que é incapaz de responder ao real do trauma externo. Giovanni seria assim um psicanalista (fóssil) que naufraga com a morte do filho. Não terá sido por acaso que este filme mereceu por parte dos psicanalistas uma atenção especial, em particular em Itália.(40)

A estância do trabalho de luto (*la stanza del lavoro del lutto*)

Freud introduziu a noção de "**trabalho de luto**" <Trauerarbeit>(41) para dar conta do processo que permite ao sujeito desligar-se da perda do seu objecto de afeição. Os sintomas mais frequentes do luto resumem-se a um desinteresse pela realidade exterior, a uma perda da capacidade de amar e a uma inibição generalizada da iniciativa, pois a perda do ente querido convoca e absorve toda a motivação do indivíduo. No filme de Moretti, cada um vai para seu lado e isola-se.

É preciso então "matar o morto" (Lagache), separar-se do objecto, obviamente no sentido da sua sobrevivência como objecto psíquico.(42) O "**trabalho de luto**" <Trauerarbeit> consiste assim, em sentido freudiano, em desligar a libido do objecto que a prova da realidade demonstra que já não existe. O problema é que a sua ausência na realidade não significa que não sobreviva no psiquismo, ou até que o sujeito se venha a identificar com o objecto perdido, como sucede na melancolia.

No filme, toda a família revela permanecer (*fare stanza* em italiano) presa ao objecto perdido. O **luto** não deixa aí de apresentar traços patológicos. Giovanni considera-se culpado pela morte do filho e procura negar o acontecimento. É nesta dificuldade em fazer o luto, desligar o investimento afectivo do ente querido, que chega a carta de uma amiga de Andrea chamada **Arianna**. Ela conta que conheceu Andrea num acampamento,(43) contudo, e para surpresa de todos, ela reage com algum distanciamento à tragédia, mostrando estar mais preocupada com a vida do que com o pranto da família Sermonti. De qualquer modo, Arianna aparecerá mais tarde com as fotografias que Andrea lhe enviou do seu quarto (*stanza*), o que permite que todos possam reviver e até descobrir um certo Andrea que ignoravam. Giovanni, pai e analista, é surpreendido com uma parte desconhecida do filho de quem estaria muito próximo. Ironia esta, a de um psicanalista que conhece a fundo as almas dos seus pacientes, mas para quem a alma do seu próprio filho lhe permaneceu opaca. Mais um ponto a favor do **desejo de Moretti** de representar um analista falido.

O aparecimento de **Arianna** é contudo passageiro, ela decidiu viajar à boleia(44) até França, porventura para esquecer Andrea, substituindo-o por Stefano (novo amigo). Arianna indica assim que é preciso partir, viajar, continuar a *correr*.(45) No fundo, é o *filho de Arianna* que indica como se faz o luto, como se pode escapar ao labirinto da morte.

A estância mítica (*la stanza mítica*)

O mito (46) conta que **Ariadna** era filha do poderoso Minos, rei de Creta, e que o seu irmão, Andrógeno (47) (filho único), sucumbiu numa perigosa expedição junto do rei Egeu de Atenas. Como vingança, Minos instituiu um tributo horrendo aos atenienses: 14 jovens de 9 em 9 anos seriam enviados para o labirinto do Minotauro, onde seriam sacrificados ao monstro. Certa vez, Teseu ofereceu-se como vítima, mas, quando desfilou em Creta, Ariadna apaixonou-se por ele e tudo procurou fazer para o salvar da inevitável morte. Consultou então Dédalo, o arquitecto do célebre labirinto, e este revelou-lhe como escapar ao sinistro cárcere. A chave era um novelo de lã atado na entrada e depois desenrolado à medida que se caminhava. Teseu não só seguiu essas instruções como teve ainda a sorte de apanhar o abominável monstro a dormir. Matou o Minotauro e conseguiu sair do labirinto com a ajuda preciosa do *filho de Ariadna*. Fugiram então os dois de barco para Atenas. Contudo, as coisas não *correram* lá muito bem para Ariadna. Numa certa versão, no caminho de regresso, ela foi abandonada pelo amado na ilha de Naxos.(48)

Antes de mais, é caso para dizer que o labirinto do Minotauro é uma excelente **metáfora do percurso analítico**. O analisando deve percorrer os meandros da sua história, perder-se pelas esquinas significativas da sua vida até deparar com um lugar central, protegido pelo seu fantasma. A derradeira barreira que separa o sujeito de algo ainda mais terrível é a cena originária a que o seu Minotauro (monstro) dá consistência. Uma vez atravessado o fantasma, a análise deve ainda confrontar o sujeito com o vazio que lhe é constitutivo, com a sua verdadeira estância vazia (*stanza vuota*).

No filme de Nanni Moretti, é Arianna que dá a chave para escapar ao labirinto da morte, ao quarto vazio deixado pelo desaparecimento de Andrea.(49) De facto, um dos objectivos de Moretti é transmitir-nos a ideia de que a vida é precária, que ninguém, até mesmo o psicanalista, está a salvo da irrupção do real. Se a vida está assim presa por um fio, o aparecimento de Arianna representa no filme o fio que pode voltar a coser o que se desprendeu, o fio que nos permite passar do que é irrecuperável na morte do outro para o quotidiano.

A estância final (*la stanza finale*)

Numa noite, acompanhada de Arianna, a família Sermonti atravessa de carro o túnel do luto. De manhã, com a aurora, despontou outra fase, a estância final (*la stanza finale*). É de crer que, depois de percorrido o fio de Arianna, tudo tenha voltado a uma certa normalidade. A filha (Irene) lembra-se que no dia seguinte, domingo, já pode voltar a jogar basquete, porque a sua suspensão terminou. O seu investimento está já no amanhã, nas actividades quotidianas, o que é um bom presságio.

De resto, a família sorri pela primeira vez após a tragédia, o que é também um sinal muito positivo, tudo isto numa bela manhã de sol tendo como fundo o mar (*il mare*) sereno que roubou a vida a Andrea e que esteve sempre no horizonte do filme. O luto está feito, a *libido* libertou-se em grande medida do objecto perdido, todos podem agora atacar as solicitações da vida.

Como nota derradeira, podemos adiantar que **o verdadeiro fio de Arianna** é o próprio filme de Moretti, a obra cinematográfica, ela sim eleva o real da morte (da perda) à dignidade da Coisa (Lacan).(50)

A estância da arte (*la stanza dell'arte*) ou a estância de Moretti (*la stanza di Moretti*)

A arte de realizar e de representar é a **estância de sublimação** própria de Moretti. Estância aqui no sentido que tem na construção civil, a prancha onde se coloca e mistura a massa para a obra. Por outro lado, o próprio filme é também uma estância no sentido poético, uma história, um conjunto de versos com um sentido completo. *La Stanza del Figlio* descreve o arco do trabalho de luto <Trauerarbeit> da morte de um filho, mas também do percurso artístico do realizador e actor (Moretti).

Assim, o que me parece mais interessante neste filme é a passagem de um Moretti analista e bandeira das causas de uma época, ícone (lambreta) (51) de uma geração, para um Moretti analista dos factos universais da vida, em particular, do que a vida tem de real, de impossível. Dado que o realizador acentuou que com este filme atingiu a maturidade, concluímos que a morte do filho não deixa de ser a do próprio Moretti (52) e a conseqüente assunção de uma paternidade artística que se quer renovada. **O morto** é assim o próprio Moretti na condição de mero filho de uma geração (fóssil). Este último filme realiza o luto da primeira fase (estância) da sua obra, enterra um certo passado cinematográfico em que o realizador já não se revê (53) e, ao mesmo tempo, abre as portas à paternidade (autoria) de uma obra original.

La Stanza del Figlio lida com uma perda que não deixa de ser igualmente uma falta que opera uma mudança. Por isso, o filme é uma extraordinária metáfora do acto de criar (sublimação), um acto que se renova constantemente e que faz o luto de um certo lastro pretérito que persegue o criador. Nesta leitura, o fóssil roubado, partido, que já não se pode colar, é o que ficou para trás, isto é, **o Moretti** que todos conhecemos. Por outro lado, se aceitarmos que um certo passado de Moretti mergulha no oceano, o Moretti filho,(54) é certo que, ao contrário de Andrea, ele irá emergir, ele está aí para novas etapas, estâncias, obras. O filme é de facto uma passagem, um verdadeiro baptismo de fogo. É portanto outra coisa que faz *correr* Moretti.(55)

O **filme** confirma que **o** realizador não quer ficar na história (*la stanza storica*) como um mero filho de uma geração. Ele, que podia repousar à sombra da consagração obtida, não deixa, contudo, de procurar o novo <das Neue>.(56) Este filme é a marca desse desejo decidido. *La stanza del figlio* (o quarto do filho) está vazia, *vuota*. O quarto de Moretti foi esvaziado. Os seus próximos filmes dirão o que ele retira daí, *ex nihilo*, a partir do nada, e para o novo século. Resta-nos aguardar a "novidade abstracta" (57) que o seu próximo filme forçosamente trará e que este preparou.(58)

Notas:

- (1) "Acho que fazer um filme é, entre outras coisas, uma forma de terapia e uma grande experiência de vida."
- (2) Nomeadamente: *Psicoterapia e Scienze Umane* (1990, 2: 109-118, e 1993, 4: 117-126).
- (3) Entrevista ao *Le Monde* de 18 de Maio de 2001.
- (4) Real, aqui, no sentido que Jacques Lacan deu a este termo: o real como impossível.
- (5) "A dor, ao contrário do que se diz, não une as pessoas, separa-as."
- (6) Primeira estância.
- (7) Também podemos pensar no sentido reflexivo do verbo: declarar-se.
- (8) Temos aqui a ideia de retorno ao mesmo lugar.
- (9) De facto, a estância do furto é já o prenúncio (*segno ammonitore*) do que se seguirá.
- (10) Este seria o "significante mestre (amo)" (Lacan) deste filme.
- (11) Mais tarde, quando o realizador nos mostra o seu quarto, vemos as formas espiralares nos posters pendurados na parede.
- (12) Em Freud, encontramos com muita frequência a arqueologia e os seus objectos como metáfora do passado psíquico sepultado no inconsciente dos pacientes.
- (13) Este paciente acrescentará que a mãe ficaria muito desgostosa se ele levasse o seus intentos suicidas a bom termo.
- (14) *Porquê a guerra?*, Lisboa, Edições 70, 1997, p. 50. Freud propõe este novo provérbio a partir do *si vis pacem, para bellum*, isto é, se queres conservar a paz, prepara-te para a guerra.
- (15) Estagnação (*stasi*) do sentido.
- (16) A fantasia do impotente.
- (17) Uma das primeiras versões de Lacan da noção de real é justamente "o que retorna ao mesmo lugar".
- (18) Noção presente no *Mal-estar na Civilização* (1929).
- (19) Lacan traduz este real impossível como "o que não cessa de não se escrever".
- (20) A família outrora perfeita abre rachas como a louça lá de casa para o olhar obsessivo de Giovanni.
- (21) Isto ao ponto de se identificar com uma paciente obsessiva através da fantasia de um armário repleto de pares de ténis.
- (22) O próprio Moretti confessa que ele também é assim, procura voltar atrás para alterar o destino.
- (23) Um exemplo da conhecida *Verleugnung* (desmentido) freudiana.
- (24) Ouve também repetidas vezes a mesma faixa da música que agradaria ao seu filho.

- (25) Resposta histórica à perda do filho.
- (26) Alusão ao verso de Angelus Silesius: "A rosa é sem porquê <Die Ros' ist ohn' Warum>.
- (27) Lucas 12:39.
- (28) "Kai umei gi nesqe etoimoi".
- (29) "Uio tou anq rwpou".
- (30) No início do texto bíblico, a mensagem era: "estejam sempre preparados e de lanternas acesas."
- (31) Expressão de Jacques-Alain Miller.
- (32) No filme estão presentes alguns clichés, isto para além de alguns pormenores preciosos, como seja o caso de um paciente que chega à análise desdenhando do consultório do analista, do facto de este não ser conhecido, da sua parca inteligência e ainda do facto de ser menos rico do que ele. A resposta do analista é muito boa. Diz que porventura não será tão inteligente como o paciente desejaria, mas que de qualquer modo não é disso que se trata em análise. Ao paciente agradou-lhe a resposta e, em particular, a serenidade do analista, o que permitiu que a sua análise se iniciasse.
- (33) É mesmo tratado por um dos seus pacientes nessa qualidade.
- (34) Em última instância (*in ultima istanza*).
- (35) Este recomenda-lhe vivamente a ter uma conversa franca com o paciente que para ele carrega a culpabilidade pela morte do filho.
- (36) Dado que é incapaz ele mesmo de suportar a causa do seu desejo, só lhe resta porventura identificar-se à figura desse supervisor.
- (37) A concretização de votos de morte transforma-se em culpabilidade, mal-estar.
- (38) Alguém que *corre* atrás da causa do lado do Outro.
- (39) "Anche i lacaniani, naturalmente, possono storcere un po' il naso di fronte a questa psicoanalisi «debole»."
- (40) Refiro-me ao debate promovido no mailing list da Società Psicoanalitica Italiana (entre Março e Maio de 2001).
- (41) Cf. *Luto e Melancolia* (1915).
- (42) Paradoxalmente, é quando alguém morre que se torna mais ameaçador, daí a necessidade de fazer o luto.
- (43) Estância de acampamento.
- (44) No andar à boleia temos aí novamente a estância enquanto parada, paragem, estação de serviço e de autocarro.
- (45) Já dizia o lema da liga hanseática: *navigare necesse est, vivere non necesse*, isto é, navegar é preciso, viver não é preciso.
- (46) Giorgio Colli refere-se ao "mito cretense de Minos" como sendo "talvez o mais antigo mito grego". Cf. *O Nascimento da Filosofia*, Lisboa, Edições 70, 2001, p. 24.

(47) Nome próximo de Andrea.

(48) COLLI, Giorgio, *O nascimento da filosofia*, Lisboa, Edições 70, 2001, pp. 24-25. Deleuze apresenta-nos uma outra leitura, nietzscheana, da figura de Ariadna. Cf. *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 126-134.

(49) A casa de Giovanni é também uma espécie de labirinto, o caminho do real da clínica para a família é labiríntico, abrem e fecham-se algumas portas.

(50) Fórmula de Lacan presente no Seminário VII: "sublimar é el evar um objecto à dignidade da Coisa."

(51) Lambreta (moto) que neste filme Moretti delega à filha, o que nos mostra igualmente que é o Moretti filho, o seu passado que importa enterrar.

(52) O nome de Nanni Moretti carrega do ponto de vista significante a lgo da ordem do filho: *Nano*, anão, *moretto*, jovem moreno.

(53) Fórmula: La stanza del figlio (film) / la stanza del figlio (Moretti)

(54) Diz Moretti: "Je veux retourner en arrière."

(55) Se bem que a sua obsessão pelo desporto sobreviva ainda nesta última obra.

(56) ADORNO, Theodor, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

(57) Expressão de Fernando Pessoa.

(58) Confirma-se o lema de Camões de que são as "obras valorosas que nos vão da lei da morte libertando."

A função paterna na filmografia de Win Wenders

Geraldino Alves Ferreira Netto

Definir o que é um pai, na economia psíquica, foi um dos motivos básicos perseguidos por Freud, em suas Obras Completas. Inclusive suas questões pessoais com o próprio pai, desde criança, depois a culpa de não lhe ter presenciado a morte, mais o mito que fabricou sobre o assassinato do pai da horda primitiva, foram os condimentos para seu prato preferido, o Complexo de Édipo. A lei básica da proibição do incesto para a organização da sociedade e para a regulação psíquica do ser falante está no cerne do descobrimento da psicanálise.

Com os avanços da releitura freudiana proposta por Lacan, a função paterna se destaca ainda mais, as "versões do pai" clareiam as configurações das estruturas clínicas, e a forclusão do Nome-do-Pai define o fora-da-lei nas psicoses.

Freud também subverteu a filosofia ao propor que o sujeito humano não é centrado em si mesmo, autônomo, dono da própria casa, mas cindido, numa divisão que aparece sob várias modalidades, como a do bebê inocente, anjinho, (Sua Majestade), versus a criança perversa polimorfa, o capetinha; a mãe santa e a prostituta; nossos poderes superiores sublimados versus as mais profundas e tenebrosas regiões infernais.

Sendo que tudo o que caracteriza a vida mental e a psicologia de um indivíduo pode aplicar-se igualmente aos fenômenos sociais. Cada pessoa tem um ideal de eu, do mesmo modo que os grupos, religiosos ou outros, escolhem seus líderes, numa identificação coletiva. E o líder de um grupo faz a mesma função que um pai na família.

Estas são algumas considerações preliminares que servirão de fundamento para a leitura que pretendo fazer da filmografia de Wim Wenders, que me parece propícia para comprovar a presença de uma visão psicanalítica, não intencional, na obra do expressivo cineasta do Cinema Novo Alemão. A hipótese é que, dada a conjuntura histórica do surgimento e expansão do fenômeno do Nazismo na Alemanha, conseqüência de uma falha gritante da função paterna do líder Adolf Hitler, transformada em desastre nacional e mundial, o trabalho de vários cineastas alemães, especialmente Wim Wenders, possa ser pensado como uma tentativa de restituição da função paterna forcluída. Uma obra de arte, especialmente o cinema, não é produto exclusivo de um artista, mas reflete um desejo mais abrangente de todo um povo, da cultura em que o artista está incluído, como representante e porta-voz de toda a nação.

A fantasia da raça pura ariana espelhada na fantasia do povo eleito, os judeus, coloca estas duas raças como o duplo uma da outra, cada qual pretendendo ser o centro das atenções, o filho preferido de Deus ou da humanidade. Nada mais esperado no confronto imaginário do que a eclosão da agressividade e do desejo de destruir o "outro".

Já antes do surgimento do Nazismo, o cinema expressionista alemão, na década de 20 e 30, prenunciava o que estava por vir, denunciando a catástrofe que parecia inevitável, como um destino de algum inconsciente coletivo. Nestes filmes, aparecem tiranos ou monstros provocando assassinatos ou guerras, gratuita e impunemente.

O Gabinete do Dr. Caligari (1919), iniciado por Hans Janowitz e Carl Mayer, concluído por Robert Wiene, é certamente o filme mais clássico do período. Conta a história de um psiquiatra de dupla personalidade, que hipnotiza um sonâmbulo, seu outro eu, uma autoridade insana, para cometer vários crimes. Paul Wegener produziu *O Estudante de Praga* (1913), sobre um pacto feito com um feiticeiro; *Golem* (1915), sobre a fabricação de um monstro de barro; *Homunculus* (1916), outro monstro, ditador que provoca uma guerra mundial; *O Outro* (1913), um sujeito de dupla personalidade que comete crimes. Friedrich Murnau lançou *Nosferatu, o vampiro* (1922), uma figura tirânica que precisa de sangue para sua sobrevivência e que dissemina uma peste misteriosa por toda a Europa, através de ratos contaminados. Fritz Lang fez *Pode o amor mais que a morte?* (1921), em que as ações dos tiranos são atribuídas ao destino; *Mabuse, o jogador* (1922), um super-homem, tirano de poder ilimitado, liderando assassinos e criminosos; *Os Nibelungos* (1924), em cujos imponentes desfiles militares, estandartes e bandeiras, o Nazismo se inspirou para a propaganda de guerra; *O testamento do Dr. Mabuse* (1932), em que o

personagem retorna agora com traços inequívocos do próprio Hitler. Carl Mayer e Murnau lançaram *A última gargalhada* (1924), uma farsa, onde o personagem principal é o uniforme militar. A partir de 1922, vários filmes focalizaram Frederico II, o Grande, rei da Prússia de 1740 a 1786. Chamado de "déspota esclarecido", por gostar de filosofia, desafiou as forças armadas da Europa, declarou guerra a vários países vizinhos e lançou o continente num caos. Murnau retorna com a superprodução de *Fausto* (1926), com o tema goethiano da venda da alma ao diabo. Reaparece também Fritz Lang com *Metrópolis* (1927), denunciando a luta de classes; e, em 1931, uma de suas maiores produções, seu primeiro filme falado, *M – O vampiro de Düsseldorf*, em que um homem de dupla personalidade assassina várias crianças, alegando-se prisioneiro de impulsos involuntários e incontroláveis. Não é um filme sobre vampiros ou Dráculas, inclusive porque o título original era: *Um assassino entre nós*, título que não foi aprovado pelas autoridades nazistas, alegando que poderia ser mal interpretado. Lang só conseguiu manter a letra *M*, inicial da palavra *Mörder* (assassino).

A lista não está completa, mas estes exemplos são suficientes para indicar os antecedentes históricos, culturais e psicológicos da Alemanha de então. O cenário estava todo preparado para o show que ia começar. Como numa ópera bufa, entra o ator principal, Adolf Hitler.

O pai do ditador, Alois, era filho ilegítimo e só tinha o sobrenome da mãe Schicklgruber, passando a assinar, a partir de 1876, por própria conta, o sobrenome de Hitler. Após o falecimento de sua primeira esposa, Alois casou-se com sua filha adotiva, Klara Hitler, vinte e dois anos mais nova, e que era sua prima de segundo grau. Foi desse segundo casamento que nasceu Adolf Hitler, a vinte de abril de 1889, provindo de uma linhagem incestuosa e carregando um nome fictício, não legitimado socialmente. Uma história familiar marcada por falha na função paterna, já que o pai de Adolf não tinha pai e casou-se com a filha adotiva. Tais antecedentes costumam ser condizentes com o prognóstico de psicose. Adolf não teve filhos, mas foi incumbido da responsabilidade de ser chefe de uma nação poderosa, investido da função pública de defender a lei, a ordem e a paz, ocupando um lugar de pai, para o qual não tinha as credenciais psíquicas. Não é de admirar que tenha provocado o maior desastre humano de que a história tem registro, por desacato às leis nacionais e internacionais.

Sendo assim, depois de ter participado de duas grandes guerras mundiais, o povo alemão estava de tal modo arrasado, derrotado e humilhado, que as ruínas de seus prédios, casas, catedrais e monumentos eram só uma pálida imagem da destruição interior da subjetividade e da identidade pessoal e nacional.

Neste contexto histórico, surge o Cinema Novo Alemão, tentando apagar as cinzas da loucura, para resgatar a ordem das coisas, e recolocar a lei em seu devido lugar. Wim Wenders, nascido a 14 de agosto de 1945, dois meses antes do fim da guerra, parece ter-se dado conta de uma difícil missão de restituir a identidade de todo um povo, utilizando a criatividade, sensibilidade e competência que caracterizam sua obra. Em termos psicanalíticos, é possível pensar que sua filmografia sugere uma tentativa de auto-análise para o próprio cineasta, bem como para todo o povo alemão, no sentido de restituição da função paterna que falhou nos desvarios do Grande Ditador.

O trabalho de Wim Wenders está dividido em três etapas bem distintas: a primeira fase, com filmes produzidos na Alemanha; a segunda, nos Estados Unidos; e a terceira, de volta à Alemanha. Em cada fase, o enfoque pode ser dado na função paterna segundo os registros, respectivamente, do Real, Imaginário e Simbólico.

Na **primeira fase**, predomina o tema do assassinato banal, brutal, gratuito e impune, ao estilo hitleriano. O pai da horda primitiva, o Führer, este pai covarde e fracassado, precisa sair de cena, obscuro e exorcizado. O crime, em alguns filmes desta fase, obedece a uma pulsão agressiva irresistível, como já vimos prenunciado nos filmes da época anterior ao Nazismo.

O medo do goleiro diante do pênalti (1971), é a primeira produção profissional do cineasta. Destaca aí o tema do medo, constante em seus filmes, como aliás, na história do cinema alemão. Tanto assim que seu colega Fassbinder produziu outro intitulado: *O medo do medo*. Baseado num romance bastante conhecido de Peter Handke, Wenders explora inicialmente o interesse pela questão do olhar. Acontece um jogo de futebol, onde o jogo em si não interessa. A proposta é de uma inversão do olhar. Em vez de o espectador seguir a bola, deve assistir ao jogo olhando para os olhos do goleiro, vendo suas reações e, a partir daí, deduzir o que se passa no gramado. Acontece um pênalti. Bloch, o goleiro, fica com medo e começa a raciocinar, tentando descobrir para qual canto do gol o atacante vai chutar. Sabe que ele costuma chutar

sempre para o mesmo lado. Mas..., e se ele blefar? Na seqüência, Bloch é expulso de campo e do time por alguma reclamação. Sem ter o que fazer, sai viajando para matar o tempo. Vai ao cinema toda noite, conhece a bilheteira Glória, interessa-se por ela e passam a sair juntos. Certa noite, na intimidade do apartamento dela, trocando carinhos, Glória pega um cinto e começa a brincar de enrolá-lo no próprio corpo e no de seu companheiro, quando Bloch resolve retribuir a brincadeira. Aí, em questão de poucos segundos, estrangula a amiga e mata-a, sem nenhum motivo aparente. Também sem nenhuma culpa. Levanta-se, como se nada tivesse acontecido, e continua suas caminhadas sem destino. A polícia não aparece. A lei não existe.

Em outro filme desta fase, *O amigo americano* (1977), uma parte do qual já é rodada nos Estados Unidos, com enredo baseado no romance de Patrícia Highsmith, o personagem Jonathan supostamente tem uma doença terminal. Disto se aproveita um rico amigo americano, que lhe oferece tratamento gratuito com os melhores especialistas, tudo pago, inclusive uma pensão vitalícia para a família, caso viesse a morrer. Só com uma condição: que se compromettesse a assassinar um judeu americano, criminoso da máfia. O que foi feito a sangue frio, na também fria estação de metrô, *La défense*, em Paris.

Posteriormente, em *Além da nuvens* (1995), feito em parceria com Antonioni, numa das quatro histórias do filme, a personagem diz, com toda naturalidade e sem explicações: *matei meu pai com doze facadas. Ao que o interlocutor responde: duas ou três já não eram suficientes?*

Estes três exemplos fazem lembrar o conceito de "paranóia de auto-punição", desenvolvido por Jacques Lacan, num vislumbre criativo e inédito na literatura psicanalítica, quando afirma que o crime pode ter um efeito terapêutico, catártico, para o criminoso.

A **segunda fase** de sua produção corresponde ao período que passou nos Estados Unidos, para onde se expatriou, buscando uma pátria adotiva. Segundo o diretor, os alemães, decepcionados, passaram a sonhar com o modelo americano, a pátria vencedora, rica e sedutora, que "*colonizou o nosso inconsciente*". Assim, a América que salvou o mundo, ostentando uma bandeira de liberdade, representava o novo ideal do eu.

Depois de matar o pai real, o tema central dos filmes desta segunda fase é a construção de um outro pai, imaginário ou adotivo. Os belos jogos de espelhos apontam para o pequeno "outro" como fonte de percepção da própria imagem, modelo de identificação para a constituição do eu.

Alice nas cidades (1974) é um filme inspirado numa música do roqueiro Chuck Berry, mas é impossível não ver semelhanças com o texto de Lewis Carroll (Aventuras de Alice no país das maravilhas, e Através do espelho). O personagem Philip Winter, alemão, viaja aos Estados Unidos para fazer algumas reportagens, durante um mês. Vários imprevistos impedem a realização de seu intento. O máximo que consegue é fazer algumas anotações e fotos. Decide então voltar para a Alemanha. No aeroporto, fica sabendo que os aeroviários estão de greve, só havendo vôo para o dia seguinte, e para Amsterdam. Reserva mesmo assim sua passagem. Ainda no guichê, encontra Alice, uma garota de 9 anos, e sua mãe Lisa, compatriotas, na mesma situação e que marcam bilhetes no mesmo vôo. Os três acabam indo para o mesmo quarto do hotel. Na manhã seguinte, ao acordar, Philip encontra um bilhete da mãe de Alice, dizendo que precisou sair cedo por um imprevisto, que só poderia seguir viagem dois dias depois, e pedia ao amigo para levar sua filha, com quem se reencontraria na seqüência, o que acaba não acontecendo. Alice brinca na porta de vidro giratória do aeroporto, entrando e saindo várias vezes, como a Alice carolliana atravessando o espelho, e parte para uma bela aventura com este desconhecido, que faz tudo o que um pai faria por sua filha. O verdadeiro pai de Alice abandonara a família. Alice curte ao máximo seu novo e desconhecido pai adotivo, a ponto de lhe fazer esta pergunta: *será que as pessoas estão pensando que você é meu pai?* Ela já nem se lembra da mãe, inclusive porque, já na Alemanha, os dois passam a maior parte do tempo tentando encontrar a casa da avó de Alice, tendo como única referência uma foto antiga, através da qual, depois de muita procura, conseguem achar a casa, mas não a avó. Os dois parecem estar apaixonados, tal a delicadeza, a candura e meiguice que ostentam. Viajam de carro, ônibus, trem, avião. E não falta a marca registrada de Wim Wenders, da vista aérea tomada do avião, com a asa em primeiro plano. Da janela, Winter fotografa em Polaroid e entrega a foto para Alice que comenta: *Linda a fotografia, tão vazia!* Em outro momento, os dois brincam com o jogo da forca, tendo Alice que indicar as letras que completariam uma palavra. Não consegue. E a palavra era: *sonho*. Ao final, o espectador tem a sensação de estar flinando dentro de um helicóptero, sobrevoando as montanhas da Alemanha, em cujos vales vai serpenteando um trem que leva Alice e Winter. Uma paisagem deslumbrante, em panorâmica.

Paris, Texas (1984), primeiro sucesso de bilheteria e Palma de Ouro em Cannes, foi inspirado na Odisséia, de Homero. O filme começa com as paisagens desérticas do Texas, onde surge Travis, o andarilho, caminhando sem rumo, hipnotizado e mudo. Havia abandonado a família, deixando seu único filho Hunter aos cuidados do irmão, Walter, que adota a criança. Este andava à procura de Travis, que só encontra depois de muita procura. Travis demora a responder às insistentes perguntas: *Porque ficou tanto tempo fora de casa? Quanto tempo fiquei? Quatro anos. Quatro anos é muito tempo? Para uma criança de oito anos é metade da vida.* Oito anos era a idade do menino. Walter consegue levar o irmão para casa, recolocando-o em contato com o filho. Travis não sabe o que é ser um pai. Pega algumas revistas, folheando-as. Perguntado pela empregada sobre o que procurava ali, responde: *Eu procuro o pai. Seu pai? Não, não, simplesmente um pai, para ver qual é a aparência de um pai.* A empregada lhe traz um terno, chapéu, sapatos. E ele começa a treinar o papel de pai. Alguns dias depois, vai esperar o filho à saída da escola. Hunter acha-o estranho, hesita, e se aproxima. Um coleguinha fica curioso e pergunta: *Quem é esse cara, você o conhece? Sim, é o irmão de meu pai. Não... eles são, todos dois, irmãos. Não, ambos são... ambos são pais. Não... Ah! deixa para lá. Mas... pais de quem? Meu pai. Mas como... como pode você ter dois pais? Questão de sorte, eu acho.* Os dois saem depois à procura da mãe, sem saberem exatamente onde encontrá-la. Nesta busca, a intuição do garoto foi decisiva. Os diálogos de Travis com Jane, interpretada por uma deslumbrante Nastassja Kinski, através de um vidro espelhado, na cabine de um "peep-show", constituem a parte mais emocionante do filme. Entretanto, o reencontro dos pais não significou a reconciliação. Apesar de se amarem, continuaram separados.

A **terceira fase** corresponde ao retorno de Wim Wenders à Alemanha. Tendo-se mirado no espelho americano, na cultura do consumo e da mistificação, percebendo o engodo e frustração daí advindos, confronta-se com a falta e a castração. Pode agora reconhecer a Alemanha como sua pátria, onde a lei se incorpora à vida como elemento normativo e não como instrumento louco de morte. Depois de exorcizados os crimes dos demônios nazistas, e de ter sido constituído um pai imaginário, a temática dos filmes agora aponta para o pai simbólico, aquele que autoriza o desejo, na pessoa dos anjos, mensageiros de Deus, representantes da Lei Suprema, do grande "Outro".

Asas do desejo (1987) é certamente o filme mais característico do diretor. Com a proibição de filmar a parte oriental de Berlim, ainda separada pelo Muro, tudo se passa no lado ocidental. A inspiração do tema veio dos poemas de Rilke, leitura habitual de Wenders, onde os anjos circulam livremente. Utilizar anjos facilitou o trabalho das câmeras: eles atravessam os muros, entram nas casas, vêem as pessoas dentro do metrô. O tédio dos anjos com uma eternidade que nunca acaba, e o interesse e curiosidade pelos humanos foi tal, que um deles chegou a realizar o desejo de se apaixonar por uma mulher e tornar-se humano também. De início, Wenders pensou em utilizar quatro anjos, correspondendo às quatro potências que garantiam a lei na Alemanha depois da guerra: Estados Unidos, Inglaterra, França e Rússia. Pensou também em transformar em anjos os aviadores que fizeram a guerra. Por fim, simplificou as coisas, reduzindo-as ao essencial: o olhar do anjo. Um olhar livre, as vistas tomadas do alto. Curiosamente, no filme somente as crianças conseguem ver os anjos, um privilégio dos corações puros, abertos à magia, como acontece na realização alucinatória dos desejos no sonho. E no filme, como nos sonhos, ficam subvertidas as noções de tempo e espaço. Por isto, o cineasta fez quase todo o filme em preto e branco, indicando que se trata de ficção. Quando introduz as cores, trata-se de documentário, do estado de vigília ou de consciência, que ele considera a superficialidade. Várias línguas são faladas na narrativa, para destacar a correção da língua materna, em oposição ao sotaque e à hesitação nas línguas estrangeiras, o que confere densidade à atmosfera de realidade, bem como alude à quebra de barreiras entre as pessoas e as nações.

Como em vários outros de seus filmes, o roteiro foi escrito em parceria com o novelista Peter Handke. Daí resultou um belo poema dramático, um filme em estado de poesia, concebido por um homem apaixonado e interpretado pela mulher que ele ama, Solveig Donmartin, no papel de Marion. Esta é responsável por um dos mais emocionantes momentos, a cena do trapézio. Usando asas de anjo, confeccionadas com leves penas de galinha, Marion ensaia uma apresentação no trapézio. A graciosidade foi tanta, que o anjo Damiel se apaixonou por ela. E no momento em que ela finge que vai cair, a imagem fica colorida. É o corte cromático, metaforizando a metamorfose do anjo em homem, o surgimento do amor que se concretiza. Não há mais o espelho de vidro separando os amantes. Marion e Damiel olham-se nos olhos, abraçam-se e se beijam, dizendo: *Não existe história maior do que a nossa, a do homem e da mulher.*

Os nomes dos anjos, Damiel e Cassiel, foram tirados de um dicionário de anjos. Eles representam as vozes interiores de todos nós, sendo uma metáfora da pessoa melhor que carregamos dentro de nós (somos anjos e demônios). Em seu livro: *A lógica das imagens*, Wenders escreveu um prefácio para este

filme, não incluído no roteiro, em que define os anjos bons: *Os anjos não só vêem tudo, mas ouvem também tudo, mesmo os pensamentos mais secretos. Podem sentar-se num banco do Jardim Zoológico, ao lado da velha senhora, e escutar os seus pensamentos, ou podem colocar-se atrás do condutor do metrô e seguir a sua corrente de pensamento. Têm acesso a pessoas em celas de cadeia, ou em quartos de hospital, e nenhuma conferência de negócios ou política é suficientemente secreta para que não tenham entrada, nem também confessionário algum, nem divã de psicanalista, nem qualquer bordel.* Sobre os anjos maus, Wenders é bem explícito: *Existem outros espíritos, outros resíduos do passado: aqueles anjos já caídos muito antes, e aqueles demônios tenebrosos que fizeram das suas neste país e aqui nesta cidade, e que promoveram o seu maior e mais malévolos espetáculo. Passeiam ainda nos seus carros de tropa, nas suas motocicletas com carro lateral, nos seus blindados, ou nas suas limusines negras com bandeirinhas com a cruz suástica. Escondem-se e eclipsam-se como ratazanas quando os nossos anjos surgem.*

E o filme termina com a frase escrita no alto do céu de Berlim: *à suivre*, isto é, continua. E continuou mesmo, em 1993, após a queda do Muro, com outro belo filme de anjos, no lado oriental de Berlim, com o intuito mais político, intitulado: *Tão longe, tão perto*. Mas isto já é outra história.

Primera niebla Reconstrucción arqueológica en *La última niebla* de María Luiza Bombal

Angélica Corvetto-Fernández

Ya en un trabajo anterior 1 hemos tratado de reconstruir la personalidad narcisista de la protagonista-narradora de *La última niebla*. Ahora trataremos de investigar cuál es la historia subyacente al relato que puede constituir el pie narrativo en el que esa personalidad se apoya.

Para reproducir esa pre-historia anterior al desarrollo mismo del relato, debemos contar con los restos o datos, que en éste se puedan rastrear, de sucesos pasados en un tiempo remoto del mismo.

¿Cuáles son estos rastros? Aparentemente los hay escasos pero, por lo mismo, los que de un modo u otro se presentan, resultan en extremo valiosos.

Comencemos por devanar el hilo dorado de las relaciones primarias. Sobre la pareja primordial (padre-madre) no sabemos nada. Solo tenemos una mención a las *hermanas* de la protagonista; pero de ellas no se nos dice ni el número ni el tipo de relación que guardan con la misma. Se presentan, sin embargo, como un fondo amorfo del que ella es rescatada gracias a su matrimonio con Daniel. Esta característica de contraposición les proporciona un alto valor simbólico dado que para la personalidad narcisista es fundamental el ser único en la lucha por alcanzar a ser alguien.

Volviendo a la pareja parental, si dejamos de lado a los padres reales y hablamos de figuras funcionales podemos destacar dos importantes *facta*:

1. la ausencia casi total de una figura paterna de peso,
2. la presencia de una figura materna desvalorizada que se materializa en el estereotipo de la suegra.

Es posible hablar aquí de una doble ausencia la del padre en tanto objeto real y además también la de la madre como foco de *destello* empático e identificación. Bajo el imperativo de estas circunstancias la protagonista nunca logrará colmar el deseo de la madre, y éste pasará a ser su meta, objetivo inalcanzable con el que jamás se podrá identificar

De hecho la suegra representa todo aquello que la protagonista no puede admitir, la rutina, la monotonía de la vida diaria *Mi suegra está devanando una nueva madeja de lana gris. No ha venido nadie, no ha pasado nada.* (24) El polo opuesto al ser único y extraordinario que su grandiosidad narcisista reclama *La amargura de la decepción no me dura sino el espacio de un segundo. Mi amor por "él" es tan grande que está por encima del dolor y de la ausencia* (24) Es decir por encima de la realidad.

Un detalle interesante en el papel de la suegra como figura materna es el trato que se le da. Siendo la protagonista y Daniel, su marido, primos, la madre de éste resulta ser la tía de aquella. Una posición que dentro del tipo de familia descrito por el relato, la coloca en clara posición materna. A pesar de esto la narradora no se dirige a ella como su tía, que sería la forma normal de trato, dado que es la del parentesco primero, sino usando el modo distanciado de *mi suegra* o *la madre de mi marido*. Con esta actitud la "congela", dejándola fuera de la esfera afectiva y condenándola a una relación meramente formal. No es su actitud hacia la persona en sí, de la que poco o nada se nos dice, sino el distanciamiento hacia su rol materno lo que resulta importante para el contexto. Pues revela un bloqueo en la relación con la figura de la madre, consecuencia de una posible falta de empatía por parte de ésta que es posible rastrear así en la posición que la protagonista asume frente a lo maternal.

En cuanto a las relaciones de tipo secundario lo que más llama la atención en ellas es su carácter regresivo e incestuoso. El de la protagonista es un matrimonio endogámico, disidente en un contexto occidental, donde tal tipo de enlace no es aceptado con naturalidad, como prodría serlo en otros -el islámico por ejemplo- donde los matrimonios entre primos son regla. En la cultura católica (...*el convento en*

que me educó.(38)) por lo contrario, tienen carácter excepcional y la Iglesia exige una dispensa especial para permitir su realización.

Puede ser ésta la causa de la *mirada de extrañeza* por parte de los criados, de lo escueto en la declaración de Daniel –*Mi prima y yo nos casamos esta mañana* y del siguiente comentario de la protagonista *Por muy poca importancia que se haya dado a nuestro repentino enlace...* (9) Toda esa carga de negligencia contrasta con lo extraordinario de la situación y los esfuerzos que deben haber sido necesarios para llevar esa boda a cabo. En especial si se tiene en cuenta de que la religión no parece ser un tema indiferente en el seno de esa familia. Pues, Daniel se propone *restaurar en nuestra casa el oratorio abandonado* (17) y la protagonista declara en una ocasión: *iré a oír misa ... con mi suegra* (18)

El carácter incestuoso de este matrimonio endogámico es puesto de relieve más adelante *Noche a noche, Daniel se duerme a mi lado, indiferente como un hermano. Lo abrigo con indulgencia...*(23-4). Ya desde el principio es enfático y se presenta como un indicio encapsulado en varias capas de sentido diverso. Hojas que recubren, disimulan o distorsionan un núcleo central evasivo. Indiferencia., pasión, rencor, ternura, sentimientos conflictivos que metamorfosean una relación en realidad arcaica cuyas raíces se hincan en un nivel muy primitivo e inarticulado de la psique de la protagonista.

Daniel y ella no sólo son consanguíneos tienen además la misma edad: *Recuerdo ... éramos de la misma edad cuando nos casamos.*(44) Es interesante notar que con esta frase la protagonista deniega y oculta toda un parte de su historia, haciéndola comenzar con el matrimonio cuando en verdad ella y Daniel han tenido siempre, desde el principio, igual edad. Su historia juntos comienza mucho antes de su matrimonio: *Hasta los ocho años, nos bañaron a un tiempo en la misma bañera* (10)

El *hasta* implica un origen indeterminado, el origen mismo (¿desde cuando? Desde siempre) Y esa *misma bañera* evoca el *amplio lecho, el gran lecho* que parece ser el lugar del placer, un placer que como recalcaríamos en otro lugar 2 es de tipo oral (nutrición *Su carne huele a fruta, a vegetal*) o narcisista (ser vista y admirada: *Ardo en deseos de que me descubra cuanto antes su mirada La belleza de mi cuerpo ansía, por fin, su parte de homenaje.* (20) *El se aparta y me contempla. Bajo su atenta mirada, echo la cabeza atrás y este además me llena de íntimo bienestar. , por fin, tuvieron una razón de ser mis brazos y mi cuello y mis piernas.* (20-1) ese placer mudo representa para la protagonista: *la única finalidad del amor.* (21)) y no estrictamente sexual (genital: *...ese feroz abrazo, hecho de tedio, perversidad y tristeza.* (30)).

Según Lacan en un principio el niño no distingue su cuerpo del mundo circundante. Hacia los dieciocho meses se identifica con una imagen fuera de él y termina por captar la forma (*Gestalt*) de su propio cuerpo. Esta integración de su imagen a su propio cuerpo que es fundamental para la constitución del sujeto, se manifiesta en un *intercambio de miradas. El niño se vuelve hacia aquel que de alguna manera lo asiste, aunque no haga otra cosa que asistir a su juego* 3

Podemos fácilmente imaginar a la pequeña en la bañera común constituyendo su propia imagen a partir de la que se le enfrenta y es semejante (a esta altura aún lo diferente no hace a la *diferencia*) *Es que la forma total del cuerpo gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como Gestalt, es decir en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida* 4. Este Otro que *asiste* a su juego y le devuelve la mirada que una madre poco empática no acierta a re-conocer. Este semejante especular con el cual se identifica y llega a creer que ese otro es ella. Pues durante el período preedípico, el yo va poco a poco formando su trama básica incorporando sucesivas cantidades de internalización en múltiples ocasiones: *la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto* 5.

He aquí el origen, la fuente del placer, la necesidad de espejarse en otro para completar su ideal de perfección narcisista. Éste es el momento en que Daniel sin saberlo adquiere el objeto preciado: la mirada *destellante* de re-conocimiento, re-afirmación. El que ella buscará infurctuosamente en él. Y no encontrará porque ya de entrada choca con su declaración: *Te miro.-me contesta- Te miro y pienso que te conozco demasiado* (10) Es el golpe fatal sobre su herida narcisista.

Freud habla de... *el narcisismo primario de todo ser humano, que eventualmente se manifestará luego, de manera destacada en su elección de objeto.* 6

La insistencia en el mirar (fase repetida constantemente en el discurso) y la focalización en el acto de la mirada que aparece manifiesta en todo el episodio: *...echaran sobre mí una mirada de extrañeza... (...) ahora hay algo como de recelo en la mirada con que me envuelve de pies a cabeza. Es la mirada hostil con la que de costumbre acoge siempre a todo extranjero.* (9).

Esta declaración se contradice con la afirmación de Daniel de que la conoce demasiado. ¿No oculta acaso esta contradicción una proyección de sus propios sentimientos? Su decepción ante la actitud negligente de Daniel, el surgir de su propia hostilidad y recelo al no ser re-conocida. Lo que en sí misma solo puede confesar como *perplejidad* o *escándalo* y lo que es el inicio de la ira narcisista la lleva de aquí en adelante a devolver el golpe: *...miro este cuerpo de hombre que se mueve delante de mí Este cuerpo grande y un poco torpe yo también lo conozco de memoria, yo también lo he visto crecer y desarrollarse* (10) Es el perfecto "ojo por ojo" (*yo también*, dos veces para remarcar, como para golpear dos veces con el solo poder de la mirada).

Sin embargo hay que destacar dos detalles en esta mirada vengativa que nos retrotraen a la escena imaginaria. *donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte*, 7 El modo de ver: *se mueve delante de mí*, como en exposición, puesto allí para ser visto. Y la gestalt de lo visto: *cuerpo grande*, pues los niños suelen ser aún a muy corta edad más grande en tamaño que las niñas, y *un poco torpe* la torpeza es la propia de la inmadurez psicomotriz.

Estos detalles nos hablan a su vez de una etapa en la que las diferencias ya empiezan a contar. El baño común ha durado hasta los ocho años, mucho antes de eso se ha producido la *castración simbólica* en que el niño es separado de la madre (de su estado de homogeneidad con el mundo) y ha adquirido subjetividad. Para ello es necesaria la intervención de la figura paterna y de ésta no sabemos casi nada.

Hay en el relato solo dos imágenes que reflejan al Padre: *Ante su padre* (el de Andrés) *que se postró sin un gemido, yo me atreví a tocarlo y a llamarlo.* (35) Frase misteriosa y de difícil interpretación donde la figura paterna parece interponerse entre ella y la posibilidad de confirmación de sí misma que hasta el momento había jugado Andrés.

La segunda imagen es también críptica: *...un señor de aspecto grave me habla cariñoso y bajo como a una enferma.* (39). No sabemos quién es este hombre misterioso que desaparece tan anónimo como un momento antes hacía su irrupción; su actitud grave y cariñosa lo permiten encuadrar dentro de la esfera de lo paterno. Pero es ésta una paternidad débil y desautorizada: *Pero no lo escucho* (39) del mismo modo en que la paternidad del padre de Andrés era postrada, muda e impotente. Se podría hablar aquí de una doble ausencia: además de la del padre objetivo, la de su imagen como representación de la Ley (campo de lo simbólico).

Es así que la separación (castración) va a quedar asociada al rechazo. La mirada queda oculta, velada. *...ocultos...hemos acechado...* y su objeto perderá subjetividad...*a todas las muchachas de la familia* (10) lo que recuerda a las *hermanas* cuyo destino es ser *solteronas arrugadas* (11) Y coloca al yo narcisista en peligro de desintegración, pues éste necesita ser único para existir; la mayor catástrofe para el narcisista va a consistir en la pérdida de la admiración del objeto.

Pero éste es un proceso que se ha iniciado mucho antes del comienzo del relato en el momento en que diferencia y separación llegando a ser articuladas, han dejado su marca en el cuerpo. En ella: *la cicatriz de tu operación de apendicitis.* (10) Cuya mención provoca en la mente de la protagonista la imagen paralela (vindicativa) y simétricamente simbólica: *...no me canso de repetir que si Daniel no procura mantenerse derecho terminará por ser jorobado* (10)

Basta visualizar el lugar de la cicatriz y la posición de la cabeza y espalda que se atribuye a Daniel para comprobar la relación. La cicatriz está en el lugar de la diferencia y es lugar de la separación; la posición de la espalda denuncia la recontracción de la mirada y su deslizamiento hacia el lugar de la diferencia. No se trata del pene como objeto -que no aparece nunca en el imaginario de la protagonista- sino de un significante cuyo significado se desplaza (igual/ diferente; unión /separación) La cicatriz está en el lugar en que la mirada se detuvo y chocó con la diferencia, en el cuerpo interior se produjo el corte, la herida de la separación de la que la cicatriz es la metáfora. La mirada se retrajo y quedó fija en la diferencia, el sexo

que la protagonista rechaza, el "feroz abrazo", con su carga de bestialidad y agresión nos habla de esa herida inicial que provoca la diferencia.

El juego sexo/mirada/ (agresión- herida) está muy bien ejemplificado en el episodio del regreso de la caza. Ya la ubicación de esta secuencia es interesante para ver la posición de la protagonista hacia el sexo. Está entre la apertura del deseo y la alucinación de su satisfacción con el amante imaginario.

El despertar del anhelo se produce a partir de la desesperada y efímera afirmación del *Yo existo...* (12) como un reconocimiento intuitivo de su fragilidad (insoponible tendencia al fraccionamiento y disolución del sentimiento de sí) y la puesta en duda de su autenticidad: *No obstante, desde hace mucho flota en mí una turbia inquietud (...) mientras dormía, vislumbré algo, algo que tal vez era su causa.* (13). Se trata aún de un impulso borroso y evasivo que de inmediato adquiere forma metafórica *Un soplo frío me azota la frente...tocándome casi, ha pasado un pájaro de alas rojizas*(13) Ese soplo refrescante anticipa el placer que provocará en ella la *insólita ternura* de Daniel con su *helado jarabe* momento de auténtico gozo *un gran bienestar me invadió* (31) Pero en en la secuencia que analizamos el deseo aún no ha formulado una clara demanda por eso placer e inquietud aparecen indiferenciados el soplo refrescante se traduce en *Tengo miedo nuevamente* el catalizador de ambas impresiones es *un pájaro de alas rojizas*.

Pájaro, en sentido vulgar, es un eufemismo por órgano sexual masculino, lo cual explica el miedo que su roce provoca en la protagonista. Pero según Cirlots además de su origen fálico el símbolo del ave está dotado de poder ascendente, es decir tendencia a la sublimación. Hace notar también que en los cuentos de hadas, el ave revela los anhelos amorosos. Todas estas características convierten al pájaro en un significativo adecuado para la diferencia/castración- separación/vacío del ser, es decir el elusivo significado que se esconde en la formación narcisista de la personalidad y que es la matriz de este relato. Sus alas rojizas aluden a la herida, ya no cicatriz pues ha sido abierta por la frustración y el anhelo de reafirmación del yo.

A este momento sigue la constelación del deseo que se refleja en la pareja Regina-amante. Ante el deseo en la mirada del amante, la protagonista que lo ve exclama: *Parece que me hubiesen vertido fuego en las venas* (14) es la expresión más cargada de erotismo de todo el relato y revela una experiencia centrada en la mirada: la suya de *voyeur* y del Otro. Una experiencia tan profunda y devastadora que queda encerrada en la articulación sintáctica sin ser revelada directamente...*su amante, que envuelve en deseo cada uno de sus pasos*. La mirada no es mencionada, se presenta como oculta en el deseo, encapsulada en la sintaxis y es el objeto nuclear de la demanda.

El anhelo ahora es tan intenso que produce la primera alucinación donde ella misma es el objeto de su deseo. No es de extrañar que esta experiencia sea una vuelta a la experiencia primaria, donde lo numinoso se hace presente en *una dorada claridad de gruta*. Para volver a la bañera arcaica *Y así, desnuda y dorada, me sumerjo en el estanque (...) tibias corrientes me acarician y penetran...* para acabar en simetría con la experiencia anterior...*sube hasta mi frente el aliento fresco del agua.*(15)

Pero el equilibrio es efímero y poco más adelante *De nuevo en mí este dolor punzante como un grito*. Esta frase abre la secuencia del regreso de la caza que se presenta como un episodio apocalíptico: *Hombres y animales vienen a desplomarse, exhaustos, ante mis pies. Se alinea delante de mí una profusión de alas muertas, pobres cuerpos mutilados, embarrados*. Hay en el lenguaje empleado una atmósfera de rito oscuro, de ofrenda en todas esas aves muertas (*pájaros*) que así se despliegan ante ella como ante una reina (*Regina*) o diosa ctónica. Es en medio de esta numinosidad sombría que *El amante de Regina deja caer sobre mis rodillas una torcaza aún caliente y que destila sangre* (16).

El gesto es en sumo grado erótico y sádico a la vez; incoherente desde el punto de vista narrativo ya que de repente ambos personajes parecen quedarse solos y nadie interviene a pesar de sus gritos... *todos* (inclusive Daniel) *se alejan riendo* cuando lo normal sería que al menos el marido interrumpiese el maltrato. Pero ella ha asumido el papel de Regina y como tal, recibe del amante el *vergonzoso trofeo* en un acto que tiene algo de violación simbólica: *Pego un alarido y la rechazo, nerviosa...el cazador se obstina en mantener, contra mi voluntad, aquel vergonzoso trofeo en mi regazo. Me debato como puedo y llorando casi de indignación. Cuando él afloja su forzado abrazo, levanto la cara.*(16)

Ya en el *feroz abrazo*(30) de Daniel la narradora utilizaba el término como sinónimo de acto sexual, ahora se trata de uno (*forzado*) impuesto por la fuerza, humillante e indigno, en definitiva un estupro frente a los ojos de todos los presentes. Así es al menos como la protagonista lo experimenta y la risa de los demás es una prueba más de su gran aislamiento interior. Alarido/rechazo/resistencia/indignación es la cadena significativa que cubre *aquel vergonzoso trofeo* que se le obliga a aceptar en el lugar de la *difencia/falta (regazo)*, la materialización del vínculo cercenado que en otro tiempo constituyó la unidad primordial en el paraíso perdido de la bañera. Leyendo a nivel de la subjetividad de la protagonista, **trofeo**. (Del b. lat. «trophaeum», gr. «trópaion», de «trope», derrota, y éste de «trepo», volverse, hacer volverse, poner en fuga 9) la palabra implica en primera instancia derrota, pérdida y fuga y esta visión es la que pone en marcha la cadena significativa. Pero también un segundo significado emerge para superponerse al primero *Triunfo* (Objeto usado por el enemigo en la guerra, de que se apodera el vencedor 10) Ambos significados juegan en mutuos desplazamientos convirtiendo el horror en fascinación. El vínculo está cortado y sangrante, eso significa una herida pero también una liberación, ha perdido arraigo, se ha hecho móvil y de algún modo accesible, la diferencia que hacía al vacío y provocaba la separación, viene ahora a ocultar ese vacío. Y es posible entonces dejarla a un lado, para fijarse en el verdadero objeto amoroso: la mirada, la mirada re-afirmativa del Otro.

El deseo se abre a la demanda y la sujeto se siente interrogada por el Otro: *Me intimida su mirada escrutadora*, sin embargo ya no hay horror, ni resistencia ni indignación; apenas un gesto turbado (*y bajo los ojos*). Como los espectadores en un principio, ahora también el *vergonzoso trofeo* ha desaparecido; los ojos bajos no denuncian verlo allí donde debiera estar sino que *Al levantarlos de nuevo, noto que me sigue mirando*, es la mirada lo único que queda, lo único que importa y es capaz de despertar el deseo erótico (*Lleva la camisa entreabierto y de su pecho se desprende un olor a avellanas y a sudor de hombre limpio y fuerte*) que ahora sí se puede articular en la demanda: *Le sonrío turbada*.

La reacción terminante del hombre prueba la fuerza imperativa de esta demanda que va mucho más allá del simple escamoteo sexual: *Entonces él, levantándose de un salto, penetra en la casa sin volver la cabeza* (16-7). La situación se ha invertido ahora es él el que huye, ya el trofeo no es suyo; sino que la carga libidinosa de esa sonrisa *turbada* / turbia,¹¹ impura, cargada de antiguos sedimentos borrosos / signo de *una intensa *emoción contenida* 12, lo ha descentrado y obligado a emprender la retirada. Consigo se lleva su mirada que no está a la altura de la demanda y queda proyectada, fija en Regina, sombra de la protagonista que recibe y realiza todo lo que aquella no es capaz de recibir ni de llevar a cabo por sí misma.... *quedaba intacto el rostro de Regina, con su mirada de fuego y sus labios llenos de secretos* (17).

A partir de este punto se articula la alucinación erótica. La protagonista ha recibido una nueva decepción en su interminable búsqueda, una vuelta más al círculo *ansias desmedidas que no pueden complacerse, - desengaño, -rabia y agresión* (Kohut) Esta vez es el amante (como figura) quien ha rechazado su demandada y contra él va dirigida la venganza aunque no hay que olvidar que la figura central de su drama sigue siendo Daniel.

Pero la estructura básica de su alucinación, la *gestalt* estará dada por los rasgos físicos del amante más la actitud que responde a su demanda (atención-reconocimiento-empatía-afirmación-fusión) y que busca en vano en Daniel. Esto en lo referente a la estructura de la alucinación, con respecto a la energía que alimenta su fantasía, ella proviene de lo que Freud define como:

una hiperestimación del poder de sus deseos y sus actos mentales la «omnipotencia de las ideas» una fe en la fuerza mágica de las palabras y una técnica contra el mundo exterior: la «magia», que se nos muestra como una aplicación consecuente de tales premisas megalómanas¹³

De allí el constante oscilar de la protagonista entre la alucinación inconsciente y la imaginación activa, provocada y mantenida a nivel de la consciencia, cuya ambigüedad durante todo el curso de la enunciación contribuirá paradójicamente a dar a ésta un efecto de gran cohesión y unidad a pesar de sus incongruencias en la continuidad narrativa.

Quisiera redondear mi análisis tomando en consideración dos unidades funcionales claves en el relato, una representativa y emblemática, la otra, a la vez, estructural y simbólica. Se trata de una *catálisis* («acción de presencia». 14; función complementadora, no cardinal 15) que como advierte Barthes y en este caso es

posible comprobar, *despierta sin cesar la tensión semántica del discurso* 16. Y de un indicio (función con significado implícito) omnipresente: la niebla.

La unidad catalítica es la siguiente:

En la sala de la clínica, de pie, taciturnos y con los ojos fijos en la puerta, Daniel, la madre y yo formamos un grupo siniestro. (38)

Esta es la verbalización más completa de la matriz, cuyo modelo encontramos en la primeras páginas -Yo existo, yo existo. El reclamo por la existencia, la identidad no alcanzada, el vacío que la herida narcisista siempre abierta deja en la protagonista. Esa matriz que se articula de mil formas a lo largo del discurso, pero que es imposible nombrar porque no se muestra.

Allí tenemos desplegados los personajes del drama: *Daniel, la madre y yo*. La madre en el centro, el eje, no es ni mi madre ni la suya, es la función maternal pura, la Gran Madre, englobadora, complaciente y frustrante a la vez, fascinante y terrible. Daniel, la función masculina, el padre ausente, la imagen del espejo que es y no soy yo. Y ¿quién es este yo aquí fijo, congelado en una tríada, en la que por fin parece sentirse en congruencia (*formamos un grupo*)?

La psicoanalista Nancy Chodorow en su libro *Reproduction of Mothering* 17 habla acerca de lo que ella llama un *triángulo emocional interno* en la base de la sexualidad femenina, ya que la niña no llega nunca a alcanzar la transferencia afectiva completa hacia el padre y queda ligada emocionalmente a la madre, oscilando entre una y otra figura. Aún llegada a la edad adulta continúa su ansia de ella, en un plano profundo e inconsciente de su sensibilidad y lo proyecta en sus relaciones buscando una comunión intensa y permanente con un hombre. Para quien por lo general, resulta imposible experimentar esa necesidad y mucho menos satisfacerla. De allí la tremenda frustración que éste triángulo entre la mujer, el hombre y el anhelo inconsciente por la madre, puede implicar.

Es lógico pensar que esta situación en una perspectiva narcisista alcanza valores extremos. No es de extrañar entonces que éste grupo *taciturno* (callado, incomunicado pero también tácito: sobreentendido) 18 reciba el apelativo de *siniestro*. ¿Qué es lo siniestro? Para Freud¹⁹ lo siniestro (*Das Unheimliche*) corresponde a la metamorfosis de lo familiar (*Hemlich*), en su opuesto, algo extraño y destructivo que produce en el yo inseguridad y sospecha.

*...a regression to a time when the ego had not yet marked itself off sharply from the external world and from other people. I believe that these factors are partly responsible for the impression of uncanniness, although it is not easy to isolate and determine exactly their share of it.*²⁰

Todos estos elementos nos llevan a ver aquí la cristalización de ese drama arcaico que está en el origen de la herida narcisista. En la síntesis entre esa fusión (*grupo*) y la separación representada por su mutismo (*taciturno*), la tríada de *dramatis personae* ocultan con sus cuerpos petrificados y su constante recurrencia, el vacío, la *falta-de-ser* del yo protagonista que es la verdadera matriz y motor de esta historia.

En cuanto a la niebla, ese elemento omnipresente y omnipotente que contamina la enunciación hasta encerrarla en un tiempo y espacio circulares, inmóviles y en ese sentido perfectos, es el gran significante que sustrae, desplaza, transfiere y elude todos los posibles significados que quieran asignársele. Fusión de elementos dispares (agua y aire) oculta escamotea, funde y aísla; abarca y se filtra, crea distancias y rellena abismos. Es el espejo empañado donde la protagonista proyecta su ideal del yo y en el que inutilmente busca la mirada que la con-firme, es el velo con el que se aparta de la realidad y el vapor con el que sus alucinaciones se protegen. Es la suave evaporación del agua caliente de la bañera que oculta la diferencia y borra lo diferente, permitiéndole construir una imagen ficticia de su ser que ningún otro espejo refleja. La *última niebla*, en fin no es más que la *primera*, figura del caos inicial en el que su yo quedó preso y su identidad inconcreta.

Estructuralmente es la niebla ese *indicio* multivalente que permite que la línea entre realidad e irrealidad permanezca a lo largo del relato quebradiza, frágil e incierta. Es gran responsable también del sutil efecto poético que recorre la escritura y contribuye así a la impresión de totalidad coherente que deja su lectura.

Ningún análisis literario resulta nunca tan exhaustivo como desearía serlo. El nuestro no es la excepción, muchos detalles han sido dejados de lado por razones de espacio, concreción o por haber sido ya tratados en otro lugar²¹. Tampoco pretendemos que nuestras conclusiones constituyan *la verdad* acerca del texto; sino tan solo, dado un determinado enfoque, la interpretación más coherente.

Muchas preguntas quedan por responder. La más interesante según mi opinión es la cuestión acerca de la estructura social en la que esta personalidad narcisista se ve obligada a actuar. De qué modo la sociedad patriarcal favorece o impide la resolución de un determinado tipo de conflicto psíquico. Qué salidas ofrece a la creatividad de la sujeto para que ésta pueda acceder a su identidad. Qué modelos o roles de identificación pone a su alcance. Si es cierto como afirma Freud respecto al narcisismo femenino que:

... nace una complacencia de la sujeto por sí misma que la compensa de las restricciones impuestas por la sociedad a su elección de objeto. Tales mujeres sólo se aman, en realidad, a sí mismas y con la misma intensidad con que el hombre las ama. No necesitan amar, sino ser amadas, y aceptan al hombre que llena esta condición²²

Cuáles son esas restricciones y no son acaso ellas más que escenario, causa de una estructuración patológica de la personalidad. Cómo es que la mitad de la humanidad queda así enfáticamente referida a una herida primordial narcisista cuando ésta se nos presenta como la condición humana por excelencia. Todos arrancamos de ella, todos vivimos el drama arcaico de la fusión y la separación ¿por qué es justamente una mujer a través de otra mujer, la que nos presenta una descripción tan elaborada de sus consecuencias? ¿Es una casualidad o hay otras razones de peso que explican la especificidad de este acontecimiento?

No soy de la idea de que el *amor romántico* haya constituido nunca el verdadero tema de *La última niebla*; creo más bien que el relato leído con atención, nos revela la trampa que esta construcción cultural ofrece a la mujer a cambio de la identidad que le niega.

El final del cuento puede parecer desilusionador y cruel, pero en una lectura objetiva, en cambio, se nos revela como realista y congruente. La protagonista alcanza un doloroso contacto con su yo y creámoslo o no (tal vez ni ella misma se atreva a creerlo), la niebla por último, se ha vuelto más tenue.

Notas

1 *El espejo empañado*, ponencia para el II Coloquio Internacional: Literatura escrita por mujeres en el ámbito hispánico y portugués. Estocolmo, 2002.

2 op.cit.

3 Lacan, J. *Ecrits*, 1966, pag.70

4 Lacan, J. op.cit

5. idem

6 Freud, Sigmund, 1914, op.cit.

7 Lacan, J. op.cit

8. Cirlot, Juan –Eduardo: *Diccionario de símbolos tradicionales*, Barcelona, Luis Miracle, 1958

9 Moliner, María *Diccionario*

10 Idem

11 Ambos términos de la familia de turbar Del lat. «turbare» (M.M.op.cit.)

12 idem

13 Freud, Sigmund, 1914 ,op.cit.

14 Moliner,M.op.cit.

15 Barthes,R., 1972, op.cit. pag.21

16 idem

17 Chodorow, Nancy *Femeninum-Masculinum*, Stockholm, Natur och Kultur, 1978, pag. 245 y sig.

18 *Concerning the factors of silence, solitude and darkness, we can only say that they are actually elements in the production of the infantile anxiety from which the majority of human beings have never become quite free* Freud, Sigmund - Complete Works. Ivan Smith 2000..pag. 3700

69 Idem

70 Idem

71 Ver nota

72 Freud, S. 1914 ,op.ci

Leer y escribir, una práctica psicoanalítica

Margarita María Posada

Cuando Margueritte Duras es interrogada en uno de sus textos sobre su acto, la escritura, dirá que "ella es su escritura". ¿De qué está hablando? ¿Qué produce esta afirmación? ¿Acaso intenta aprehender un instante, descubrir huellas, improntas ya inscritas desde tiempos remotos, para con el cuidado y la pericia de un artista grabarlas sobre delgados tejidos, que las conserven, aún cuando el viento arree y en un soplo intente borrarlas?

Escribir lo escrito, en el lugar donde ese escrito no cesa de borrarse una y otra vez, en una perpetua repetición. Tal vez este asunto esté mal planteado o constituye una paradoja, debe tratarse de escribir lo que no se ha escrito, pero, y entonces, ¿Por qué al escribirse se toma noticias que ya estaba escrito?

Interrogantes que desde la literatura permiten pensar el acto de la escritura en la práctica psicoanalítica.

Un día descubro, jugando con el azaroso control de televisión, no se pierda de vista que sea precisamente un juego y el inevitable y atractivo azar que todo juego engendra, quienes me coloquen frente a una película "El príncipe de las mareas". Sin mucha conciencia de mi hacer me dejo envolver en su trama. Cuando han transcurrido diez o quince minutos surge la certeza de haber visto esta película. Olvidar las películas y solo recordarlas cuando estoy terminando de verlas, es una constante, algo que con el paso del tiempo se ha constituido en un juego, que me permite, cada vez, asombrarme, descubrir lo ya descubierto como si fuese la primera vez, como si la memoria solo fuera un obstáculo para el asombro y el olvido la posibilidad del reencuentro con lo desconocido.

Sin embargo, en este caso el juego no se deja jugar, la inquietud ante el olvido, hace que me esfuerce en recordar mientras sigo la trama de la película, hasta que en un instante, como un relámpago, se produce un viraje; una pregunta viene a reemplazar el esfuerzo por recordar:

¿Qué tiene esta película que hace que decida verla de nuevo?

Un ser enfrentado al drama de ser hombre en un universo femenino—madre---mujer---hermana---hijas---siquiatra. Universo masculino que tiene como referencia, o mejor, que han tenido como recursos: el suicidio en el caso de su hermano, la cólera en el padre y en él la impotencia. En esa sin salida donde cada uno se juega, se eleva desde el universo femenino un grito desesperado, un llamado; la hermana acaba de intentar suicidarse, de nuevo. Cuando todas las puertas parecen estar cerradas, un grito irrumpe, grito que anuncia la muerte pero tal vez, solo tal vez la vida.

Tras él permanecen las figuras de un padre colérico y de una madre devoradora y omnipotente, las hijas y la esposa sufren el drama de este hombre, mientras reclaman, lo que se sienten con derecho a reclamar, precisamente aquello que este hombre ha perdido, su potencia. Reclamo que con el grito de la hermana precipita un encuentro. En escena emerge la presencia de una mujer, siquiata, que sea dicho, no responde para nada a la ortodoxia freudiana. El enunciar que es mujer y es Psiquiatra tiene su valor, por lo que allí se desenvuelve.

Y es precisamente en esa convocatoria y sus impaces donde queda al descubierto el juego, algunas cartas marcadas y otras extraviadas han dejado a este hombre envuelto en su drama. De un lado se juega la fidelidad, el secreto, el amor a la madre, del otro lado, el amor a su mujer y sus hijas, en el medio la impotencia y la muerte.

Un anuncio que no es mas que una enunciación—por parte de ese varón---"ya, no cargaré más con ese secreto, ya no compartiré mas esa culpa"-----Gesto que en el encuentro con la madre, parece anunciar, que ya no será mas responsable de su falta. Renuncia que le permite recuperar su potencia masculina, vencer el miedo y la culpa, salir de la posición que con este secreto había asumido, para al final de la película venir a decirnos: "por fin tengo algo que ofrecerles a las mujeres de mi familia".

Hasta aquí, la trama nos coloca frente a lo tantas veces enunciado por Lacan cuando señala en la lógica del fantasma, la referencia a la Madre—lugar del gran Otro—A tachada donde la angustia del sujeto se instaura en el lugar de la falta, ser y tener el falo, taponar el agujero, aún a costa de su deseo, o mejor con solo ese deseo. Lo Masculino puede recuperar, acceder al deseo, cuando renuncia a ser el falo y se reconoce como su portador en la dimensión donde solamente, tachando, haciendo el corte, se produce un viraje con relación al otro.

Ahora bien, ¿qué pasa del lado femenino? ¿Qué sucede con la hermana que una y otra vez intenta suicidarse, al parecer sin querer lograrlo, en una repetición que parece actuar un secreto olvidado, sepultado por la represión y la violencia en el encuentro con lo real del sexo?

En la película este asunto es abordado desde la dificultad misma, dificultad que al inicio planteábamos, al enunciar ese desfiladero donde el significante femenino se inscribe, figura mortífera y amorosa que solo se aprehende desde los signos que se dejan leer en el cuerpo, el propio y el del otro. Mientras que su hermano intenta desatar el nudo mortífero que los aprisiona, ella permanece en un segundo plano, alejada de la figura materna que la atemoriza y protegida por la psiquiatra que la tranquiliza. Paradoja femenina, entre dos y uno, entre lo Uno y lo Otro.

Sabemos que esta mujer es una escritora, una que al parecer encontró en la escritura la posibilidad de develar unas huellas olvidadas, unas huellas que escribe una y otra vez sin saber que esta escribiendo, para ella el secreto que comparten con su madre, no está bajo la promesa de conservarlo, sino bajo la custodia de la represión. Este secreto fue reprimido y en su lugar la escritura tomó el relevo. Escritura que solo fue posible a costa de su nombre propio. Ella escribe, pero al escribir renunció a su nombre, escribir lo reprimido pasa por renunciar a su nombre. Un seudónimo parece recordarle que hay "un saber no sabido" que se escribe en su nombre, tal vez sea ese seudónimo quien le anuncia esa verdad, la figura mortífera que siempre regresa con sus intentos de suicidio.

Cuando desde el otro se le revela un secreto compartido y reprimido, en ese momento se hace posible que ella pueda comenzar a escribir no "con su nombre", sino "a nombre propio", puede escribir "el Príncipe de las Mareas".

Pregunta obligada: ¿Por qué insiste, la escritura en esta mujer, aun después de develado el enigma?

Tal vez la referencia Freudiana a la mudez, presentada en ese pequeño texto "El motivo de la elección del cofre" contenga alguna referencia para pensar este asunto. Mudez de la pulsión mortífera, que Freud articula a la figura femenina, ese femenino que inevitablemente nos coloca frente a una elección donde las cartas están marcadas. Podríamos, tal vez llamarlo un destino, un borde donde solo logramos mantener el equilibrio mediante un acto. Acto que me atrevo a decir, no es otro que el de la escritura.

Tomar esta película es intentar leer allí algunos signos, en una lectura arbitraria que solo resulta admisible, si esta lectura, se toma por lo que es, una especulación tan buena o tan mala como cualquier otra, que a riesgo de interrogar el instante en que el encuentro con un drama, me convoca para interrogar el acto de la escritura en su encuentro o en el desencuentro con el otro desde la pregunta por la clínica de lo femenino. Lugar donde el azar ha llegado con esta película y con Marguerite Duras para interrogar el lugar donde lo femenino se cruza con la escritura y en la escritura misma.

Ahora bien, es necesario hacer una precisión, no se trata de abordar la clínica de lo femenino, pues no creo que halla tal clínica, bien planteado sería, lo femenino en la clínica. Hecha esta precisión, es necesario entonces abandonar las especulaciones e intentar aproximarnos desde la clínica, a la pregunta por lo escrito en la escritura de lo femenino.

En este punto un lapsus resulta atractivo para intentar abordarlo. Una mujer que al cabo de una entrevista, hace referencia a una hermana desaparecida y dada por muerta. Muerte que hace cadena con una serie de pérdidas, la última de las cuales la trae a consulta. Hablando de su hermana, dice: "él", momento que es señalado terminando la sesión. Instante donde esta mujer se levanta interrogándose: ¿"Porque dije "él" cuando quería decir "ella"?"

Para esta mujer la interrogación se abre y se cierra en un no querer saber más del asunto. Pero allí, en ese instante, algo insiste, donde se abre y se cierra, donde lo que esta en juego viene a hacer presencia: "él o ella", "él y ella", o tal vez algo se abre y posiblemente lo que allí es dicho solo se inscriba en ese orden discursivo que termina planteándose desde el lugar marcado, que remite a un simple "él o él". ¿Acaso hay otra alternativa?

En ese lapsus, un punto que se abre, un espacio suspendido entre dos, un lugar vacío que deja la posibilidad para abrir el acceso a algo que no sea solo del orden: "él o él", sino, solo tal vez " él y..... ". Gracias al el espacio que se abre con el lapsus, en la enunciación y en la interrogación, algo del orden del mas allá de la ley del falo viene a reclamar su lugar.

Pero, ¿Cómo articular un deseo donde el asunto no se juegue en el orden de "él o él", sino que sea posible pensar "él y ella" desde la pérdida y desde el deseo que allí se engendra?

Impase que permite saber, o no desear saber, en fin, cualquiera que sea la alternativa elegida, el hecho esta registrado, en el espacio que se abre cuando se dice "él" en el momento en que es "ella" quién habla y de quien se habla. Una conjunción toma el valor de verdad, no en tanto se dice, sino que cuando se dice, algo se desliza en el medio, algo que seguramente no es sino el espacio vacío que se produce cuando se dice uno u otro. Algo que denuncia que "él y ella" no están seguramente a lados opuestos, diferenciados, separados, delimitados, sus contornos no son figuras que se recorten en el espacio, y sus tiempos no son pausas que se registren en un encuentro. No. Cuando la muerte de "él" evoca la desaparición, "la falta de ella", todo parece lo mismo. Y un instante que dura lo suficiente para un gesto, tal vez demasiado ominoso, se abre una posibilidad: "un él y un ella", la sospecha de que el asunto no se juega sol o en: "él o él", o en "ella o ella", una sospecha que tal vez horroriza y que abre la posibilidad para que "él y ella" sea también una entre las múltiples posibilidades.

En este punto, el juego absurdo de rebotar entre lo Uno y lo Otro, parece obligado detenerse y dejar a "él y a ella", para pensar la escritura y el lugar de lo femenino en tanto se intenta escribir con el espacio que se abre, la barra que separa y une; a "él" o "ella" con esa muda y silenciosa figura que firme y certeramente acompaña nuestro camino. Tal vez ese espacio enigmático sea tal porque no tiene un signo que lo represente, que lo instituya y con ello garantiza su existencia; la de la muerte y la de la escritura.

Ahora bien cuando se señala la posibilidad de nombrar múltiples salidas que convoca el asunto de la escritura y la femineidad en psicoanálisis, se hace necesario entrar a precisar un asunto que esta en el centro de esas salidas, y hace referencia al método que permite nombrarlas. Esta pregunta es central en el punto en el que se ubica en el discurso psicoanalítico. Pregunta que obligatoriamente nos remite a la famosa frase Lacaniana: "El inconsciente esta estructurado como un lenguaje", que resuena con la frase de Margueritte Duras y con el lapsus que abre la escucha, el método psicoanalítico.

Con la frase de Lacan nos ubicamos en un campo, el campo del lenguaje, campo que Freud hizo suyo para constituir una praxis. ¿Porque Freud lo hizo suyo? Tal vez por que su salida se constituyó en una experiencia de escritura, le permitió proponer un método que devela su gramática, la de la escritura del sujeto, precisamente en el lugar donde esa gramática devela su falta. Dedico su vida a ese develamiento, colocándose en una posición donde solo se hacia evidente, lo inconsistente, la fragilidad de ese ordenamiento.

Lacan lee los escritos de Freud, hace de esa lectura una enseñanza, un permanente ejercicio donde muestra esa gramática, sus surcos, nudos y fundamentalmente su falta. Devela repeticiones, surcos que de tanto repetirse han terminado por configurar discursos, que reclaman consistencia, practicas discursivas que hoy reclaman el derecho de ser verdad, de ser él discurso. Y es en ese camino donde con Freud, mejor con el método propuesto por él, nombra el lugar que vacío da la movilidad a cada gramática, le da su inconsistencia, le quita el derecho a "la Verdad", Lacan lo nombró "objeto a". Nombre que le permite como a la mujer de la película hacer un viraje en su escritura y por ende en su práctica. Anuncia que hay una práctica que se funda en su falta de fundamentos. Entendemos fundamentos como puntos firmes e inamovibles sobre los que se construye un edificio. La practica psicoanalítica renuncia a esa consistencia, a esos fundamentos que reclaman otras practicas discursivas, su disposición esta dada por un método que se propone como una invención permanente, tal vez esa sea su única permanencia para que cada sujeto deleve su gramática, su falta en ser, y tal vez, solo tal vez agregue letras en la escritura, en su escritura, deleve el punto desde el cual y con el cual a escrito su historia.

Freud, develó un discurso; el histérico, propuso otro discurso, el Psicoanalítico, se desprendió del científico y coqueteo con el universitario. Lacan recoge la enseñanza de Freud y siguió escuchando, para venir a mostrarnos esas gramáticas en un punto donde solo nombrando, adquiere consistencia la inconsistencia. Estos discursos ponen de manifiesto las analogías, las repeticiones, las desviaciones pero sobre todo la apuesta de cada individuo en el encuentro con la falta que le da su consistencia.

¿Cómo se las arregla cada sujeto con la falta que configura su gramática? Freud y Lacan nos han transmitido las que conocieron en sus praxis. Marguerite Duras nos dice que ella sabe de su gramática y que esa gramática son letras, escritos que devela su encuentro con la femineidad, en un punto donde la gramática o las gramáticas escuchadas por el psicoanálisis apenas están por construirse. Marguerite Duras abre la posibilidad de escuchar otra vía, o tal vez solo la posibilidad de sospechar en el lugar donde se hace dogma de una práctica, asegurando que los discursos se agotan en el lugar donde fueron nombrados y cuando se renuncia a abrir nuevos espacio para que surjan nuevas practicas discursivas. Allí en ese espacio germina esa nueva discursividad sobre lo femenino que tal vez asegura la inconsistencia de nuestro discurso y nuestra practica.

En torno a "Diálogo de un preso y un sordo" de Rodolfo Hinostroza

Marcos Mondoñedo

Hablando de la tradición y de cómo ésta adquiere importancia para el investigador humanista, el filósofo Hans-George Gadamer sostuvo una vez que entre ambos, el investigador y la tradición, existe una estructura de diálogo: el primero se descubre interrogado, interpelado por el discurso clásico. Esto es así: "porque lo que nos sale al encuentro nos plantea una pregunta a la que hemos de responder. Algo de la tradición –una obra de arte, un acontecimiento que comprendemos de repente– nos interpela: sucede con nosotros entonces como con el interlocutor en un diálogo" (1). Dicha forma de entender nuestro lazo con la tradición, se nos manifiesta relevante dada la estructura de "diálogo" del poema de Rodolfo Hinostroza que vamos a comentar y la aparente imposibilidad de la crítica de responder a esta conversación poética.

Nos referimos al llamado "Diálogo de un preso y un sordo", perteneciente a *Contra Natura*, libro de 1971. Lamentablemente, la crítica no se ha relacionado con esta parte de la tradición en una estructura dialogante, sino más bien en la relación cognoscitiva fundamental de occidente: *sujeto - objeto*. Y es que quizás este poema sea uno de los más enigmáticos del siglo xx. Para morigerar su trastorno en el ámbito de la poesía peruana, los críticos han asumido, por ejemplo, el consistente y objetivador recurso de la paráfrasis explicativa. Este es el caso de Abelardo Oquendo, quien describe en el poemario dos tendencias: "la reflexión sobre el acontecer que afirma la convicción viciosa de la civilización y la reflexión sobre las traicionadas virtualidades del ser, que auspician la visión utópica" (2). Y, en particular, en el poema que analizaremos, describe la incidencia de la soledad y la incertidumbre como condiciones de la existencia de la humanidad.

Por nuestra parte, una forma de asumir y contrarrestar su dificultad, fue la de incluir este poema dentro de una secuencia narrativa (3). Desde este punto de vista, su posición en segundo lugar dentro del poemario, lo hacía formar parte de un momento en el que, un impreciso sujeto del hacer, adquiriría las competencias necesarias para una búsqueda utópica del sentido. Dicha búsqueda trataba de construir, imaginariamente y como propuesta renovadora, la conciliación entre lo sensible y lo inteligible.

Recientemente, Camilo Fernández, dentro de su libro llamado *Rodolfo Hinostroza y la poesía de los años sesenta*, ha tratado el tema sin mayores aportes interpretativos. Este autor utiliza el poema en cuestión para indicar el recurso de las metáforas en *Contra Natura*. En este sentido, encuentra onomatopeyas, prestamos de otras lenguas, paronomasias, repeticiones, metonimias, algunas metáforas y símiles. Dentro de los metalogismos encuentra antítesis que lo llevan a decir, correctamente, que el hablante lírico "no puede precisar, con claridad, los límites entre lo consciente y lo inconsciente" (4). Pese que en los últimos años la relevancia del lector ha producido afirmaciones del tipo: "existen tantas interpretaciones como lectores", aparentemente ya todo estaría dicho con respecto a este poema. A continuación lo transcribiremos para tenerlo presente y para darle al lector la "presencia" de algo que difícilmente puede ser considerado como ya resuelto:

Diálogo de un preso y un sordo

George:

No nos alcanza el pájaro campana? Alinea el sueño muertos y resurrectos sobre unas paredes pegajosas?

La mujer olía a lino.

Dime, escuchas ese rumor? Es como si trajeran a un preso, y ese chirrido de cadenas es lo único que nos separa del mundo irreal.

La mujer olía

Y voilà que se vienen unas falsas sandalias caminando, y nos hablan de Europas que no conoceremos, de pagodas ahora; esos rastros indican que han pisado tierra roja, y dónde hay esta tierra roja, George?

Un desierto, seguramente, algo calcinado por el sol. El sol. Recuerdas?

Hay un sol afuera!

/El dice que no hay afuera/

La mujer olía a mujer.

"Clang, clang" tañen las monedas sobre un plato de estaño, oyes?
 No te duermas! Quieres más sueño todavía? George? Cualquier cosa, ese clang clang idiota, esa imaginación que va extinguiéndose, esas palabras que no quieren salir, nos acerca a la realidad. Realidad, tu nombre escribo.
 La mujer es ese ruido. El universo es ese ruido, eh Capitán? Las esferas oxidadas producen ese ruido. Saturno gira sobre Escorpión y crispera los nervios; hay un mar también, y la lluvia, y a veces se revuelven, quiero decir que llueve sobre el mar, y caen rayos, y da ganas de ponerse a aullar como un loco. Capitán?
 Un cepo guarda unos huesos, los helados corredores esconden barricadas de amontillado. Realidad?
 George?
 El pájaro paro se para en las ramas del manzano.
 La mujer olía a sándalo.
 Has oído ese cuento del hombre que cae dentro de un barril, y se va hundiendo, y al principio se aterra y hace intento de salir, y luego advierte que ha retornado al vientre de su madre?
 Ese hombre volvió a ser puro, George.
 Los catatónicos vagan por el centro de la ciudad. Una multitud de estudiantes y gente de bien arman una pedrea.
 Pero los simples siguen, exclamando, rezando: "Son los santos, son los santos, oyes, mamá?"
 Ella se sacaba el vestido por la cabeza./ Pero por que hablas de ella!
 Ella te empujó con ambas manos para arrojarte dentro del barril.
 Pero olía a sándalo y a sopa de cebollas.
 Esa sombra fue un pájaro, una mariposa, el sueño de este sueño? Despierta, George!
 Adminístrate. La ronda del sol no se ve desde aquí. Imposible determinar el tiempo. El tiempo, esa sucia palabra. Habla, George. Tú sabías de números alguna vez, con música: "Dos por uno dos/dos por dos cuatro/dos por tres seis".
 Realidad? Hay que robar estacas y clavarlas sobre una realidad que se deshace?
 Ella.
 /El dice que no hay afuera/
 Te mataría, George. Pero no.
 Yo también he dormido varios años, intermitentemente. Tal vez duermo ahora mismo, y tú eres el despierto.
 Oh! Entonces sí te mataría. Capitán.
 Ningún ruido. El pájaro tilín no suena tilín no suena.
 Los sentidos se pudren, se pudren. Mañana será el tacto, los bellos ojos de cuarzo. George? Estás allí?
 Que oiga tu voz, un sonido vocálico, cualquier cosa que no calle jamás (5).

Una de las primeras evidencias es la correspondencia entre la dispersión espacial de los versos (la utilización lúdica del espacio en blanco), y la libre asociación de ideas de diversa índole. Habría, en este sentido, un isomorfismo entre el plano de la expresión y el del contenido. Pero aún no tendríamos mucho con este simple reconocimiento. Debemos hacernos de más elementos que desde cierta evidencia nos permitan neutralizar esta dispersión de una manera verosímil. Uno de ellos es la reiteración de ciertos componentes, los cuales configurarían una o varias isotopías.

Dentro de este orden de cosas, en el plano de la expresión, es clara la preponderancia del sonido como recurso. Así tenemos: " 'Clang, clang' tañen las monedas sobre un plato de estaño", "Cualquier cosa, ese clang /clang idiota", "El pájaro paro se para en las ramas del manzano", "Tú sabías de números / alguna vez, / con música: 'Dos por uno dos/dos por dos cuatro/dos /por tres seis' ", "Ningún ruido. El pájaro tilín no suena tilín no suena", etc.. En el plano del contenido observamos muchas alusiones a la sonoridad relacionada con la realidad exterior, por ejemplo: "Dime, escuchas ese rumor? Es como si trajeran a un /preso, y ese / chirrido de cadenas es lo único que nos separa del mundo /irreal". "Realidad, tu nombre escribo. / La mujer es ese ruido. El / universo es ese ruido, eh Capitán? Las esferas oxidadas / producen ese ruido". "Que oiga tu voz, /un sonido vocálico, cualquier cosa / que no calle jamás", etc.

Tenemos, además, que la realidad referida no sólo estará relacionada con el universo de lo sonoro, sino que formará parte de una ambigua e imaginaria relación entre *universo exterior* / *universo interior*. En nuestra tesis, arriba mencionada, habíamos encontrado una alusión al cuento "El tonel de amontillado" de Edgar Allan Poe; dicho nexo es factible a partir de los versos: "Un cepo guarda unos huesos, los helados

corredores / esconden barricadas de amontillado./ Realidad?" (6). Así, dicha realidad adquiere el aspecto de una interioridad degradada y de muerte, lo que se contrasta con los versos ya citados en donde ella es el universo exterior del movimiento chirriante de los astros. Sin embargo, la marca del signo de interrogación hace de este nexos una posibilidad incierta, que requiere de la complementación de una respuesta. Esta constatación de ambigüedad puede observarse también en el eje concomitante de *vida diurna / sueño*; esto es visible en los siguientes versos: "Yo también he dormido varios años, /intermitentemente. Tal vez duermo ahora mismo, y tú / eres el despierto".

Otra isotopía, quizás la más evidente, es la de esta constante apelación a "George " o a un "Capitán", los cuales se hacen equivalentes como destinatarios del enunciado. Finalmente podemos también observar la presencia reiterativa de una mujer relacionada con su olor: "La mujer olía a lino", "La mujer olía", "La mujer olía a mujer", "La mujer olía a sándalo", "Pero olía a sándalo y a sopa de cebollas".

En resumen, podemos observar cuatro conjuntos de redundancias semánticas: a) la sonoridad como elemento fundamental que enlaza el plano de la expresión con el plano del contenido, b) la realidad constituyéndose en una ambigua e imaginaria relación bipolar *interior / exterior*, que se continúa con la establecida por el par *sueño / vida diurna*, c) la constante apelación a un destinatario George o Capitán, y d) la mujer y su olor. Después de este reconocimiento –y haciendo de la redundancia b un punto de partida– podemos observar que el poema se constituye en un dinámico movimiento que va de la dispersión a la condensación y de allí a la dispersión que retorna a la concentración. Sigmund Freud, en su famoso libro *La interpretación de los sueños*, sostuvo que los procedimientos fundamentales del sueño –y de todos los fenómenos de la vida psíquica–, son los llamados *condensación y desplazamiento* (7). Con el primero, la totalidad de los contenidos latentes (la fuente del sueño, los pertenecientes a la vida diurna del soñador) se superponen, diluyendo sus diferencias y destacando una "x en común". Por medio del desplazamiento, los elementos en apariencia poco relevantes adquieren un gran valor psíquico en la interpretación; es decir, dichos valores aparecen representados laxa, dispersamente. Estos procedimientos se enlazan con algo que ocurre en el texto (8). En efecto, en el poema se puede constatar la existencia de dos momentos en los cuales los cuatro elementos recurrentes arriba señalados se aproximan o se condensan:

Realidad, tu nombre escribo.
La mujer es ese ruido. El universo es ese ruido, eh Capitán?
(...)
Ella te empujó con ambas manos para arrojarte dentro del barril.
Pero olía a sándalo y a sopa de cebollas.
Esa sombra fue un pájaro, una mariposa, el sueño de este sueño? Despierta, George!

En el primer momento de concentración el olor aparece subrogado, en la forma de metonimia, por la mujer; en el segundo, la sonoridad esta representada, con igual procedimiento, por el pájaro, aquel que en versos anteriores era el "pájaro campana " o que se ubicaba dentro de la aliteración: "El pájaro paro se para...". Así mismo, el barril es dentro de esta condensación el representante de la realidad que se relaciona, por proximidad, con la relatividad entre el sueño y la vida diurna. Tales desplazamientos metonímicos enlazan dinámicamente estas concentraciones con las dispersiones del poema. Esto, además, hace posible confirmar la primera sensación de movimiento en el plano del contenido, concomitante con la dispersión o movimiento de los versos en el espacio de la página en blanco.

En un libro recientemente traducido al castellano llamado *Semiótica del discurso*, su autor, Jacques Fontanille, construye algunos conceptos que adquieren gran valor para nuestro análisis. Uno de ellos es la idea de la relación entre expresión y contenido sostenida por una frontera, siempre móvil, determinada por una toma de posición de un "cuerpo que se desplaza". Es decir que, para esta nueva versión de la semiótica, la relación entre ambos planos no es algo que pueda considerarse dado; de este modo, no existe nada que sea más propio de la expresión que del contenido o viceversa. Por lo tanto, cualquier serie de diferencias que en una relación de semiosis sea parte del plano del contenido puede muy bien, en otras circunstancias de significación, constituirse como plano de la expresión. Todo depende de esta instancia llamada "propioceptiva", ubicada entre la dimensión exteroceptiva o mundo exterior o forma de la expresión, y la interioceptiva o mundo interior o forma del contenido. Lo que sostiene Fontanille es que dicho cuerpo propio, eje móvil de la relación entre los planos, es "imaginario": "El plano de la expresión será llamado *exteroceptivo*; el plano del contenido, *interioceptivo*; y la posición abstracta del sujeto de la percepción será llamada *propioceptiva*, porque se trata, de hecho, de la posición de su cuerpo imaginario o *cuerpo propio*" (9).

Habría que inferir –no es explícito en el texto mencionado–, que dicho cuerpo imaginario es una construcción posterior a la cultura, producto de ella y de sus categorizaciones inherentes al lenguaje. Pese a esto, se convierte en el eje a partir del cual es posible la significación, la cual a su vez no puede ser sino la causa de su creación como dimensión imaginaria. Podríamos decir, entonces, que el lenguaje construye con sus categorizaciones una dimensión, " el cuerpo propio", para seguir produciendo categorías. De este modo, la dimensión propioceptiva es, tanto un punto de partida, como un efecto de la significación. Quizás esta sea la explicación de su condición imaginaria.

En todo caso, ya que la dimensión imaginaria del cuerpo propio aparece como punto de partida de la significación, la relación entre el interior y el exterior se hará también imaginaria. Pero además reversible. Si no hay nada que ate una serie de diferencias graduales más a un plano que a otro, si todo depende de la instancia propioceptiva, entonces muy bien puede ocurrir que lo que se percibe como expresión pueda volverse parte del contenido con un cambio de punto de vista. Si esto es así, es posible sostener que el interior se puede convertir en exterior y viceversa y de este modo la ambigüedad observada en el poema entre el mundo exterior y el interior adquiere sentido: la realidad es, allí, como estar dentro de un barril, dentro de una gruta en busca de algo ilusorio o inexistente (el tonel de licor en el cuento de Poe). Pero también es como una máquina llena de sonidos chirriantes, aquellos de los movimientos de las oxidadas esferas celestes. En este sentido, la realidad es una cárcel adecuada con una parte del título. El hablante lírico es un preso que dialoga y que en este discurrir incesante parece buscar una salida. Esta búsqueda se manifiesta en la tensión dinámica entre los puntos de concentración y los de dispersión observados; es, por lo tanto, como un "tira y afloja" constante con el lenguaje para romperlo y así salir hacia –o entrar en– una dimensión no imaginaria.

Pero este diálogo es con un sordo, destinatario inscrito del discurrir del hablante lírico, un otro. ¿Pero qué tiene que ver este "otro" con la realidad que se diluye en su reversibilidad interior y exterior? En este momento podemos acudir a otro psicoanalista, Jacques Lacan, quien en los primeros momentos de su enseñanza aborda este problema. En "El estadio del espejo..." (10), Lacan observa que "la cría de hombre" atraviesa un momento en el que obtiene por anticipado la matriz de sus relaciones con el otro y la realidad. En el momento de la jubilosa experiencia del reconocimiento en su imagen especular, el niño logra la conformación de la totalidad de su cuerpo. Esta totalidad hace que, retrospectivamente, el niño –y después el sujeto constituido– recuerde su cuerpo disperso previo al espejo como una amenaza siempre latente de disolución de su identidad. Pero esta identidad no es sino "especular", aquella que se constituye desde un lugar "otro". Podríamos repetir aquella sentencia de Rimbaud, según la cual "Yo soy otro".

No sólo la dimensión del otro es lo que se conforma a partir del espejo, sino también la relación *propio / no-propio*, probable matriz del eje categorizador *dentro / fuera*. La realidad exterior en su dimensión espacial se alumbra –en su sentido relacionado con la luz y con el nacimiento–, en esta fase descrita. Dicho de otro modo, en el momento en que el sujeto adquiere la identidad imaginaria de su "cuerpo propio" y la dimensión problemática del "otro", al mismo tiempo la realidad exterior adquiere sentido.

Pero este esquema está incompleto. La relación en la que el sujeto adquiere y construye su identidad y la de *lo demás* (el otro, la realidad), sólo es posible a partir de una tercera instancia.

En otro texto fundacional, Lacan sostiene que la forma de la expresión del lenguaje define la subjetividad, con esto hace referencia al discurso del otro; en sus palabras, el discurso está "envuelto como tal en la más alta función de la palabra, por cuanto compromete a su autor invadiendo a su destinatario con una realidad nueva" (11). Al parecer, para Lacan, la forma de la expresión es de naturaleza pragmática y el valor de la palabra así expresada sólo se adquiere en la apelación: "Lo que busco en la palabra es la respuesta del otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta. Para hacerme reconocer del otro, no profiero lo que fue sino con vistas a lo que será. Para encontrarlo, lo llamo con un nombre que él debe asumir o rechazar para responderme" (12). Vale decir que las posibilidades de la palabra sólo pueden encontrarse en una relación metonímica; nunca más profunda ni a develar, sino, simplemente, más allá. Y con esto no se espera una *reacción*, como la de un procesador de textos ante un comando, sino una *respuesta*: "...si llamo a alguien con quien hablo con el nombre, sea cual sea, que yo le doy, le intimo la función subjetiva que él retomará para responderme, incluso si es para repudiarla" (13) –o para producir un silencio cargado de posibilidades, como el de George en nuestro poema. Desde este punto de vista, el sujeto también se constituye con respecto del otro, pero ahora diremos que es además la llamada proyectada en su dirección la que nos permite, dentro ya del orden del lenguaje, establecer dicha constitución refleja.

Para decirlo rápidamente, esta instancia de articulación entre *yo* y *otro* es el Otro o la Cultura; ella será entendida como un universo sistematizado por un "significante amo" o S1. En este universo articulado, la posición del sujeto será la de un "vacío". Dicho vacío –una cierta nada que lo sostiene todo– estará, sin embargo, representado por aquel significante S1 ante todos los demás. Lacan llama a este "todos los demás", el "tesoro del significante", la "batería del significante" o, más económicamente, S2. Respecto de esta totalidad, el sujeto tendrá su representación dentro de la cadena significativa en el Amo, y lo tendrá (si se me permite el símil), como un estado tiene un embajador ante las autoridades de un país extranjero. Esto quiere decir, simplemente, que el sujeto no tiene lugar en la estructura cultural sino sólo a partir de su representación. S1 está allí por él. Con todo esto ya podemos enunciar aquella famosa sentencia lacaniana: "El significante representa al sujeto para otro significante". Pero todavía falta algo: esta articulación del sujeto del significante a la totalidad, produce un efecto o residuo. Nos referimos al objeto *a*, o aquel que es la causa del deseo del sujeto. La fórmula que permite visualizar esta explicación somera es la famosa estructura de los discursos que consta de cuatro posiciones:

<u>agente</u>	<u>otro</u>
verdad	producto

...y cuatro roles: Significante Amo (S1), Saber (S2), Sujeto (\$), Plus de goce (*a*). Más concretamente, la estructura que nos permite articular todo lo antes dicho es aquella del Discurso del Amo (M) (14):

<u>S1</u>	→	<u>S2</u>
\$		<i>a</i>

Lo que nos interesa ahora es hacer girar dos cuartos de vuelta, en cualquiera de las dos direcciones, estos cuatro elementos "actanciales" para ver surgir el "reverso" del discurso del amo, es decir, el discurso del analista (A):

<u><i>a</i></u>	→	<u>\$</u>
S2		S1

Comparemos ambas estructuras. Mientras que en el discurso M la posición de agente la ocupa S1, representante del sujeto; en el discurso A el agente es un objeto residual, la causa del deseo del sujeto. Si la relación S1 S2 es la que representa la articulación a partir de un centro organizador de la totalidad de los significantes, en la relación *a* \$ tenemos una situación en la que el sujeto es puesto a trabajar, pero desde el punto de vista del objeto. El producto en M es algo que se pierde del cuerpo, ese *a* que no tiene lugar o que, si lo tiene, crea inconsistencia en el conjunto de los significantes puesto que no es un significante como todos los demás. En cambio, el producto en A es el significante amo. Por lo tanto, trabajar para producir un significante amo –articulador aunque en posición de producto–, es lo que se procura en la relación entre el analizante y el analista. Y a diferencia del amo que rige en el discurso M, en el discurso del analista, el significante amo es un efecto de una relación en la que el sujeto trabaja produciendo significantes para algo que no responde, un mudo, un sordo.

Por lo tanto, ante la pregunta: ¿por qué es sordo aquel "otro" que surge junto con la realidad exterior en el poema de Hinostraza?, podríamos responder hipotéticamente que esto es así porque "Diálogo de un preso y un sordo" se estructura bajo la forma del esque ma A. Esta hipótesis puede ser sostenida a partir de los últimos versos:

Que oiga tu voz,
un sonido vocálico, cualquier cosa
que no calle jamás.

Este "cualquier cosa" hacia el final del trabajo incesante –condensador y productor de desplazamientos– que se opera en el poema es, probablemente, un amo aún no producido y a punto de producirse, pero, al mismo tiempo, un elemento en el texto que nos interpela.

Una viejo consejo para la redacción es reemplazar palabras así de generales ("cosa", "asunto", "cuestión") por otras más precisas porque aquellas poco o nada comunican. Desde otro punto de vista, tales palabras requieren un enérgico trabajo de participación en el destinatario: como están vacías, pueden ser llenadas con innumerables contenidos. En este sentido, es posible sostener que, en el discurso del analista, S1 es este contenido dependiente tanto del hablante como del interpelado. Es producto, un efecto residual de la relación de dos; pero no por ello deja de ser S1, un significante o cifra que funcione como enlace universal.

No cabe duda de que este texto no es el único que compromete al lector en la construcción del sentido. En cierto modo, todos lo hacen; algunos simplemente ponen más énfasis en esta labor de interpretación y, en el caso de "Diálogo...", esta fuerza intencional se hace más evidente aún. Podríamos argumentar, en este sentido, que el poema de Hinostrza es "teórico". Con esto queremos decir que se plantea como tema principal uno que compete a un gran universo de textos: la construcción del sentido sobre la base del diálogo. La particularidad de este poema es, no obstante, la figura del sordo como destinatario que vuelve absurdo el diálogo en el sentido imaginario democrático. Lo vuelve disparatado en tal sentido, pero no en el psicoanalítico, aquel que construye su posibilidad del S1 como producto, pero sin dejar de asumir la alienada y beligerante relación entre los pares imaginarios yo – otro, la básicamente subjetivada del yo con la realidad y la relación de demanda de un más allá imposible entre el sujeto y el Otro o Cultura.

* * *

Hasta aquí nuestro trabajo, hemos analizado parte de las posibilidades que se abren desde las isotopías b) la realidad constituyéndose en una ambigua e imaginaria relación bipolar *interior / exterior*, que se continúa con la establecida por el par *sueño / vida diurna*, y c) la constante apelación a un destinatario George o Capitán. Nos faltaría por completo la explicación de las isotopías a) la sonoridad como elemento fundamental que enlaza el plano de la expresión con el plano del contenido y d) la mujer y su olor. No obstante, nos permitimos dejar esto en suspenso y, como en el poema de Hinostrza, asumir que el diálogo es lo que permite producir el significante –en su condición de amo y en su posición de producto. Es más que todo la expresión de un deseo: si alguno lector toma la posta a partir de lo que aquí se deja (incluso reformándolo todo) hará que ocurra lo que sostiene Gadamer cuando dice que "hemos de tomar en serio el encuentro con el otro, porque siempre hay algo en lo que no teníamos razón ni la tenemos. Por el encuentro con el otro superamos la estrechez de nuestro saber corriente de las cosas. Se abre un nuevo horizonte hacia lo desconocido. Esto sucede en todo diálogo auténtico" (15). Desde la perspectiva psicoanalítica, dicha autenticidad es imaginaria, incluso ilusoria; pero, desde nuestro punto de vista, ésta es una situación verosímil que no se puede dejar de desear.

NOTAS

1. Dutt, Carsten (Edit.). *En conversación con Hans-Georg Gadamer*; p 44.
2. Oquendo, Abelardo. "Aproximaciones a *Contra Natura*"; p. 70.
3. En una tesis inédita y sustentada en la Universidad San Marcos para optar el título de licenciado el año 1998, llamada *Grafismos retóricos y narratividad en Contra Natura de Rodolfo Hinostrza*.
4. Fernández, Camilo. *Rodolfo Hinostrza y la poesía de los años sesenta*; p. 168.
5. Hinostrza, Rodolfo. *Contra Natura*; pp. 15-17. Acaba de publicarse una excelente tercera edición del poemario bajo el sello del Fondo Editorial de la Universidad San Marcos. En el contraste de las dos versiones del poema, no hemos encontrado ninguna modificación. (Cf. Bibliografía).
6. Camilo Fernández, también ha reparado en dicha relación. Cf. *Op. Cit.* p. 167.
7. Cf. Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*; p 743.
8. Este elemento fue también bosquejado en una línea por Fernández: "el preso parece sumergirse en las condensaciones y desplazamientos del inconsciente". *Op. Cit.*, p. 167 – 168.
9. Fontanille, Jacques. *Semiótica del discurso* ; p. 35.
10. Lacan, J. "El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En: *Lectura estructuralista de Freud*; pp. 11- 18.
11. Lacan, J. "Función y campo de la palabra". En: *Op Cit.*; p. 116.

12. *Op Cit.*, p. 117
13. *Op. Cit.*, p. 118
14. Cf. Lacan, Jacques. "Producción de los cuatro discursos". En: *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* ; pp. 9 – 22. "A Jakobson" En: *El seminario. Libro 20. Aún* ; pp 24- 27
15. Dutt, Carsten. *Op. Cit.*; p. 44.

BIBLIOGRAFÍA

DUTT, Carsten (Edit.). *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Madrid, Tecnos, 1998.

FERNÁNDEZ, Camilo. *Rodolfo Hinostroza y la poesía de los años sesenta*. Lima, Biblioteca Nacional del Perú. 2001.

FONTANILLE, J. *Semiótica del discurso*. Lima, F.C. E. – U. de Lima, 2001.

FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños*. En: *Obras completas*. Tomo 2 (1899 – 1900). Madrid, Biblioteca nueva, 1997.

HINOSTROZA, Rodolfo. *Contra Natura*. Barcelona, Barral Editores, 1971.

----- *Contra Natura*. (Corregida por el autor). Lima, Fondo Editorial de la UNMSM. Pabellón de la Biblioteca Central – Ciudad Universitaria, Abril de 2002.

LACAN, Jacques. *Lectura estructuralista de Freud*. México, Siglo XXI, 1971.

----- *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1996.

----- *El seminario. Libro 20. Aún*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1981

MONDOÑEDO, Marcos. *Grafismos retóricos y narrativa en Contra Natura de Rodolfo Hinostroza*. Tesis para optar el título de Licenciado en Literatura. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1998.

OQUENDO, Abelardo. "Aproximaciones a *Contra Natura*". En: *Textual*. N° 3, Lima, diciembre, 1971

El teatro y la voz Sobre la problemática de la subjetividad y la identidad

Oscar Zelis

Este trabajo explora algunos sesgos del arte teatral, con la idea que desde allí podremos encontrar ciertas líneas de resonancia sobre el complejo campo de la subjetividad. El sujeto, como sabemos, es definido diversamente por las diferentes disciplinas que lo encuentran en su camino, pero nunca de forma completa, cerrada. Siempre hay algo de la subjetividad que se escapa del edificio conceptual que trata de definirla. Desde el psicoanálisis, solemos decir que aquello que nos ha quedado por fuera del entramado significativo es el lado «real¹» del sujeto. El Arte en su nivel de «acto» (la *creación* artística) comparte esa apertura a lo real y toda teorización estética que quiera hablar de este nivel debe quedar «abierta» en algún punto por necesidad lógica. La semiótica² –desde su modelo de comunicación basado en la dialéctica *código/mensaje* –, se acerca a esto, diciendo que *el mensaje estético* tiene la potencia particular de llegar a superar, a negar, a violar, a ir más allá de los códigos desde donde se articuló en el inicio³. De las artes, en esta oportunidad, nos interesaremos en el Teatro, pero sobre todo en el actor, más exactamente, en el *cuerpo* del actor. La tesis subyacente es que en el acontecimiento teatral, en el acto de actuación auténtico, el actor toca un nivel de subjetividad que comparte algunas de las coordenadas del sujeto del psicoanálisis. El *objeto* que nos proporcionaría el cuerpo del actor para este recorrido será *la voz*.

En el teatro, la voz que el espectador escucha es emitida por un actor que " ejecuta" un personaje particular. Pero... ¿Esa voz es siempre la misma?

Podemos destacar al menos dos estatutos diferentes dentro de una escena teatral:

a) por un lado, los momentos en que *la voz* es vehículo de ideas, portadora de dichos, enunciados (para la lingüística y el psicoanálisis, el nivel del *enunciado*); o nos hace recordar un carácter, un prototipo, un modelo de persona reconocible socialmente, al cual el público se identifica o se regocija al reconocerlo en un saber compartido – nivel que en un texto de Alejandro Ariel⁴ es denominado *estética del saber*-, que implica el intento de llevar la belleza a un ideal supremo, paradigmático, que *pretende atrapar el punto de permanencia, de eternidad de la belleza*, para todos.

b) Pero otro estatuto diferente es el que se juega cuando en la escena teatral, en algún momento, irrumpe *otra voz*, que no porta ya ideas sabidas ni pensamientos, sino que *despierta* al espectador del ensueño (¿«*ensueño dirigido*»?) y lo implica en "algo" de su intimidad más profunda. Una voz que ya no porta imágenes o significados sino que *corta* la escena imaginaria compartida, y entonces "llama" a *otras* escenas singulares⁵. Voz que rompe la continuidad del espacio y del tiempo, para producir un acontecimiento teatral⁶. Abre entonces una hendidura a lo que en el texto antes citado de Ariel se nominaba como campo de la *estética de la muerte*, del *agujero*, planteado como el punto de *transformación* y creación que rompe y va más allá de la estética instituida. Si esto es así, ¿De dónde podría emitir el actor aquella voz *impar*?

Escribe Eduardo Pavlovsky desde la experiencia actoral: «*Cuando estoy afónico no tengo ninguna posibilidad de hacer teatro, no se puede hacer teatro sin voz, parece una cosa de sentido común. (...) y sin embargo yo pienso: es cierto, no tengo voz, pero el personaje tiene un cuerpo y de ese cuerpo seguramente surgirá una voz, que no tiene nada que ver con mi afonía.*» Sube entonces así, afónico, a hacer la función, y en el transcurso de la misma Pavlovsky se ve sorprendido por una voz que le sale del *cuerpo de su personaje*, más allá de su afonía. Luego, se pregunta: ¿De dónde salió? ¿De dónde proviene? Y ensaya una primera respuesta: «*La voz no proviene de las cuerdas vocales afectadas, la voz proviene de las intensidades de los músculos y tensiones del cuerpo. No hay afonía para la desesperación, ni para la locura del personaje.*»

Estas ideas resuenan y se enlazan con algunas concepciones que tenía del teatro Samuel Becket. Como inconclusa pero sugerente introducción a aquel autor, citamos unas líneas que sobre él escribiera E. M. Cioran: «*Becket había llegado ante lo extremo; que quizás había comenzado por ahí, por lo imposible, por lo excepcional, por lo impasse. Y lo admirable en él es que no se ha movido de ahí (...) la situación-límite como punto de partida, el final como advenimiento.*» Becket, en su teatro, pensaba la voz como posibilidad

de acontecimiento. Lo advertimos, por ejemplo, cuando se refiere a la forma de interpretar el personaje de *Not 1*: «*donde una voz jadeante domina sola el espacio y acaba sustituyéndolo*».

Pavlovsky, desarrollando su respuesta anterior, plantea la existencia de distintos «territorios»: «*Lo que se transforma en mis cuerdas vocales es una energía de lo irrepresentable, de lo indecible; pasa por afonía-territorio-sintomático a línea de fuga, desterritorializándose a territorios estéticos. (...) no hay nada que represente a nadie, ni proceso identificador en este caso...*»

-¿De quién es esa voz?

Pavlovsky: -«*Mi voz personaje es una multiplicación de mi voz persona*».

Ahora, esa *multiplicidad* de voces, ¿es ilimitada? ¿El actor, en la búsqueda de voces para su personaje, debe situarse, ceñirse en algunas coordenadas especiales? ¿O puede hacerlo desde cualquier lugar o situación?

Marcelo Percia, en un Seminario desarrollado en 1927, planteaba la proposición: «*Cada uno es la posibilidad de muchas voces*» que requieren para materializarse una oportunidad, una *ocasión* («*escuchante*»).

Entre las técnicas de entrenamiento actoral está el *trabajo con la voz*. Por ejemplo, en Grotowsky, encontramos los «*resonadores*»: El actor amplifica sus sonidos mediante los «*resonadores fisiológicos*» (el vientre, la boca, la cabeza, etc.) y debe tener la sensación de que la boca está situada en esa parte particular del cuerpo, y que el sonido es emitido desde allí; entonces, por ejemplo, el actor imagina que su voz se emite desde su homóplato, o desde cualquier otra parte de su cuerpo. ¿Es este un juego de imaginación? ¿Se trata de un pedido delirante? Desde las concepciones e ideas que hemos estado trabajando podemos entender ahora un poco más hacia dónde están apuntando. Estas técnicas actorales pueden ser entendidas como "instrumentos" que el actor utiliza para llegar a bordear, para llegar a esos puntos de tensión del cuerpo, de intensidades, de energía irrepresentable. De ahí en más el actor está solo; de él depende dar o no el siguiente paso, que es en realidad un "*salto*" (al vacío, al *agujero*). A veces "*encontrará*" una "*otra voz*" (otras veces, no). Creación de una voz desde su otro cuerpo (no-yo); voz que devendrá personaje en "las tablas".

Percia también traía el caso del poeta portugués Fernando Pessoa (1888-1935) quien para escribir su obra poética se desdobló en lo que llamaba sus «*heterónimos*»⁸. Creó distintos personajes-personas-poetas, cada uno con una voz poética distinta. «*Gradué las influencias, conocí las amistades (de los heterónimos) oí, dentro de mí, las discusiones y las divergencias de criterios, y en todo esto me parece que fui yo, creador de todo, lo que menos hubo allí*». O, directamente, en palabras de uno de sus heterónimos, Alvaro de Campos: «*-me he multiplicado para sentirme-*».

El poeta plantea también dentro de sus obras, la separación de diferentes voces, por ejemplo en los personajes de su drama "*El marinero*":

«*TERCERA: -qué voz es esa con la que habláis? Es la de otra...viene de una especie de lejanía.*

PRIMERA: -No lo sé (...) Entre mí y mi voz se ha abierto un abismo.

TERCERA: - Y me parecía que vos, y vuestra voz, y el sentido de lo que decías, eran tres entes diferentes (...)»

En otro dialogo, encontramos también distinciones entre la voz, el hablar, el cantar, las palabras...y el silencio:

«*PRIMERA: -(...) ¿Para qué hemos de hablar? ...es mejor cantar, no sé porqué (...).*

TERCERA: -(...) cuando alguien canta, no puedo estar conmigo.

SEGUNDA: -(...) cuando hablo demasiado, empiezo a separarme de mí y a oírme hablar.

TERCERA: -(...) Además, la música de vuestra voz, que he escuchado todavía más que vuestras palabras.»

Dentro de su vasta producción poética, encontramos:

«No: toda palabra sobra. ¡Sosiega! Deja, de tu voz, solo el silencio anterior»

«El silencio empieza a cobrar cuerpo, empieza a ser cosa...»

Sobre el silencio escribe M. Percia: *«Silencio que no se define tanto por el callar, como por el escuchar una llamada».*

Durante una función teatral, el personaje emite voces, deja de emitirlas, y también produce "silencios". Podemos pensar algunos silencios como *ocasión* que «convoca» al espectador en un más allá de su yo. Silencio o voz que convoca, *«conmueve lo instituido»* (A. Ariel); despierta. Pero entonces -y en respuesta a la pregunta planteada al principio-, *sí* estamos hablando de algunas coordenadas especiales. Desde el andamiaje teórico psicoanalítico esto se puede conceptualizar como nivel o "piso" del *sujeto del deseo*, fuera del nivel de identificaciones imaginarias, fuera del plano yoico. Hablamos de nivel del deseo en la puesta en escena de una obra de teatro, pero, ¿Deseo de quién? ¿Del actor? ¿Del espectador?

Escribe Pavlovsky aportando un sesgo a la cuestión: *-«¿No es acaso la prehensión del público sobre el personaje lo que también lo hace hablar? ¿No es el público con su fuerza de intensidades y sus cuerpos con miradas quien soporta y sostiene este despliegue? ¿Qué máquina deseante se instala entre público y cuerdas vocales, cuerpo actoral del personaje?»*

Y entonces volvemos a preguntar: Estas voces que el actor produce, ¿le pertenecen? ¿Tienen relación con él? ¿O simplemente son voces otras ajenas, indiscriminadas? ¿Puede ser cualquier voz?

Creo que ya tenemos suficiente material como para decir que aquellas voces que en la función irrumpen como acontecimiento teatral, han sido encontradas por el actor, no desde cualquier lugar, sino desde sus "tensiones", sus intensidades más singulares, a las cuales solo pudo acceder despojándose de sus "máscaras" cotidianas (sociales) para llegar a ser *«una nada que se sostiene»* (A. Ariel) y solo desde allí, emitir una voz con un peso diferencial, pero agregándole a esto lo que antes nos señalara Pavlovsky, la instalación de la *máquina deseante* público-actor-puesta en escena.

Podemos pensar que esta «voz» lleva una *marca*, un *estilo* singular. *«Marca de la presencia de la verdad de un Sujeto»*⁹, pero entonces ¿entramos también en un campo ético? Ariel y Carlos Cobas responden afirmativamente: *« ¡El estilo es la ética del artista!».*

Pavlovsky también responde a nuestro interrogante, a partir de su "encuentro" con uno de los grandes maestros del arte teatral: *«Grotowsky cambia mi concepción sobre el ser del actor: no se trata de transformarse en otro, sino en ser más uno mismo. Ser actor es estar desnudo frente a sí mismo y a los demás.»*

Y Grotowsky mismo, también sienta posición ante el debate:

«El actor debe cumplir un acto auténtico».

Ahora, si tomamos en serio-serie los fragmentos de ideas anteriormente expuestas, no podemos sino señalar que desembocamos en una paradoja. La postulación de una *autenticidad* que no sea *idéntica*, de un *si mismo* que es pluralidad y de una autenticidad no dada, sino por inventar, por producir. Esto abre de por sí una nueva interrogación que incumbe tanto al psicoanálisis como al teatro. Desde la psicología retoma la pregunta sobre «¿quién soy?», que el psicoanálisis ya trabajara por ejemplo con Lacan, en su seminario sobre *La identificación*¹⁰. Desde el teatro, en la búsqueda de técnicas y recursos para la

construcción de personajes y el armado de la *maquinaria* de la puesta en escena, que conduzca a un acontecimiento teatral, o sea, un *acto* (artístico) *auténtico*.

Percia se interna en este desafío y empieza por cortar los primeros matorrales que obstaculizan el sendero: «*Interioridad, mismidad, identidad, son algunas de las nociones que aspiran abarcar la invención de la subjetividad. Pero esos proyectos unificantes fracasan. Así lo aprendemos en Freud. Y pronto entendemos que esa misma cuestión se tensiona en muchos pensamientos.*» Para luego plantear su propuesta: «*Me afirmo en la idea de que la subjetividad tiene una existencia dialógica; porque sin reponer la teoría de la interioridad, fija límites y contornos para calcular algún sujeto.*»¹¹ Y desde allí arma su tesis de una *subjetividad que se inventa*, en sus multiplicidades por advenir.

Una identidad que no sea idéntica, puede comenzar a pensarse desde la teoría del psicoanálisis, uno de cuyos modos de abordaje a la problemática de la identidad y del sujeto es a partir del significante. «*El significante no es el signo. (...) Es del efecto del significante que surge como tal el sujeto. Efecto metonímico, efecto metafórico, no lo sabemos aún...*» Planteando así una primera salida a la "paradoja" inicial, salida fundamentada en el secreto de la *potencia* del significante: «*Que el significante sea fecundo por no poder ser en ningún caso idéntico a sí mismo*»¹²

Oscar Zelis (1995-2002).

Notas

1 Real, como lo que no es ni Simbólico ni Imaginario en la tríada de registros propuestos por J. Lacan.

2 Ver por ejemplo, Sección A, capítulo 3 del libro *La Estructura Ausente* de U. Eco; Lumen; 1986.

3 «*Un texto estético supone un trabajo particular, es decir, una manipulación de la expresión; dicha manipulación provoca (y es provocada por) un reajuste del contenido; esa doble operación, al producir un tipo de función semiótica profundamente idiosincrásica y original, va a reflejarse de algún modo en los códigos que sirven de base a la operación estética, con lo que provoca un proceso de cambio de código; toda esa operación, aunque se refiera a la naturaleza de los códigos, produce con frecuencia un nuevo tipo de visión del mundo; (...) de modo que dicho texto representa un retículo de actos comunicativos, encaminados a provocar respuestas originales.*» Eco, U.: *Tratado de Semiótica general*; Lumen; 2000.

4 Temas trabajados en el ciclo *Arte y Psicoanálisis: El estilo y los límites. Ciclo 1, el Teatro*; desarrollado en la Fundación Estilos, durante 1989, y coordinado por A. Ariel y C. Cobas. A partir de los planteos sobre arte de autores como Alfred Jarry, A. Artaud, y F. Nietzsche y desarrollados luego en dicho espacio. Puede consultarse como bibliografía *El estilo y el Acto*, de A. Ariel.

5 Apoyándonos en Lacan, podríamos decir que toca "algo" de lo irrepresentable de cada sujeto, de *lo real*.

6 Debo mi acceso a la *experiencia* del «acontecimiento teatral», a dos grandes maestros e investigadores del teatro: Ricardo Bartís y Patricia Zangaro, a quienes este artículo quizás les deba los gérmenes de las ideas más importantes, transmitidas, no en textos, sino en la praxis concreta del teatro.

7 Dictado en la Sociedad Argentina de Psicodrama.

8 Percia nos aclara: no se trata de un *seudónimo* (nombre falso). «*Fernando Pessoa explica que el heterónimo no es sólo un nombre. Es el llamado de otra existencia. Es una voz del autor fuera de su persona. Un decir que habla por su cuenta. Y que inventa un sujeto para esa palabra.*» Del libro *Una Subjetividad que se inventa*.

9 A. Ariel, *El estilo y los límites. Ciclo 1: El teatro*.

10 J. Lacan, Seminario 9: *La identificación*; 1961-1962; inédito.

11 M. Percia, *Una subjetividad que se inventa*, Lugar editorial; Buenos Aires; 1994.

12 J. Lacan; Seminario *La identificación*; clase del 6/12/1961.

Bibliografía:

El estilo y los límites; Ciclo 1: Teatro. A. Ariel, Carlos Cobas y colaboradores, Fundación Estilos; 1989.

«*Sobre la prehensión o sobre la energía*»; Eduardo Pavlovsky; *Revista Argentina de Psicodrama y Técnicas Grupales*; septiembre/1991.

«*Algunos encuentros con Becket*»; E. M. Cioran; artículo publicado en diario *Clarín* del 23/4/92.

Seminario dictado por Marcelo Percia en la *Sociedad Argentinas de Psicodrama*; durante el año 1992.

Hacia un teatro pobre, Jerzy Grotowsky; Siglo XXI; 1965.

Fernando Pessoa: antología poética; Edición y traducción Angel Crespo.

Notas para pensar lo grupal; Marcelo Percia; 1991.

Una subjetividad que se inventa; M. Percia; Lugar editorial; Buenos Aires; 1994.

La ética del cuerpo; E. Pavlovsky; Edic. Babilonia; 1994.

El Estilo y el Acto; A. Ariel; Edic. Manantial; 1994.

Seminario 9: *La identificación*; 1961-1962; J. Lacan; inédito.

La Estructura Ausente; U. Eco; Editorial Lumen; 1986.

Psi-jurídico

Presentación sección "Psi-Jurídico"

Luís Camargo

El campo psijurídico, como ya lo hemos expuesto en otra presentación de esta sección, posee la particularidad de hacer intersectar a mínimas, dos órdenes heterogéneos: las prácticas positivistas como lo son el derecho, la medicina, la psiquiatría, etc. y aquellos saberes que las interpelan, como la sociología jurídica, la criminología crítica, el psicoanálisis, etc.; y en ese entrecruzamiento se producen tanto los impasses como los efectos deseables de una transdisciplina que renuncie al narcisismo endogámico y dogmático de sus saberes presupuestos. Ahora bien, es factible pensar también lo psijurídico como una espacialidad privilegiada para dilucidar la imbricación –al mejor estilo moebiano- de otros tres órdenes que en su anudamiento definen muy particularmente al sujeto que resulta de la crisis de los paradigmas de la modernidad. Nos referimos a los órdenes de lo íntimo, de lo privado y de lo público. Estas tres espacialidades acaso poseen leyes que les son propias, y con grave riesgo de reduccionismo, podríamos decir que en lo íntimo el psicoanálisis nos descubrió al inconciente, en la esfera de lo privado podemos indagar el modo como se articulan las relaciones de parentesco y el orden público es el nombre que tienen las leyes –escritas y no- de la ciudad en el interjuego de sus relaciones de poder y de producción capitalista. El problema no es tanto definir si esta descripción es pertinente o no, sino dilucidar los modos posibles de anudamiento de esas tres espacialidades, pues es en esos puntos de almohadillado donde pueden definirse no sólo la intelección de tantísimos fenómenos actuales de la cultura sino también no pocas formas de abordajes de ellos desde las instituciones que están directamente implicadas con la legalidad de la *polis*.

Los artículos que forman parte de este número de Acheronta tienen, entre otras, la virtud de echar luces sobre el entramado de esos órdenes en distintos fenómenos sociales contemporáneos: la delincuencia llamada "juvenil", los niños "marioneta" en las cuestiones legales de familia, los embarazos de la adolescencia.

El artículo de **Gloria Autino** que inaugura la sección – **Mester agónico de la ley (notas sobre la soberanía, el crimen de estado y la ley en la "Antígona" de Sófocles** - hace de excelente marco filosófico a estos temas, al tratar por medio de una lectura de Hegel los vínculos de la ley de la ciudad (que define como viril) con la ley divina (que define como femenina), encarnadas por los personajes trágicos de Creonte y Antígona.

Alejandra Gibilisco en su escrito **Delinquir: ¿la búsqueda de un lugar?** reflexiona sobre un caso de un joven de Argentina que en su acto delictivo mata a un policía, pero que adquiere notoriedad pública por haberse publicado y transmitido por TV escuchas telefónicas entre él y su madre que revelan aspectos de interés de su historia familiar. Algo de la intimidad de ese joven –que hace a las motivaciones inconcientes de su acto- se intenta cernir en los intersticios entre su privacidad –la trama vincular que anuda sus filiaciones- y la esfera pública, que en este caso trascendió los márgenes de la ley penal y el dispositivo jurídico para articularse a la ficción judicial que propone la puesta en escena mediática.

La función pericial de los psicólogos en los Tribunales de Familia es el marco desde el cual **Eduardo Ponte Brandao** escribe **O problema da criança marionete e as práticas de poder**, para ubicar a modo sintomático del anudamiento entre la privacidad de padres en proceso de separación y el recurso al dominio público del Tribunal, a los hijos en posición de marionetas, fuente –dice el autor del concepto- donde todos sacian una voluntad de saber, pero también donde se produce un interjuego del poder al que la lente de Foucault –autor sobre el que se basan los presupuestos del trabajo- puede iluminar a la hora de operar (el término alude a los profesionales del campo psijurídico a los que se les demanda intervención) sobre esa circunstancia particular del divorcio – en creciente aumento- que hace a las configuraciones familiares actuales del occidente de hoy.

Entre a cronogêse e a cronopolítica (elementos para uma análise da gravidez na adolescência), escrito por **Tania Ribeiro Catharino** a partir de su práctica institucional en Río de Janeiro, Brasil, trasciende cualquier análisis epidemiológico localista que del fenómeno del embarazo adolescente pudiese hacerse, para tentar un análisis teórico acerca de la adolescencia que contemple fundamentalmente a la categoría "tiempo" (habla del embarazo como una inscripción biológica de la biografía, de una invención de

una historia del sujeto), como también la puesta en juego de la división conceptual de las esferas públicas y privadas como formas privilegiadas en sus tensiones para la comprensión e interpretación de esa realidad de la juventud latinoamericana. Sus tesis se coronan con el comentario exhaustivo de la historia de uno de los sujetos que contribuyera a incentivar a la autora a elegir estos temas para su Tesis de Doctorado ("Da Gestão dos Riscos à Invenção do Futuro – considerações médico-psicológicas e educacionais sobre histórias de meninas que engravidaram entre 10 e 14 anos").

La sección continúa con una conferencia de **Beatriz Taber** que dio en denominar **Maltrato o abuso ... ¿infantil?**. Desde el marco de su praxis como analista institucional, y requerida puntualmente por el interrogante de "¿es posible reducir el riesgo y vulnerabilidad de los integrantes de los equipos que trabajan con violencia familiar?", preludia su transmisión con la invocación de Foucault y de un sociólogo americano Stephen Pfohl para la deconstrucción del concepto de "maltrato" y la incidencia moderna en éste de los discursos jurídicos y médicos, para luego adentrarse en el problema de las intervenciones institucionales en las familias (colectivo dónde se articula simultáneamente el espacio público y privado), apuntando a que ellas no avasallen los espacios de la privacidad y la intimidad que les son propios. Ello la lleva a pensar la temática de la "cultura de la mortificación" (Ulloa) en el seno de las instituciones y sus relaciones con las normas que las habitan, distinguiendo operativamente las acepciones de los términos "maltrato" y "abuso", para darnos claras señales para pensar tanto la idealidad de los equipos de trabajo (que la autora reconoce en general como mortificados, vulnerables, fragilizados) como el posible rol de terceridad que puede cumplir el analista institucional, cuya función "en definitiva es apuntar a que aquello que pertenece a la esfera de lo público, permanezca en lo público, no sea apropiada por el interés privado; deshacer la consistencia real o imaginaria del amo".

Cuando papá no está (La ausencia del padre como un factor generador de violencia), de **Hilda Botero C.** clausura la sección Psijurídica de este número. Que sean las letras de una analista colombiana, país sobre el que la misma autora trae a colación una significancia que lo presentifica –ser el "país más violento del mundo"- ya de por sí nos hace prestarle las más atentas orejas. Si a ello se le suma la rigurosidad con que Botero se dedicará a lo largo del trabajo a defender su tesis -incidencia que tiene la ausencia física y emocional del padre, o su presencia agresiva, en la perpetuación de la violencia, la delincuencia, el sicariato, y demás figuras de terror en nuestro país, y en la descomposición del sistema social-, pues, el punto final de su lectura nos dejará más que satisfechos de haberla iniciado. Con la apoyatura en varios textos de Freud, Bion, Winnicott, Meltzner y otros analistas, va recortando el análisis de las viscosidades y efectos de las funciones paterna y materna sobre el niño precisamente cuando un desfallecimiento de la primera es lo que la caracteriza, desfallecimiento que, se sabe, inunda en la contemporaneidad, a todos los subrogados del padre, más allá de los límites de los que se cuentan en las familias. Mariela, Laura y Camila son los nombres de tres historias, tres viñetas clínicas que la autora ha elegido para corroborar sus hipótesis de trabajo, cerrándolo, pero abriendo la posibilidad del diálogo con sus líneas, del acuerdo como también del desacuerdo, pero por sobre todo, de la saludable posibilidad de debatir una y mil veces un tema que atraviesa no sólo a Colombia sino a Latinoamérica en su conjunto: la violencia en lo colectivo, la violencia en la privacidad..

Si hemos elegido una línea conceptual que atraviesa en más o en menos los distintos trabajos de esta sección aquí presentados –directriz compuesta por lo íntimo, lo privado y lo público-, es claro que no lo ha sido sin cierta arbitrariedad: nuestros lectores sabrán hallar tanto la singularidad propia de cada escrito como otros diálogos que puedan proponerse intertextos, y acaso nos anoticien a los integrantes de este Consejo de Redacción de las miopías de lectura de las que podamos haber sido víctimas. Nada sería más deseable.

Mester agónico de la ley Notas sobre la soberanía, el crimen de estado y la ley en la "Antígona" de Sófocles

Gloria Autino

"Sage, wo ist Athen?"¹

Hölderlin

Goethe, acaso airado o impaciente al menos, en una de sus conversaciones con Eckermann², discute a Hinrich cuya publicación de 1827 *Das Wesen der antiken Tragödie* (La esencia de la tragedia antigua), se apoyaba en Hegel, de quien adelanto la cita siguiente, a título de presentación de unos términos que, por estar aún en uso, se constituyen en cuestión previa, insoslayable y central en este asunto, en obra, pues, desde aquella conversación y de ahí en más:

"La disolución de la colisión consiste en el hecho de que las potencias éticas³ que han entrado en colisión en razón de su unilateralidad se despojan de la unilateralidad del valer autónomo; el fenómeno de este despojo de la unilateralidad es el fracaso de los individuos que se sublevaron para realizar una potencia ética singular. Por ejemplo, en *Antígona* el amor familiar, lo sagrado e interior perteneciente al sentimiento, denominado también la ley de los dioses subterráneos, entra en colisión con la ley del Estado (*Recht des Staats*). Creonte no es un tirano, sino que representa algo que también es una potencia ética (eine *sittliche Macht*). Creonte no carece de derecho: él afirma que la ley del Estado y la autoridad del gobierno,⁴ deben ser preservadas y que su violación debe ser seguida por el castigo. Cada uno de estos dos aspectos realiza solamente uno de ellos. Tal es su unilateralidad y el sentido de la justicia eterna es que ambos aspectos carecen de derecho en cuanto que son unilaterales, pero a la vez ambos tienen derecho, Ambos son reconocidos en el curso sereno de la eticidad; aquí ambos tienen su valor, pero su valor compensado."⁵ Hemos de notar ya que la compensación es relativa al delito, pues por lo menos, "la eliminación del delito es una *compensación*"⁶, que *lo singular de los individuos* los indica como "sublevados", que "unilateralidad" hemos de anotarla en el sentido de "parte", esto es, no "todo", por lo que "la disolución de la colisión", la resolución, consiste en que se despojen "del valer autónomo" (de lo que he de tratar más adelante).

Admite, a su vez, Goethe que dichos choques entre el Estado y la familia generan conflictos trágicos. Empero, no ellos exclusivamente, y entonces trae a colación al desdichado *Ajax*, cuya desmesura lo pierde, y también al malhadado *Hércules*, a quien los asesinos celos de su esposa visten de muerte. Aún cuando Goethe, naturalmente, acepta la observación de Eckermann de que Hegel, y detrás de él Hinrich, sólo toman en cuenta a *Antígona* es pos del concepto general, Goethe considera a ambos errados, para empezar porque el drama no es sólo la realización de una idea abstracta, Sófocles es un dramaturgo, etc. (No poco asombraría a Goethe la maña del filósofo para atar la tragedia a una oposición casi sin oposición, que más bien poco pareciera jugarse en la peripecia; como poeta, y acaso también por sus afinidades políticas, se hallaba en posición de leerla de otro modo, como a su turno lo estará Hölderlin, aún cuando entonces tanto no se hubiese escrito sobre la "ambigüedad trágica".). Y en cuanto a la definición de Creonte, en la que Hinrich sigue o cree seguir al mismo Hegel cuando lo pone como "la fuerza trágica" de la *polis*, cuya virtud es el ejercicio de la moral del deber y de la virtud públicos, para Goethe eso es inaceptable, y en el borde de lo inverosímil. (Sigo en glosa libre que estimo fiel). Puesto que la muerte es el mayor castigo, es justamente el castigo que Polinices ya ha recibido por su ataque a Tebas⁷, esto es, Polinices (y de paso pesa el exceso de Etéocles que ha impedido la sucesión incruenta, tal como en *Edipo Rey*, como en *Los siete contra Tebas*, mito y drama de sucesión atraviesan asimismo a *Antígona*), Polinices, no su cadáver, *su cadáver es inocente*.

Mantiene, pues, Goethe la posición de Tiresias. El *decreto*, porque, recordemos, Lacan en uno de sus seminarios lo había destacado, no está puesto por Sófocles como *nomos* sino como *kérygma*,⁸ que bien puede ser traducido por *edicto* o el *bando*, por bando lo vierten algunas traducciones españolas y yo lo prefiero⁹; el bando, entonces, de Creonte es un crimen político (el poeta dice *Staatsverbrechen*, literalmente, delito o crimen de Estado), crimen que se muestra como tal al culminar en la contaminación de la ciudad: relatada *in extenso* por Tiresias hacia el final, después del sacrificio incumplido¹⁰, no aceptado por los dioses (esto ya va por mi propia cuenta y riesgo) por la obra

sacrilega de las aves y de los perros repletos de los restos del hijo de Edipo; anunciada al principio por el torbellino de polvo que el guardia refiere como peste del cielo y como divina plaga, los que sobrevienen consecutivos a que los centinelas sacaran el polvo con el que Antígona había cubierto ritualmente al muerto, con ese torbellino, con esos signos los dioses señalan el sacrilegio. Así, es opinión de Goethe que esto se lee en Sófocles también a través de los personajes, no sólo Antígona, concurren en desplegar la ley de la ciudad Tiresias y Hemón¹¹, quienes le explican y discuten con Creonte mientras éste se obstina, y de su obstinación se dice asimismo en el drama (y en el último tramo el mismo Creonte proclama), hasta que éste se encuentra finalmente con que el pago de los otros es su propio, terrible e inevitable pago. Roja lección de la ley de la ciudad y la divina.

¿Qué había pensado Hegel?, quien cortésmente a Goethe citaba:

"El *Mefistófeles* de Goethe - una buena autoridad--dice sobre esto más o menos lo siguiente, tal como ya lo he citado en otra ocasión: "Si desprecias el entendimiento y la ciencia, los más altos dones del hombre, te habrás entregado al diablo y deberás perecer."¹²

Esa "otra ocasión" es en la *Fenomenología*. Voy a la *Fenomenología del Espíritu*, donde, después de marcar una línea divisoria entre los sexos, escribe: "(...) la naturaleza, y no lo contingente de las circunstancias o de la opción, asigna a un sexo¹³ a una de las leyes y al otro la otra --, o, a la inversa, las dos potencias éticas se dan ellas mismas en los dos sexos su ser allí individual y su realización". En el siguiente párrafo, se lee: "(...) la oposición se manifiesta, por tanto, como una colisión *desventurada* del deber solamente con la *realidad* carente de derecho. La conciencia ética (...) tiende al mismo tiempo a someter por la fuerza esta realidad contrapuesta a la ley a que ella pertenece o a engañarla. Como sólo ve el derecho en uno de los lados y el desafuero en el otro, de las dos conciencias aquella que pertenece a la ley divina sólo contempla en el otro lado un *acto de fuerza* humano y contingente; y, por su parte, la que corresponde a la ley humana ve en el otro la tozudez y la *desobediencia* del ser para sí interior; pues las órdenes emanadas del gobierno son el sentido público universal expuesto a la luz del día, mientras que la voluntad de la otra ley es el sentido subterráneo, recatado en lo interior, que en su ser allí se manifiesta como voluntad de la singularidad y que, en contradicción con la primera es el delito".¹⁴

¿Qué es lo que Hegel en esto piensa, qué lo que confunde?, él, que desde sus escritos de juventud amó a Antígona de tal manera que su presencia se transluce en cientos de líneas suyas, que la ha llamado "celestial Antígona, la más notable de las figuras que haya aparecido sobre la tierra" y tantas bellas cosas. Que no deja de honrarla cuando, un par de páginas más adelante, escribe: "Pero la conciencia ética es una conciencia más completa y su culpa más pura si *conoce previamente* la ley y la potencia a las que se enfrenta, si las toma como violencia y desafuero, como una contingencia ética y comete el delito a sabiendas, como Antígona"¹⁵. Empero, acaso baste aquella "voluntad de la singularidad", puesta a veces como "desobediencia" en viva contradicción con los mismos términos precedentes (pues el tomar "como violencia y desafuero" difiere de desobedecer), para que ante el mismo amante Hegel ella se pierda.

El, a su vez, como hasta bien entrado el diálogo con Tiresias Creonte (a quien Hegel otorga el prestigio apolíneo de la luz del sol) funde y confunde aquí la ley de la ciudad con "la autoridad del gobierno", "las órdenes emanadas del gobierno...", en oposición directa ley y gobierno, esto es, la ley y las órdenes emanadas del gobierno, que tienen concedido el universal; pues indistinta la ley de quien ejerce el poder, que bien puede ser uno, no se detiene a recortar ley de decreto o bando, con lo que no evita la "*confusión soberana entre violencia y ley*" (la expresión es de Giorgio Agamben), salvo en la conciencia ética de Antígona, como quedó citado. Además, siendo que adscribe a ambas "potencias éticas" a una ley cada una, varias veces dice "delito" de un lado (lo que ciertamente está en la letra de Sófocles) pero ninguna del otro en estos sitios clave, aún con todo "el movimiento, en ambas leyes"¹⁶, porque Creonte, siendo él mismo "gobierno", ¿cómo habría de estar sujeto a ley al punto de cometer él mismo delito o crimen?

Vuelvo a la definición de Goethe: ¿No hay "crímenes de Estado"? . Cómo podría haberlos si leemos, bajo "Gobierno, guerra, la potencia negativa" que "La *comunidad*, la ley de arriba y que rige manifiestamente a la luz del sol tiene su vitalidad real en el *gobierno*, como aquello en que es individuo. El gobierno es el espíritu *real reflejado en sí*, el simple *sí mismo* de la sustancia ética total".¹⁷ Tal gobierno es individuo, variación de sustancia¹⁸, indiviso, a lo que parece, que no se echa de ver a cuento de qué pudiesen venir unas divisiones del poder¹⁹ que incomodasen a este gobierno simple, o por ponerlo directamente de boca o pluma de Hegel: "La representación de la llamada independencia de poderes lleva en sí el error fundamental de que los poderes deben limitarse mutuamente. Con esta independencia se elimina la unidad

del estado, que es lo que hay que buscar ante todo". Por que tal gobierno es, rigurosamente hablando, el *único* individuo (pues no se pasea ni dura mucho como individuo cualquier bicho que camine, como en el desprendido Aristóteles), único lugar habilitado a la comunidad con su ley de arriba, con su regio sol, *condicionalmente*, por "la *esencia ética autónoma* con respecto a todo ser allí.": 20 "La guerra es el espíritu y la forma en que se hace presente en su realidad y en su actuación el momento esencial de la sustancia ética, la absoluta *libertad de la esencia ética autónoma* con respecto a todo ser allí. Mientras que, de una parte, la guerra hace sentir a los *sistemas* singulares de la propiedad y de la independencia personal, así como a la *personalidad* singular misma, la fuerza de lo negativo, en ella esta esencia negativa precisamente se eleva, de otra parte, como lo que mantiene al todo; (...)". Y, como era de esperar, insiste el *todo* en otra de sus definiciones de la guerra, que una oportunidad más concede a los términos de C. Schmitt: "soberano es el que decide sobre el estado de excepción".²¹ Pues lo que ya asomaba como cierto estado de excepción permanente, llega a su extrema y pura obra, se eleva a una suerte de purificación regeneradora y punitiva que, con algún resabio de las guerras revolucionarias, no por ello queda menos disponible tanto para cualquier guerra como para cualquier dictadura; al punto que, si no con la inspiración, sí con los fines del terror se aúna: "Pero es, al mismo tiempo, la fuerza del todo que de nuevo reúne estas partes en el uno negativo, les da el sentimiento de su dependencia y las mantiene en la conciencia de tener su vida solamente en el todo". Y ¿ cómo, por medio de qué fuerza, cuya es la virtud?. En seguida, ante el que "La comunidad puede, pues, de una parte, organizarse en los sistemas de independencia personal y de la propiedad, del derecho personal y del derecho real (...que) pueden, por otra parte, estructurarse y hacerse independientes en agrupaciones propias. (...) Para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y que el espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras, ²² infringiendo y confundiendo de ese modo su orden establecido y su derecho de independencia dando así con este trabajo que se les impone, a sentir a los individuos, que adentrándose en eso, se desgajan del todo y tienden hacia el *ser para sí* inviolable y hacia la seguridad de la persona, que su dueño y señor es la muerte".²³

Y para mejor leer la función de la ley divina: "Por medio de esta disolución de la forma de subsistir, el espíritu se defiende contra el hundimiento del ser allí ético en el ser allí natural y conserva y eleva el sí mismo de su conciencia a la *libertad* y a su *fuerza*. La esencia negativa se muestra como la *potencia* propiamente dicha de la comunidad y como la *fuerza* de su autoconservación; por tanto, la comunidad tiene la verdad y el reforzamiento de su potencia en la esencia de la *ley divina* y en el *reino subterráneo*". Así, paradoja atroz, la ley divina y el reino subterráneo fungen en cierto modo de "estado de naturaleza", traducción propia de "esencia negativa" ahí, como lugar privado de derecho tanto del derecho civil humano como de cualquier ley divina de toda suerte y laya. Pues decretando ese "estado de naturaleza" el gobierno-espíritu logra evitar "el hundimiento del ser allí ético en el ser allí natural y conserva y eleva el sí mismo de su conciencia a la *libertad* y a su *fuerza*", vaya jubiloso momento en el que suspende la ley al concentrar y guardar para sí el goce íntegro de la libertad y las libertades en el ejercicio de la fuerza por doquier.

Nadie, según creo, negará que Hegel expone su posición con detenimiento, es "*consecuente*", como irónicamente endilgara él mismo a un tal von Halle. Tampoco que dicha apología de la guerra, como estado de excepción decretado por el gobierno hacia la comunidad, que nosotros bien conocemos como *Terrorismo de Estado*, como ha quedado dicho comporta necesariamente la suspensión tanto de las leyes y garantías constitucionales del estado de derecho si las hubiere ("orden establecido", "derecho de independencia", "seguridad de la persona"), como de la ley divina, que no es sólo el reino subterráneo si a Tiresias atendemos, pero sea el reino subterráneo de cura femenina, de los penates de la familia, de la particularización y de la singularización, que por su cuota de responsabilidad en aquel desgajamiento del todo, queda arrasada por el *dueño y señor* que es la muerte.

Que es nada menos que Dios (si no más), un "*Dios real*":

"El estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real. El estado es el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con *conciencia*, mientras que en la naturaleza sólo se efectiviza como lo otro de sí, como espíritu durmiente. Únicamente es estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente. Respecto de la libertad, no debe partirse de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, sea o no sabida por el hombre, se realiza como una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos. Es el camino de Dios en el mundo que constituye el estado; su fundamento es la fuerza

de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del estado no es necesario observar estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, este Dios real."24

Es la "fuerza" (de la razón) que se realiza como voluntad, la voluntad en serio, la que cuenta, de la que los individuos son sólo momentos. De momento, sólo anoto que quien aceptase la adscripción de la ley de la ciudad al personaje de Creonte y de otra al de Antígona, debería dar unas explicaciones acerca de cómo no quedaría ligado solidariamente a Hegel en la red de relaciones que ahí confluyen y concluyen. Pues, vuelvo a decirlo, Hegel confunde la ley de la ciudad con el estado de excepción de la dictadura y de la guerra interior, *confusión soberana entre violencia y ley*, que también ha afectado a algunos de sus herederos.25

"Cuando la violencia reina absolutamente (...) -*les lois se taisent* como la Revolución Francesa lo dijo." Y Hannah Arendt escribe.26

Quod erat demonstrandum, lo que he querido demostrar, con Hegel, esto es, leyendo a Hegel. En consecuencia, tanto la llamada ley de la ciudad, viril, como la llamada ley divina, femenina, pueden perder al tiempo el combate (*agon*), quedar suspendidas, que no en acto, caer o callarse, en provecho del poder irrestricto del gobierno o del jefe de la guerra, 27 o de quien, o quienes, gozasen de la calidad de soberano, 28 con *krátos* en el extremo de *bía*, la violencia. Lo dicho incluye y no estorba ni anula las ambigüedades, las oposiciones y conflictos que puedan darse *en ambas yentre* ambas, por caso bajo el nombre de *nomos* o de *díke*, cuyo oficio en la tragedia *exemplum* es más bien el de poner en obra una peculiar agonía que incluye asimismo la plaza de su convergencia.

Notas

1 "Dime, ¿dónde está Atenas?".

2 Eckermann J.P.; *Conversaciones con Goethe*, Barcelona, Grupo Editorial Océano, (sin mención de año de publicación), pp. 478 y ss. Noticia de ello se halla, tal vez más a la mano, en el conocido libro de Steiner, G. (1984); *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, 1987 y 1991.

3 Para una relativamente breve exposición de la ética en Hegel, véanse sus *Principios de la filosofía del derecho* (1821), esto es, Segunda Parte: *La moralidad* (#105 al 141) y Tercera Parte: *La eticidad* (# 142 al 360); léese en "III: El Estado", #257: "El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad. *Obs.* Los *Penates* son los dioses interiores e inferiores; el *espíritu del pueblo* (Atenea), la divinidad que *se sabe y se quiere*. La *piEDAD* es sentimiento y expresión de la eticidad que se mueve dentro de los marcos del sentimiento; la *virtud política*, el querer el fin pensado, que es en y por sí. En nota al pie, *Pietät*, piedad no en el sentido amplio de religiosidad o en el de piedad cristiana, sino en el de la *ensébeia* griega (cf. p.ej. Sófocles, *Antígona*, 924) o la *Pietas* latina, que unían la piedad religiosa y la filial." Hegel, G.W.F. (1821); *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, pp. 283.

4Los subrayados son míos y lo serán de ahora en adelante sobre todos los textos de Hegel citados.

5 Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 2. *La religión determinada*, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 486. Estas *Lecciones* son posteriores a la *Fenomenología del espíritu*, y conocen variaciones de año en año y asimismo según las distintas versiones sobre notas de las clases orales de Hegel.

6 En Hegel (1821), *op. cit.*, # 101 (p.131). Transcribo una pertinente nota del traductor en #5. (La voluntad, etc. p.40): "Los tres términos lógicos fundamentales, "*Allgemeinheit*", "*Besonderheit*" y "*Einzelheit*", se

traducen, el primero por "universalidad" o "generalidad", el segundo por "particularidad" y el tercero por "individualidad" o "singularidad".

7 Cf. Hegel, G.W.F. (1807); *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1981 (traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra), bajo "Disolución de la esencia ética", pp.279 y ss.

8 *Kérygma*, -atos (tò). s. Proclamación en alta voz o por heraldo; pregón. (...). Sebastián Yarza, F.; *Diccionario Griego-español*, Barcelona, Ramón Sopena, 1972, p. 774.

9 Para bando y su extendida familia léxica, recomiendo la documentada Nota II a la traducción de Antonio Gimeno Cuspina de Agamben, G.(1995); *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 245. La dimensión del bando, abandono soberano, estudiada por Agamben, orienta decisivamente mi lectura de esta tragedia. Por otra parte, *kerigma* se despliega en la teología cristiana. En Lacan: "Creonte promulgó lo que se llama un *kérygma*, término que juega un gran rol en la teología protestante moderna como dimensión del enunciado religioso". En Lacan, J.; *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 318. Aunque de ello no deriva Lacan consecuencia alguna hacia el análisis de la *Antígona* de Sófocles. De paso, hago constar que es *keryma* de muy antiguo uso, notorio desde por ejemplo, un vocabulario católico, cuando leemos bajo "Kerigma, catequesis, panéresis", en "I.Kerigma, sustantivo derivado del verbo *keryssein*, designa la predicación global de la buena nueva de la salvación realizada por Cristo; es el primer choque del evangelio que resuena a través de los siglos. En lo esencial, se trata de anunciar este acontecimiento y de invitar a la conversión y a la fe./ Como el acontecimiento es único y tiene una repercusión infinita, su anuncio se parece al grito del heraldo que anuncia una victoria sin precedentes. (...)", en Latourelle, R. Y Fisichella, R. (dirigido por); *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992, pp. 816-817.

10 Tomo "el tema del sacrificio que los dioses no quieren, o, como se ha dicho del "sacrificio corrupto" de Vidal-Naquet, J.-P.; "Chasse et sacrifice dans l'"Orestie" d'Eschyle", en *Mythe & tragédie en Grèce ancienne*", Paris, Maspero, 1981, p.135 y ss. (hay traducción castellana), quien a su vez declara tomarlo de F.I.Zeitlin, también el paso del anti-sacrificio a caza perversa (que temo no alcanzar a desarrollar aquí en una lectura "literaria" de la *Antígona* de Sófocles), y que en otro giro continúa, a mi juicio, el tema de la soberanía. Ya en otro lugar algo he escrito sobre el sacrificio no aceptado por los dioses en relación a ciertos problemas que aparecen la transferencia en psicoanálisis, como así también del sacrificio y del anti-sacrificio en punto al Superyó e Ideal del yo. Me permito remitir a mi "El Psicoanálisis y el múltiple interés de la Teología", en *Entre el mito y la lógica* (varios autores), Buenos Aires, Ensayo y Crítica del Psicoanálisis y Editorial Letra Viva, 2001.

11 Que Tiresias y Hemón despliegan la ley de la ciudad es, según creo, idea mía; conjeturo que Goethe no estaría en desacuerdo.

12 Hegel, G.W.F. (1821), *op.cit.*, Prefacio. p.18.

13 Conviene recordar la tabla que Aristóteles atribuye a los pitagóricos, quienes "sostuvieron que los principios son diez, a los que agruparon en dos columnas paralelas: Limitado-Ilimitado; Impar-Par; Uno-Múltiple; Derecho-Izquierdo; Macho-Hembra; Reposo-Movimiento; Recto-Curvo; Luz-Oscuridad; Bueno-Malo y Cuadrado-Oblongo". Aristóteles; *Metafísica*, A 5, 986^a 22-64. Con este agregado: "Una tabla pitagórica de oposiciones coloca al elemento hembra en la línea de lo ilimitado, del par, de lo múltiple, de la izquierda, de lo oscuro, etc., en definitiva del lado salvaje, mientras que lo masculino encarna la civilización." Vidal-Naquet, P.; *Le chasseur noir*, Paris, Ed. La Découverte, 1991, p.26 (traducción mía). Hegel, en otro lugar: "*Un sexo* es por lo tanto lo espiritual como lo que se desdobra por un lado en la independencia personal que existe por sí y por otro en el saber y querer de la *libre universalidad*, en la autoconciencia del pensamiento que concibe y el querer el fin último objetivo. El *otro* es lo espiritual que se mantiene en la unidad como saber y querer de lo sustancial en la forma de la *individualidad* concreta y el *sentimiento*. Aquél es lo poderoso y activo en referencia a lo exterior, éste lo pasivo y subjetivo. El hombre tiene por ello su efectiva vida sustancial en el estado, la ciencia, etcétera, y en general en la lucha y

el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo; sólo a partir de su duplicidad puede conquistar su independiente unidad consigo, cuya serena intuición y el sentimiento subjetivo de la eticidad tiene en la familia. En ella encuentra *lamujer* su determinación sustancial y en esta *piEDAD* su interior disposición ética. *Obs.* Por eso en una de sus exposiciones más sublimes -la *Antígona* de Sófocles--la piedad ha sido expuesta fundamentalmente como la ley de la mujer, como la ley de la sustancialidad subjetiva sensible, de la interioridad que aún no ha alcanzado su perfecta realización, como la ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos, como ley eterna de la que nadie sabe cuándo apareció, y en ese sentido se opone a la ley manifiesta, a la ley del estado. Esta oposición es la oposición ética suprema y por ello la más trágica, y en ella se individualizan la inhóspitos y horrendos), como para las mujeres (sombras suelen vestir), renegadas de su reino (el que unas cazadoras salvajes usurpan con esperpéntica soberanía). Se sigue el hilo de la piedad en el ejercicio (*energúeia, acto*) de la aptitud femenina de dar sede y sostener desde sí, cuando todo parece perdido, al Otro; saber o "ley eterna de la que nadie sabe", apenas escrita, "sublime": *de doncella o madre mester de dios*, último dios las más veces, en la retaguardia última; de lo que asimismo se puede aprender en Lacan (*Encore*). Pues, bajo sexo u otros, soberanía y ley son tan complicado asunto que sus pliegues no caben en unas tablas de oposiciones binarias, ni al derecho ni al revés

14 Hegel, G.W.F. (1807); p. 274.

15 Hegel, G.W.F. (1807); p.277.

16 Hegel, G.W.F. (1807). p. 267.

17 Hegel, G.W.F. (1807); p. 267.

18 "En suma: *ousía* tiene dos significados: 1. el último sujeto que no se puede predicar de otra cosa; 2. lo que es un *esto* (individuo) separado, es decir, la forma." Bajo *Ousía* (sustancia) en Aristóteles, *Metafísica*, V (DELTA), 1017b, Buenos Aires, Sudamericana, 1978, p. 231 (traducción, etc. Hernán Zucchi).

19 Véase #300. *Agregado*. De ahí la cita que sigue. Hace a nuestro tema, por ejemplo, # 301. *Obs.* "La opinión que suele tener la conciencia ordinaria sobre la necesidad y conveniencia de la colaboración de los estamentos, consiste fundamentalmente en suponer que los diputados del pueblo o incluso el pueblo mismotienen que saber mejor que nadie qué es lo que más le conviene y que tiene sin ninguna duda la mejor voluntad para este bien. Por lo que respecta al primer punto, lo que ocurre es, por el contrario, que el pueblo, en la medida en que con esta palabra se designa una parte que precisamente *no sabe lo que quiere*." Hegel (1821), *op.cit.*, pp. 349 y 350. El pueblo no sólo padece del mal de ser "una parte", sino que lleva la peor parte, ajeno a "la voluntad en y por sí, la razón (...) que no es justamente asunto del pueblo".

20 Hegel, G.W.F. (1807); p.282, lo que continúa seguidamente.

21 Que G. Agamben trata, entre otros lugares, bajo "La paradoja de la soberanía": "La paradoja de la soberanía se enuncia así: "El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico". Si soberano es, en efecto, aquél a quien el orden jurídico reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y de suspender, de este modo, la validez del orden jurídico mismo, entonces "cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida "in toto" (Schmitt I, p.37). La precisión "al mismo tiempo" no es trivial: el soberano, al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, se sitúa legalmente fuera de ella. Y esto significa que la paradoja de la soberanía puede formularse también de esta forma: "La ley está fuera de sí misma", o bien: "Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley". En Agamben, G. (1995); *op.cit.*, p.27.

22 Ese "sacudir" emparenta al gobierno con el Destino (*Das Schicksal*), nombre bajo el cual obra la dura, ciega ley de la necesidad como naturaleza salvaje, devoradora, soberana; en los versos de su amigo de juventud, Hölderlin: "Los pueblos se amodorrán, pero el Destino/ cuida que no se duerman, y así vimos surgir/ al hijo inexorable y terrible de la naturaleza,/ el viejo espíritu de la Inquietud./ Se agitó como el

fuego que incuba la tierra,/ sacudiendo a las antiguas ciudades (*Die alten Städte schüttelt*)/ cual si fuesen árboles cargados de maduros frutos, / se agitó como el fuego que raja las montañas, / y devora encinas y peñascos." En *Hölderlin. Poesía Completa*, Edición Bilingüe, Tomo I, traducción de Federico Gorbea, Barcelona, Ediciones 29, 1977, pp. 94-95. Cf. " (...) y surge la sustancia ética, como la potencia negativa que absorbe a ambos lados o como el *destino* omnipotente y justo", Hegel, G.W.F. (1807), *op. cit.*, p. 279.

23 Hegel, G.W.F. (1807); *op. cit.*, p.267.

24 Hegel algo sabe y, desdoblidamente, no sabe en la *Fenomenología*, cf. bajo "La persona abstracta, el señor del mundo", pp. 285 y 286: "Sabiéndose así como suma y compendio de todas las potencias reales, este señor del mundo es la autoconciencia desenfrenada que se sabe como el Dios real; pero, por cuanto que sólo es el sí mismo formal que no acierta a domeñar aquellas potencias, su movimiento y su goce de sí son también el desmedido frenesí". Además: "El señor del mundo tiene la conciencia real de lo que es, de la potencia universal de la realidad, en la violencia destructora que ejerce contra el sí mismo de sus súbditos enfrentado a él". El subrayado es mío. La cita que a esta nota remite es de Hegel, G.W.F. (1821); *op.cit.*, # 258. Agregado. Poco más abajo concede que "El estado no es un producto artificial sino que se halla en el mundo, y está por lo tanto en la esfera del arbitrio, la contingencia y el error, por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos.", un mal comportamiento pareciera que puede llegar a afectar su figura. Incidentalmente, la imagen "en la naturaleza sólo se efectiviza como lo otro de sí, como espíritu durmiente" jugará un papel central en *El concepto de la Angustia* de Sören Kierkegaard. Nótese que, para situar en Hegel "la naturaleza" (y el sentimiento, etc.), es menester tener en cuenta su discusión con "la ley *natural divina*", según interesa a la supremacía del monarca-estado sobre la religión y la iglesia . Que también con ello ha de cargar nuestra *Antígona*. En fin, por lo general, para una teología no hay nada peor que otra teología.

25 Atendamos la posición de Agamben: " Pero ante un enemigo cuya estructura se desconoce, siempre se acaba, antes o después, por identificarse con él, y la teoría del Estado (y en particular del estado de excepción, es decir, la dictadura del proletariado como fase de transición hacia la sociedad sin Estado) es precisamente el escollo en que han naufragado las revoluciones de nuestro siglo." Agamben, G.(1995); *op. cit.*, pp. 22-23.

26 La oración completa es "Cuando la violencia reina (*rules*) absolutamente, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo las leyes *-les lois se taisent* (las leyes se callan), como la Revolución Francesa lo dijo--sino también todo y todos deben *caer* en el silencio (*must fall silent*)." Arendt, H. (1963); *On Revolution*, New York, Penguin Books, 1990, p.18.Traducción mía. Véase también ahí acerca del "estado de naturaleza". En Arendt asimismo, una concisa referencia a la forma legal del estado de excepción permanente: "porque las órdenes de Hitler, las cuales él (Eichmann) ha ciertamente ejecutado hasta lo más y mejor de su capacidad, han poseído "la fuerza de la ley" en el Tercer Reich. (La defensa hubiese podido citar en apoyo de la tesis de Eichmann el testimonio de uno de los más conocidos expertos en derecho constitucional del Tercer Reich, Theodor Maunz, Ministro de Educación y Cultura de Bavaria, quien afirmó en 1943 (en *Gestalt und Recht der Polizei*): "La orden (the command) del Führer ... es el centro absoluto del orden legal presente."). Arendt, H. (1963); *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Books, 1994, p.24. Traducción mía (hay traducción castellana). Por ajustarnos a lo que aquí interesa, la escritura de una orden comporta cierta deposición de soberanía, pues quien da una orden por escrito queda determinado, esto es limitado, por su acto (va de suyo que toda determinación es negación), así no hay escritura sin pérdida en punto superior a la que se presenta en el ejercicio del habla de modo oral, por eso, en el aspecto señalado, la escritura trae pérdida de goce, en el empleo de Lacan. *Versus* el deplorable ejemplo que antecede, presento al que en Atenas se dedicó a limitar la ciudad gentilicia de las grandes familias de los *eupátridas*, Solón, el legislador, quien con legítimo orgullo proclamara "escribí la *dike*". Bien lo pintan, siguiendo a Plutarco, Vernant y Vidal-Naquet: "Comprendemos mejor entonces que la tragedia sea un *momento*, y que podamos fijar su floración entre dos fechas, que definen dos actitudes con respecto al espectáculo trágico. Al principio, la cólera de un Solón, quien abandonando indignado una de las primeras representaciones teatrales, antes aún de la institución de los concursos trágicos, en Thespis, ante el alegato de que después de todo no se trataba sino de un juego, el

viejo nomoteta, inquieto por las ambiciones en aumento de Pisistrato, replicó, según Plutarco, que no se tardaría en ver las consecuencias de tales ficciones sobre las relaciones entre los ciudadanos. Para el sabio, moralista y hombre de Estado, que se ha dado por tarea fundar el orden de la ciudad sobre la moderación y el contrato, que ha debido quebrar el orgullo de los nobles y que busca evitar a su patria la *hybris* del tirano, el pasado "heroico" aparecía demasiado próximo y vivo como para que se pudiese darlo como espectáculo sobre la escena sin peligro". En *Mythe & tragédie (op.cit.)*, pp. 16 y 17 (traducción mía). Si alguna pérdida para Solón había, beato él, que de ello no se cuidaba, la pérdida de goce iba a la cuenta de los *eupátridas*, de los tiranos, que sí se cuidaban de ello. Y asimismo sus sombras.

En fin, cerrando esta nota en la que a Arendt he invocado, menciono se ocupa ella de esta *Antígona* en los fragmentos editados bajo *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 76, donde se echa de ver cómo el decir del héroe trágico difiere de ese usufructo de lo oral detentado por el *Führer*, y cómo un decir agónico se yergue frente a la soberanía de los grandes golpes, sean del destino. En términos arendtianos: "si (como se dice al final de *Antígona*) "grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombros", entonces lo que acontece es algo grande y digno de un recuerdo glorioso. Que hablar sea en este sentido una especie de acción, que la propia ruina pueda llegar a ser una hazaña si en pleno hundimiento se le enfrentan palabras -ésta es la convicción fundamental en que se basa la tragedia griega y su drama, aquello de lo que trata". (Acaso a Solón alguna de estas líneas no le hubiese disgustado).

27 Hölderlin dice *Feldherr*, (literalmente, "señor del campo", general en jefe) de Creonte, mientras que *Antígona*, el *Antitheos*, "se comporta en el sentido de Dios como si obrara contra Dios", porque ha recibido una porción demasiado grande de la presencia divina, o una porción mayor (el poeta piensa muy cerca, y acerca de la idea griega de *moira*, cuyo primer significado es parte y de ahí llega a asignación y destino como la parte que a uno le ha tocado) una porción, entonces, mayor de la que puede sustentar; pues con humano esfuerzo soporta quehacer divino, esta *Antígona* como *Antitheos* es el naciente futuro de la ley; por lo que es lícito considerarla como una suerte de poder constituyente, o al menos como una superación de la a veces llamada "letra (muerta)" de la ley por vía instituyente (se comporta en el sentido de Dios).

28 En Agamben, " la excepción es una especie de exclusión. Es un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella*. El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación excluida.", en Agamben, G. (1995); *op.cit.*, p.30. Poco más adelante (pp.43-44): "Si la excepción es la estructura de la soberanía (...) es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de su propia suspensión. Sirviéndonos de una indicación de J.-L. Nancy, llamamos *bando* (del antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña del soberano) a esa potencia (en el sentido propio de la *dynamis* aristotélica, que es también siempre *dýnamis mè energêîn*, potencia de no pasar al acto) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden." Luego: "*La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación sino el Abandono*. La potencia insuperable del *nomos*, su *originaria "fuerza de ley"*, es que mantiene a la vida en su bando abandonándola."

Delinquir: ¿la búsqueda de un lugar?

Alejandra Gibilisco

Este trabajo se halla motivado por un interés personal en el tema, y también por las repercusiones mediáticas que ha tenido la publicación de escuchas telefónicas entre una madre y un hijo que ha delinquirido y matado a un policía, en compañía de su padre y un amigo.

Los medios televisivos y radiales, sorprendidos ante estas palabras, construyen hipótesis –la mayoría de las veces desacertadas- acerca del funcionamiento de esta "banda delictiva", introduciéndose en meollos jurídicos que sólo intentan poner rótulos y codificar, cuestiones que deberían ser sometidas a interrogaciones y reflexiones. Por su parte, los funcionarios, encargados de la seguridad, lamentablemente ingresan en estos engranajes periodísticos pseudo-jurídicos, debatiendo en un discurso vacío, que solo llena de sin sentido un hecho ocurrido.

En este caso, algo de la privacidad entre un hijo y una madre quedó al descubierto. Más allá de la curiosidad voyeurista que motiva esta publicación, deja a la vista un vínculo, un modo de relacionarse, una dinámica familiar, un entramado edípico, una circulación del deseo, de la vida y de la muerte, digna de detenerse en ella.

Mi experiencia desde hace algunos años transita por diferentes cárceles federales, que alojan detenidos hombres, ya sean procesados ó condenados, mayores de edad ó jóvenes adultos (de 18 a 21 años), tipificadas todas ellas de máxima seguridad.

La escucha de las historias de vida de los sujetos detenidos, me ha permitido extraer algunas cuestiones que se presentan con alta frecuencia. Si bien cada sujeto es único e irrepetible, hay sucesos y modalidades que se repiten y quien escucha, no puede dejar de percibirlo.

Dado que el interés de este artículo radica en la relación madre-hijo, sólo recortaré aquellas cuestiones que se relacionen con la posibilidad de describir e interrogar ese vínculo.

A modo de ejemplo, y sólo para graficar la relación de algunas madres con sus hijos que delinquen, transcribiré las frases escuchadas por T.V., lo mas textuales posibles.

En la vida de estos sujetos, al inicio hay algo oscuro, sombrío y dudoso acerca de los orígenes.

En la mayoría de los casos, la cuestión oscura se halla en relación al padre, el cual aparece en un entramado, en principio confuso y poco claro. Generalmente la identidad del padre se desconoce absoluta o parcialmente; ó bien es un padre que estuvo en un primer tiempo de crianza y luego desapareció, y en general no se tienen recuerdos de ese tiempo, ó bien se anotan años después que quien los reconoció legalmente como hijos, no resultó ser su padre biológico, ó bien el padre permanece en la dinámica familiar pero impotenciado, borroso, un lugar poco delimitado. En psicoanálisis sabemos que la función paterna no tiene relación con lo biológico, pero cuando aborde la relación con la madre, se verá mas claro como el manejo de estos datos en los relatos, podría ser otra manera mas de intentar degradar la función paterna, - que aparece en el discurso materno- valiéndose de los lazos sanguíneos.

Durante la infancia la imagen que se va construyendo del padre es entre vaivenes borrosos de datos, apariciones y ausencias ó degradaciones como en el caso del ejemplo.

En éste último es muy interesante escuchar a esta madre que para reconocer a ese padre debe primero degradarlo y luego otorgarle algún valor.

Ella dice: "el boludo de tu padre no se de donde sacó pelotas para esperarte, menos mal".

El tratamiento que se le dá al padre -que resulta fallido desde su inicio- se une a discursos maternos muy particulares, que uno logra escuchar al indagar en el armado de la novela familiar del sujeto.

Volviendo a la cuestión de los orígenes: Qué dice la madre sobre el nacimiento de este hijo? Generalmente sólo destaca la cuestión más biológica de la maternidad: el hecho de haber estado embarazada: De quien? De ese que se fue, de ese que tomaba, de ese que me golpeaba a mí y a tus hermanos, de ese sujeto degradado, de ese "boludo" para nuestro ejemplo. Desde el discurso materno, hay un borramiento y un intento de hacer desfallecer y descalificar la función paterna, aunque dado que no se trata de sujetos que se hallan dentro del campo de la psicosis, podemos pensar que el Nombre del Padre ha tenido cierta eficacia, aunque fallida.

Tal vez para la madre seguramente no haya sido así, pero desde su posición sólo advierte sobre estas facetas, colaborando en el armado de la novela del sujeto en cuestión.

Inconscientemente, en el sujeto se traduce que su llegada al mundo podría o no haber ocurrido, que fue obra de cierta "casualidad", nada del deseo de tener un hijo se escucha, nada del amor a la vida, a ese hombre ó a ese hijo producto de la unión. Queda despojado el sujeto, desnudo, como producto de un acto sexual, al menos en los términos de su novela.

Este lugar azaroso, que se escucha, ya pone en cuestión algunas cosas del orden de la vida y la muerte en su posición subjetiva. Nació, tiene vida; pero podría no haber sucedido, no se lo esperaba, no se lo buscó, apareció... y ahora Cual es su lugar? No se percibe al deseo circulando por allí, precipitando al sujeto, y lo que resulta peor, tampoco en el encuentro.

En los individuos detenidos se escucha así estos puntos oscuros sobre los orígenes, este discurso materno que aparece con una relevancia muy importante, y derivado de ella un vínculo muy particular con la vida y la muerte, que permite quizás preguntarnos sobre la actividad delictiva como una expresión más de esta relación.

En referencia a la madre, la experiencia me permite pensar como dos lugares diferentes que ocupa a lo largo de la historia infantil.

Durante la infancia, la madre aparece en una doble vertiente de permisividad y abandono. Permisividad desde un lugar de ausencia de límites, de normativas, que no hace más que dejar al sujeto "preso" de sus pulsiones. Por otro lado, dejar a un hijo sin acotar, sin frenos; no es más que abandonarlo a un mundo de acción, donde la palabra tendrá escaso valor, y menos aún podrá funcionar como mediatizadora de la acción. La madre se ubica en un lugar de un Otro que no escucha, que no reconoce que allí hay alguien que tiene algo para decir, y ella algo para decodificar, para hacer.

Esta madre aparece demasiado ocupada en otras cosas, con pocos recursos para libidinizar a ese hijo, un "majesty de baby" –en términos freudianos- inconsistente. Una mirada sobre el hijo –cuando la hay- que no mima, ni protege, ni normativiza. Este mundo sin contención, con una libertad de extrema precocidad para su nivel madurativo, pone al niño en situación de peligro y riesgo. Generalmente, esta vulnerabilidad, esta mirada carente, queda de manifiesto en el relato de accidentes infantiles tales como: caídas a pozos, caídas desde una terraza, quemaduras, fracturas, traumatismos.

En las primeras experiencias socializadoras, -generalmente la escolarización- comienzan a manifestarse las primeras dificultades en el intercambio social. Las modalidades propias de este vínculo, en la escuela empiezan a ser recortados como síntomas. Frente a éste primer llamado de atención, la familia vuelve a desembarazarse de la cuestión, proyectando en el afuera las causas.

Lo que resulta más significativo, es que estos mecanismos anulan la posibilidad de interrogar la dinámica familiar, los vínculos armados y por lo tanto el sentido de los síntomas manifiestos.

Así con muchas dificultades y un alto costo (repetencias, expulsiones, cambios de colegios), el niño logra finalizar la escolaridad.

En el inicio de la adolescencia, ante el hijo ya crecido, la madre se coloca en un lugar distinto, en un lugar de "demandar" a ese hijo para "tener" lo que necesita en la vida. Allí, el hijo responde a ese pedido, se ofrece como completud, aunque le cueste la vida, aunque las marcas mortíferas de esta relación, queden

grabadas inclusive en un mas acá y en un mas allá de su cuerpo, tal como lo testifican sus tatuajes que sólo dicen por supuesto: MADRE.

Es como si respondiera ante éste reconocimiento materno demorado, pero desde una vertiente tanática, gozosa, endogámica.

Este vínculo se sostiene con un padre debe ser barrado, impotenzado, vía la degradación directa ó bien subvirtiendo su ley desde una complicidad y consentimiento materno.

En este vínculo madre-hijo, poco regulado, casi sin intermediario, se ofrece poco espacio para la ley como posibilitadora de un deseo por fuera de este Otro mortífero y gozoso.

Ahora bien: Qué es lo que hace que este sujeto adolescente pueda responder a esta madre? Clínicamente lo que se presenta es un sujeto que sin poder hablar de un tiempo de abandono anterior, que sin una confianza en un Otro, describe una figura materna que idealiza desde este detenimiento que se produce durante la adolescencia. Esto ocurre, siempre y cuando, la tensión familiar le halla permitido permanecer, y no se halla fugado del hogar en la primera infancia.

A partir de allí su relato es el de una madre "intocable" e "intachable". Es descripta casi monosilabicamente, se escucha incesantemente repetir clichés: "qué le voy a decir, es mi madre, con eso le digo todo" ó "ella es todo para mí y yo soy todo para ella". Como si nada mas que su ser biológico pudiera nominarla, como si la madre fuese de una sola forma, como si todas fuesen iguales. Intentan sostener la función materna, desde su base biológica la de "haber parido", un instinto maternal que se defiende a costa de cualquier precio, incluida la vida.

La ubican en un lugar de víctima de todas las situaciones y de todos los vínculos, las desresponsabilizan en todas las experiencias, como mujer y especialmente como madres.

No han fallado, no pueden hablar de una falta ahí.

Al mismo tiempo, esta relación es sostenida por una madre, que necesariamente debe borrar a quien pueda regular ese vínculo y por ende acotarlo.

Se arma un vínculo en el cual el hijo es alojado para ella en un lugar fálico, que puede completarla, que puede darle lo que ella necesita para vivir, aún a costa de la vida de su propio hijo.

Esta es la madre que uno escucha decir "Hicieron la caja"?

Una madre que desmiente y trasgrede la ley al mismo tiempo, una madre que por su propia patología no puede anoticiarse del peligro en que deja a su hijo. Una madre que inmutable escucha a su hijo decir "yo entré, y de una se la puse al cobani", sin darse cuenta que su hijo mató en parte por ella. Ella que refuerza y valoriza esa acción diciendo "menos mal, así no parece que lo dejaste ahí tirado al pobre Claudito". Una madre tan narcisista, tan fundida en su imagen especular con el hijo, que ante los reportajes periodísticos dice "le dí mucho, le dí de mas, me duele pensar que ese es mi hijo"

Una madre que sigue ubicada en un lugar sin barrarse, sin responsabilidad, una madre que vuelve a dejar solo a su hijo en sus impulsiones sin límite.

Una madre que comanda un destino para su hijo, que será muy difícil de variar, sin que alguna interrogación y apertura se produzca, que interponga una regulación, una separación, que habilite a un deseo del lado de la vida.

O problema da criança marionete e as práticas de poder

Eduardo Ponte Brandão

"Se nós reconhecemos", eu pensava, "que errar é próprio do homem, não constitui a justiça uma sobre-humana crueldade?"

Luigi Pirandello

Pretendo retomar certos pontos apresentados no último Encontro de Psicólogos do Tribunal de Justiça, com especial ênfase sobre os atendimentos em Varas de Família.

Para tanto, decidi trazer fragmentos de minha trajetória "jurídica" e recompô-los com objetivo de demonstrar a importância da genealogia do poder em Foucault para a prática do psicólogo na Justiça. O que não significa evidentemente que outras razões possam ser produzidas a ponto de causar novos rumos à trajetória em questão.

Tais fragmentos parecem, vale dizer, corriqueiros a olhos alheios. O cotidiano contribui para que eles sejam vistos como evidências banais.

Em vez de naturalizar tais situações, façamos uma inversão: espantemo-nos com cada situação presenciada. Acolhamos com espanto a indignação das famílias, a indiferença dos adolescentes, o pedido do juiz, as fotos de família nos autos do processo e, sobretudo, o lugar que o psicólogo ocupa. É na evidência onde reside o enigma, e não nos fatos extraordinários.

A minha entrada na carreira de "psicólogo jurídico" foi na Vara de Família e de Infância e Juventude de uma Comarca do interior. Até então, desconhecia totalmente o ambiente de Fórum de Justiça, o que pode ter causado forte impressão.

Velhos, adultos, crianças, homens e mulheres falando ao mesmo tempo, pedindo informações, reclamando, digladiando entre si e contando seus dramas pessoais para quem emprestasse os ouvidos.

E o que se escuta com certa frequência?

Homossexualismo, consumo de drogas, diagnóstico psiquiátrico, comportamento excêntrico, manipulação emocional, interesse financeiro e, sobretudo, incapacidade de exercer a guarda ou arcar com o pátrio poder. Em Varas de Família, o leque de acusações ao ex-cônjuge é vasto.

Em meio às acusações, os filhos são os que sofrem os efeitos mais devastadores. Eles tornam-se confidentes de pais traídos, escutam promessas de fidelidade, são obrigados a tirar as roupas a cada visita do genitor, quando não se chega a ponto de negar-lhes a entrada na cadeia de filiação.

Em face desse quadro, uma das minhas primeiras intuições foi de que a psicanálise oferecia, e oferece, instrumentos vigorosos de intervenção nos conflitos testemunhados. A dialética do falo, a criança no lugar da falta que suporta o desejo materno, a interdição, a metáfora paterna, o sintoma como verdade do par familiar, entre outros conceitos, formam uma constelação teórica capaz de orientar a atuação *psí*.

Ora, a psicanálise não se faz sem a clínica, que, por sua vez, inexiste sem demanda. Como diria Lacan, usar a técnica que Freud instituiu fora da experiência a que ela se aplica é tão estúpido quanto se esfalfar nos remos quando o barco está encalhado na areia. A técnica e o arcabouço teórico da psicanálise só são pensáveis no interior do que podemos chamar de experiência analítica.

Seguindo esse raciocínio, a primeira dificuldade que encontrei foi a ausência de iniciativa pessoal na demanda. Na medida em que as partes do processo são encaminhadas pelo juiz, é comum que elas façam da entrevista com o psicólogo uma extensão da audiência.

Em vez de falar de si, as partes costumam citar testemunhas e apresentar provas que legitimam seus argumentos². Nessa lógica, o responsável pelo conflito é o outro.

Por razões longe da prática pericial, inspirei minha *práxis* no que em psicanálise chamamos de retificação subjetiva. Por meio desta, o sujeito passa ao ato de se queixar de si em vez de se queixar do outro. Em outras palavras, os fatos relacionados ao outro cedem lugar aos ditos sobre si mesmo acerca do outro.

Por algum tempo, imaginei que se houvesse algum diferencial introduzido pelo *psi*, ele aconteceria com a promoção da retificação subjetiva.

Esperar-se-ia que as partes do processo deixassem de lado as certezas para se interessar por certos enigmas a serem decifrados: sou vítima? O destino não me é favorável ou sou responsável por atos e palavras, cujas determinações e conseqüências acontecem à minha revelia³? Tenho direito a quê? Posso abandonar o que me impede de gozar?

Surge, na retificação subjetiva, o pedido para que o *psi* avalie a história recontada a partir da implicação pessoal.

Tal pedido deixaria de ser feito para o perito a serviço do juiz para se dirigir a um inédito continente de escuta a serviço do sujeito.

Onde termina um problema, surgem outros: qual seria o encaminhamento da retificação subjetiva no judiciário? Feito o endereçamento da demanda particular ao *psi*, este encerraria o atendimento, encaminharia a outros profissionais ou transformaria o tribunal num grande ambulatório? Em outras palavras, a destituição subjetiva seria levada a seu termo ou fazer-se-ia uma análise de segunda mão (o que não é análise)? E os que não se engajassem num processo analítico? Seria esse modelo de atendimento compatível à burocracia e às urgências processuais?

Para não ser exaustivo, mais uma questão que convém destacar nesse turbilhão de perguntas: qual é o lugar do modelo particular de atendimento no universo jurídico?

Desconfio que tal modelo é sempre bem-vindo, principalmente quando se trata de manter sob controle jovens "perigosos" à sociedade em geral. Há sempre uma sala reservada onde o jovem pode falar sobre seu modo de vida e pensar, seu passado, sua potencialidade, colocando em cena sua "alma" por meio de mecanismos que procuram menos julgar do que corrigir e curar.

Lancemos mão então de alguns fragmentos paralelos que tangenciam a questão em destaque.

Em primeiro lugar, não é difícil supor que, em meio ao litígio conjugal, a criança é transformada numa marionete, num brinquedo, num troféu ou, para usar vocabulário psicanalítico, fetiche ou objeto que tampona a falta.

Tal suposição não é irrelevante, ao contrário, é um eixo fundamental de atuação do *psi*.

Em seguida, convém observar que essa suposição não pertence somente ao *psi*, mas à maioria dos assistentes sociais, operadores de direito e, até mesmo, dos próprios pais. A "criança-marionete" é uma fonte onde todos saciam a vontade de saber.

Ela é uma personagem que está na ponta da língua de todos os envolvidos nos litígios em Varas de Família, bastando invocá-la para imediatamente confirmar sua presença. Ela é um vetor para se levar a outra conclusão mais óbvia: os pais confundem os laços de parentesco com os matrimoniais.

Lançado o primeiro fragmento, deixemo-lo num horizonte em que todo e qualquer lugar-comum se torna objeto de desconfiança.

O segundo fragmento corresponde à indignação, diversas vezes presenciada, dos ex-cônjuges ao serem intimados para a primeira audiência.

A indignação faz-se acompanhar da lamúria de que certos assuntos devem ser resolvidos no âmbito privado, entre ex-maridos e esposas ou entre pais e filhos, e não no domínio público.

A lamentação dos intimados denuncia a relação de tutela que se constitui a partir da interposição de um terceiro, nesse caso, o juiz, representante das leis e do Estado. Tal interposição nem sempre é bem-vinda, imaginada pelo intimado como um ataque pessoal. Inicia-se nesse caso um circuito de vingança e difamação cujas proporções tornam-se maiores do que qualquer decisão conciliatória.

Por sua vez, a tutela judiciária é vista com bons olhos, sobretudo, para pais e mães que "não sabem sê-los". Chega-se a ponto de certas mães iniciarem um processo porque não conseguem fazer o filho se interessar pela escola, pedindo ao juiz que lhe "puxe as orelhas" ou "dê um susto".

A tutela não é má em si, mas é o eixo nevrálgico das relações de poder entre as famílias e o judiciário, o que exige um comentário mais extenso.

Senão vejamos.

O fechamento da família no lar doméstico e os cuidados em relação aos filhos não são processos surgidos espontaneamente, mas subordinados a determinadas tecnologias de poder.

Em sua origem no Brasil, com a política higienista, a figura do médico substitui o antigo confessor de família, colocando em xeque a inviolabilidade do lar colonial. Aliando-se, sobretudo, à mulher, o médico higienista introduz novos hábitos familiares ao mesmo tempo em que altera o perfil sócio-sentimental de seus membros.

Surge, com efeito, a família nuclear pequeno-burguesa como modelo ideal, formada por laços de afetividade entre cônjuges e entre pais e filhos. Lugar de densidade emocional, tal família nasce sob a sombra da queda do poder patriarcal, por um lado, por um outro, sob a tutela de diversos aparelhos que não se reduzem ao Estado⁴.

No momento em que a família nuclear é criada em determinados estratos da sociedade brasileira, ela já se encontra desde a sua origem atrelada a "especialistas". O sentimento moderno de família e de infância solicita a presença constante de intervenções disciplinares. Pais e mães jamais se sentem suficientemente seguros sobre o que fazer com os filhos, encontrando-se sempre em defasagem às normas de saúde e equilíbrio.

Por sua vez, as práticas terapêuticas educativas que se propõem a resolver seus impasses caucionam as condutas sexuais nas relações intrafamiliares.

Feita a observação acima, notemos com tal perspectiva histórica que o pedido de tutela ou a indignação são faces da mesma moeda. No primeiro, os pais não se sentem suficientemente responsáveis e formulam um pedido para especialistas que se pronunciam desde a origem da família moderna. No segundo, a violação da privacidade doméstica, o que pressupõe uma demarcação nítida entre vida privada e pública, resulta de mecanismos que estão nessa mesma origem.

É evidente que tal comentário não esgota as relações entre família e poder, além de deixar em aberto o problema da "criança-marionete" e os impasses do modelo privado formulados acima.

Notemos que esses dois últimos pontos estão intimamente ligados ao lugar do psicólogo nas engrenagens jurídicas.

Se os psicólogos são chamados a subsidiar as decisões judiciais, isso não ocorre em função da evolução do Direito. Tampouco de uma necessidade dos juristas em face das confusões que as partes fazem entre as relações matrimoniais e parentais.

Acredito que a genealogia do poder, sobretudo a que se encontra em *A Vontade de Saber*, volume inaugural de *História da Sexualidade*, pode lançar luz sobre o por quê dos psicólogos na Justiça.

Participar das decisões judiciais sem conhecer os seus jogos de poder não é um dos maiores motivos de orgulho. Ao contrário, é nutrir uma miopia política que a lente foucaultiana pode ajudar a corrigir.

Expliquemo-nos.

Foucault aponta que, no Ocidente, havia três grandes códigos explícitos que, fazendo a divisão entre lícito e ilícito, regiam as práticas sexuais: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. Centrados nas relações matrimoniais, esses códigos prescreviam com regras e recomendações o sexo dos cônjuges.

Todavia, as transformações econômicas e políticas do século XVIII passam a não encontrar mais um suporte sólido no sistema da aliança.

Surge então o dispositivo da sexualidade que no início se fixa nas margens da família, através da direção espiritual e da pedagogia, para depois se abrigar, com a valorização da célula familiar no século XVIII, nos eixos centrais de marido-mulher e pais-filhos.

Nesse deslocamento, as penas sobre os delitos sexuais atenuam-se ao mesmo tempo em que começam a proliferar as instâncias de controle e técnicas de vigilância. Seja através da justiça penal, que se abre à jurisdição das pequenas perversões, seja da medicina, que inventa toda uma patologia ancorada nas práticas sexuais "incompletas", há uma fermentação discursiva em torno do sexo.

Com o dispositivo da sexualidade, as regras de matrimônio deixam de ser o foco principal das práticas de poder. Apesar da monogamia heterossexual se manter como norma, até segunda ordem, não é em relação a ela que se é chamado a confessar todo instante e em detalhes.

São as sexualidades periféricas, os prazeres anexos, o sexo do louco, da criança, dos colegiais, dos infratores, da relação pais e filhos, da mãe e bebê, adultos e crianças, que devem fazer a difícil confissão daquilo que são.

É sobre o sexo que se apóiam as relações de poder, com a vantagem de que ele é feito sob medida para em tudo penetrar. Mais do que interditar, os poderes multiplicam seu raio de ação à medida que buscam seu objeto. Ao mesmo tempo em que perseguem as diversas formas de sexualidade, os poderes provocam-nas, tendo como efeito a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação dos discursos e o reforço dos controles. O prazer não é livre das relações de poder, ao contrário, ele oferece tudo o que estes precisam para administrar o corpo e o espírito humanos.

Onde há risco de a sexualidade se apresentar, instala-se todo um aparato médico-pedagógico que incita a todos confessar seus traços sinuosos, solicitar a escuta e se abrir ao exame infinito. Apoiados na colocação do sexo em discurso, os poderes disciplinares penetram até às mais finas ramificações e transformam a família numa poderosa extensão capilar do poder panóptico.

A célula familiar constitui o que Foucault chama de *dispositivo de saturação sexual*. Ela assume um lugar estratégico em meio à proliferação de aparelhos de vigilância e confissão.

Reorganizada com laços estreitos e intensificados, a família moderna nasce com a demanda de que a ajudem a solucionar os conflitos entre sexualidade e aliança, sendo solicitada incessantemente a falar sobre o mal-estar que a aflige. "Tudo se passa como se ela [família] descobrisse, subitamente, o temível segredo do que lhe tinham inculcado e que não se cansaram de sugerir-lhe: ela, coluna fundamental da aliança, era o germe de todos os infortúnios do sexo" (Foucault, 1997: 105).

Com efeito, pais e cônjuges tornam-se "os principais agentes de um dispositivo de sexualidade que no exterior se apóia nos médicos e pedagogos, mais tarde nos psiquiatras, e que", em contrapartida, "no interior vem duplicar e logo 'psicologizar' ou 'psiquiatrizar' as relações de aliança" (Foucault, 1997: 104).

Do interior, surgem "figuras mistas da aliança desviada e da sexualidade anormal" (Foucault, 1997: 104), que transferem a perturbação da segunda para a primeira, por um lado, por um outro, permitem que a primeira penetre na segunda: a mulher histérica, a criança fóbica, o marido perverso, entre os quais

convém incluir a criança-marionete, esta curiosa personagem atravessada pelo judiciário, pela psicologia, pela ação social.

O dispositivo da sexualidade insinua-se no Brasil com o movimento higienista⁶ e, acredito, se intensifica com o "milagre econômico" no fim dos anos 60.

Ora, sabemos que as decisões jurisprudenciais, assim como as reformulações atuais do Código Civil, refletem em parte as transformações das famílias que se acentuaram a partir dos anos 70.

Curiosamente, é nessa época que ocorre um alto consumo da psicanálise. Num momento em que os papéis tradicionais da mulher, do homem, dos pais e filhos são postos em xeque, os saberes *psi* surgem como um norte para as relações interpessoais.

Tais saberes, sobretudo a psicanálise, são disseminados num tempo em que o dispositivo de aliança e o sistema de família necessitam de reforço. Donde explode o sucesso das práticas terapêuticas, das colunas de aconselhamento psicológico em revistas femininas, do uso quotidiano do vocabulário psicanalítico, assim como, vale dizer, a necessidade crescente de os juristas recorrer aos psicólogos.

A família moderna não é administrada nem administrável a partir da divisão entre lícito e ilícito. Não se trata de reduzi-la a um sistema de aliança cuja função seja interditar o sexo.

Para administrar e manter o controle, saturam-se de desejo as regras da aliança para então buscar nas modulações do sexo onde se encontra o incesto e a lei. Num só tempo, invoca-se o pai simbólico, mesmo que seja para falar de seu declínio. Por fim, detecta-se a presença da criança-marionete, para então justificar a ação de múltiplos aparelhos que examinam, administram, corrigem e previnem as distorções entre a aliança e o sexo.

Com efeito, não há decisão sem antes investigar: qual é a qualidade da relação entre os pais e filhos? Qual é o grau de proximidade entre estes? Quem vetoriza a interdição? Como o bebê foi amamentado? Ele foi amado aquém ou além do necessário? Pais e filhos dormem na mesma cama? Os quartos são separados?

Por razões óbvias, acredito que a atuação do psicólogo se faz necessária aos atendimentos das famílias.

Nem por isso, ele não deve deixar de interrogar, num debate interdisciplinar, ao lado dos assistentes sociais e operadores de direito, em que medida a intervenção jurídica intensifica a relação de tutela, com o correlato sentimento de impotência dos pais, sobre as famílias.

Tampouco deixemos de indagar em que medida tal intervenção impõe um único modo de subjetivação e produção de verdade à multiplicidade humana.

Notas

1 Palestra apresentada na mesa "Intervenção Técnica e Interdisciplinaridade", no seminário "Família: Afetos e Desafetos" organizado pelo X Núcleo de Representação – EMERJ, em 10/04/2002.

2 Vale observar que, por sua vez, os adolescentes têm o hábito de iniciar as entrevistas prestando contas, ou seja, se freqüentam a escola, a igreja, se trabalham, se estão em harmonia com a família ou arrependidos por terem consumido drogas. Mais do que medir a sinceridade de tais palavras, o psicólogo deve escutar nelas o lugar que lhe é delegado, donde se é suposto exigir dos adolescentes mais disciplina, culpa e resignação. É interessante observar que eles colocam também um tipo especial de desafio, pois denunciam, sob forma de "rebeldia", os mecanismos de poder que estão em jogo.

3 Observa-se que, no dicionário Aurélio, **revelia** no vocabulário jurídico significa "sem conhecimento ou sem audiência do réu".

4 Abro parênteses para observar que o Código Civil de 1916, surgido a partir da separação entre Igreja e Estado, tem como modelo jurídico o núcleo familiar, legalizado através da ação do Estado, composto por pai, mãe e filhos "e, secundariamente, por outros membros ligados por laços consangüíneos ou de dependência (família extensa)" (Alves & Barsted, 1987: 169). O pai é visto, e vai ser durante algum tempo, como chefe da família. O marido é provedor material da família, a mulher zela pela moralidade doméstica. Por sua vez, a legislação de 1930, que faz parte do projeto político de conceber a família como elemento de política demográfica e de construção de uma unidade nacionalista, absorve certos conceitos da moral higienista. Entre esses, "os efeitos dos cruzamentos consangüíneos" que apontam para a "proibição do incesto (...) e regras de relacionamento sexual entre parentes" (Idem: 173)

5 Na medida em que o dispositivo da sexualidade se aloja em torno e a partir do dispositivo da aliança, pode-se dizer que ambos não são excludentes, e sim que o primeiro apenas se superpõe e diminui a importância do segundo.

6 Costa (1999) demonstra que a estratégia usada pelo higienismo para romper com as regras estabelecidas do casamento de razão é justamente a promoção da sexualidade. O sexo é elevado à condição de laço matrimonial, desde que ele esteja comprometido com a estabilidade conjugal e proteção da infância. Se antes era necessária uma conduta reservada entre marido e esposa, de modo que o excesso libidinal era condenado, depois a situação se inverte, passando a se constituir como um problema a falta de erotização entre cônjuges.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

1. ALVES, B. & BARSTED, L. (1987) Permanência ou mudança: a legislação sobre família no Brasil. *in* RIBEIRO, Ivete (org.) *Família e Valores*. São Paulo: Loyola.
2. COSTA, Jurandir. (1999) *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro: Graal.
3. FOUCAULT, Michel. (1997) *História da Sexualidade; a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal

Entre a cronogêse e a cronopolítica Elementos para uma análise da gravidez na adolescência

Tania Ribeiro Catharino

Este artigo foi elaborado a partir de uma pesquisa por mim realizada (1) que se propôs a analisar a ocorrência da gravidez na adolescência. Utilizei como campo de pesquisa uma maternidade integrante do SUS (Sistema Único de Saúde, Município do Rio de Janeiro, Estado do Rio de Janeiro, Brasil) que atende a uma clientela pertencente às camadas mais empobrecidas de nossa população. O aumento do número de casos reportados em nossa realidade vem sendo apontado através de indicadores epidemiológicos, que também o localizam na faixa entre 10 e 14 (fato até pouco tempo inexpressivo), além de o relacionarem à pobreza e baixa escolaridade, ou seja, às precárias e/ou ausentes oportunidades sociais. O presente trabalho se encontra dividido em duas partes: na primeira, procurei abordar teoricamente o tema em questão. No entanto, ao invés de me deter em estudar os referidos "perfis epidemiológicos", deflagadores de ações que têm por meta a contenção e o controle – delineando aquilo que Castel (1978) chamou "Gestão dos Riscos" – me dediquei a tentar compreender melhor alguns percursos possíveis de serem produzidos por aquelas que, porventura, não se deixaram capturar passivamente pelos discursos e ações deduzidos das políticas públicas dirigidas a este estrato populacional. Utilizei neste empreendimento a categoria **tempo**, assim como a divisão das **esferas pública e privada** como uma forma privilegiada de compreender e interpretar a referida realidade, o que me remeteu a algumas considerações sobre as relações instituídas entre as denominadas "idades da vida" e em especial, sobre a adolescência. Na segunda parte, apresento alguns fragmentos da história de um dos sujeitos da pesquisa (cuja identidade foi mantida em sigilo, sendo utilizado um pseudônimo), que foram obtidos através do emprego da técnica da história oral. Ao adotar uma postura metodológica compreensiva-interpretativa, assumo aqui, que a análise do material apresentado é de minha inteira responsabilidade.

I. Um pouco de teoria

1. Adolescência: transição entre o quê?

A adolescência, entendida enquanto etapa de transição entre a infância e a idade adulta, ou seja, como uma etapa de preparação para o ingresso no mundo adulto, implica aspectos biológicos (capacidade reprodutiva), econômicos (capacidade produtiva) e psicossociais (estes mais abstratos, pois que envolvem, em última análise, o conceito de adaptação). Podemos então perguntar: se procedem as afirmações segundo as quais vivemos a chamada "crise da modernidade" (2), que apresenta dentre as suas características um tempo sem história, ou uma história de múltiplos tempos, ou ainda, um tempo de múltiplas histórias, qual o sentido (ou sentidos) de falarmos em adolescência – uma etapa, que por ser transitória, se caracteriza exatamente por marcar a passagem entre dois tempos (teoricamente) bem definidos: o passado (a infância) e o presente (mundo adulto)?

Podemos começar recorrendo a duas contribuições de Hannah Arendt (1968) A primeira se refere ao valor que ela atribui às seqüências temporais, no que diz respeito ao sentido da história humana. Arendt identifica o passado às tradições. Estas últimas, indicando os valores dos seus legados, torna possível a produção de um futuro, introduzindo a consciência do tempo e a memória. Tais fatores dão sentido à constituição de uma história, em oposição às meras repetições infundáveis de um ciclo biológico. Remetemos, então, às tensões e distensões existentes entre o passado e o futuro, ressaltando ainda "um intervalo de tempo totalmente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda. [E prossegue:] Na História, esses intervalos mais de uma vez mostraram poder conter o momento de verdade." (p 35-36). Neste sentido, a idéia de adolescência enquanto transição poderia ser ressignificada como este momento sem passado e sem futuro, mas (e talvez por isso mesmo) com um grande potencial, no que diz respeito à produção de signos e mensagens enviadas à sociedade, que falam sobre seus dilemas mais fundamentais (Melucci, 1997).

Devo ressaltar que, apesar do destaque atribuído as tradições, na constituição de uma história do tempo (ou da temporalidade da história), a autora não ignora o lugar do novo, e nisso se constitui sua segunda contribuição: ao analisar o papel da educação nas sociedades modernas, ela aponta a importância que é atribuída à identificação do "novo" (representado pelos jovens, que após terem ultrapassado a infância se

encontram prontos a ingressarem no mundo dos adultos) como possibilidade de renovação. No entanto, alerta-nos para a manobra segundo a qual o novo é produzido como algo já dado *a priori* (eis aqui o fundamento conservador da socialização). Assim, ao situá-lo dentro de uma lógica já instituída, caracterizada pela superioridade do adulto, o novo se torna envelhecido. Mas é importante notar que existe um futuro. Quer seja se referindo à prevalência da tradição (o passado), a um intervalo temporal (a transição) , ou a um futuro (mesmo que depotencializado), observamos que a existência, ou melhor, a significação dos *tempos da vida* só é possível pela ação de reciprocidade de uns em relação aos outros, o que se dá através da mediação humana. "Apenas porque o homem se insere no tempo, e apenas na medida em que defende seu território, o fluxo indiferente do tempo parte-se em passado, presente e futuro". (p 37)

Peralva (1997), ao introduzir as posições Arendt para comentar as fases da vida na modernidade afirma:

Uma vez dotadas de especificidade própria, as fases da vida não se tornam apenas autônomas, umas em relação às outras. Permanecem interdependentes e mesmo hierarquizadas. Tal hierarquia se constrói sobre a base de uma tensão, intrínseca à modernidade, entre uma orientação definida pela lógica da modernização (portanto, orientação para o futuro, através da ação conquistadora da renovação enquanto valor) e o fundamento normativo da ordem moderna, que afirma, ao contrário, a primazia do passado enquanto elemento de significação do futuro. Cabe ao passado, isto é, à ordem social já constituída, domesticar, sem destruir, os elementos de transformação e modernização inerentes à vida moderna. (p18)

Também Ariés (1973), nos mostra que a produção do conceito de adolescência que emerge na modernidade, se fundamenta na idéia de **transição** e identifica o século XX como o "século da adolescência" (p 46). Segundo ele, a partir daí, a adolescência irá se tornar a idade favorita, de tal sorte que as estratégias para estendê-la tentarão empurrar para trás a infância e a adiar a idade adulta, ao mesmo tempo em que ela se torna alvo da literatura, dos políticos e dos moralistas. Note-se que, desde a sua emergência como uma das idades privilegiadas da vida, a adolescência é identificada com mudanças, rupturas e valores novos que são contrapostos às velhas estruturas da sociedade, tidas como esclerosadas e ultrapassadas. Talvez este seja um dos motivos pelos quais a adolescência também acaba se tornando alvo de uma outra identificação: com a transgressão, com os excessos, com os desvios, enfim, como o **patológico** – fundamentos dos famosos riscos e vulnerabilidades e que contribuem para fazer da ambivalência e da transição suas marcas registradas.

Já um século se passou desde então. É, pois, neste século XXI, que mal começa a se insinuar e que se constitui em palco de vários dos infortúnios de nossos adolescentes – expressa por uma ausência crônica de projetos de vida – que devemos nos indagar: o que acontece quando a adolescência e a juventude se vêm às voltas com esta quase total ausência de perspectivas que dêem sentido ao futuro ou com uma precariedade de valores que funcionem como raízes que os vinculem ao passado? Qual o sentido deste hiato temporal, desta lacuna suspensa? Qual a função desta transição para lugar nenhum? Ou, colocado de outra forma: face à ausência de sentido, quais as táticas (Certeau, 1994) e estratégias utilizadas por meninos e meninas para provê-lo? Como conhecer seus efeitos?

2. Uma saída possível: a inscrição biológica das biografias

Parto da idéia, segundo a qual, o tipo de relação que o adolescente estabelece com o tempo, subsidia a sua organização biográfica e a definição de sua identidade, pois que o tempo funciona como o parâmetro a partir do qual serão ordenados comportamentos, eventos, relações e escolhas. Portanto, face à chamada "crise da modernidade" que ameaça de dissolução as tradicionais referências temporais, o jovem é compelido a buscar recursos extras, que lhe dêem o balizamento necessário. Dentre estes recursos, creio que a gravidez possa ser compreendida como uma forma de inscrição das biografias. Forma esta que, por sua vez, condensa duas perspectivas: uma dimensão biológica, "intimista" e privada – que referencia a história individual, por um lado; e uma dimensão coletiva – que encerra uma mensagem acerca do seu "estar no mundo" e nos fala sobre seus dilemas em relação à sociedade. Podemos observar que toda esta argumentação se baseia numa dupla necessidade: de criarmos uma biografia – uma história para dar sentido à nossa existência – e de possuímos uma identidade unitária e centrada. No entanto, se defendemos a idéia que as necessidades humanas não são naturais, mas sim produções históricas, somos levados a nos interrogar sobre a gênese de tais necessidades. Neste sentido, irei recorrer a Sennet (1976) e a Figueredo (1996), que poderão me subsidiar nesta discussão.

Sennet, ao apontar um desequilíbrio – característico da modernidade – entre as esferas públicas e privadas, remete-nos para o que ele chama de "sociedade intimista", na qual um certo psicomorfismo invade relações, antes tidas como características do espaço público. Assim, assiste-se hoje a uma dissociação entre aquelas duas esferas, com uma clara prevalência do privado. Vitória das exigências da natureza – esfera privada – que na batalha com as exigências da civilidade – esfera pública – indica o caminho para a realização humana, que passa a se confundir com a simples atualização de potencialidades. Neste contexto, a idéia de público irá ficar circunscrita a uma definição espacial: diz respeito à vida que se passa fora da família e da intimidade com os amigos. Em contraposição, a paternidade, a maternidade e a amizade pertencem à ordem natural e à esfera privada. O autor nos mostra que, o equilíbrio entre estas duas dimensões (que foi característico do Iluminismo do século XVIII), foi sucedido no século XIX por dois movimentos complementares: de início por uma vontade de moldar e controlar a ordem pública, que logo cedeu lugar a uma necessidade de proteção para com esta mesma ordem. Localiza ambos estes movimentos na necessidade de evitar as agruras do capitalismo industrial, afastando os choques advindos desta nova ordem econômica. Como resultado, as marcas públicas perdem suas formas distintivas e as diferenças sociais se tornam ocultas, ao mesmo tempo em que as mais simples diferenças são *fetichizadas*, passando a se configurar como verdadeiros mistérios. Nessa lógica, só adquire valor aquilo que possui uma referência conhecida e que é portanto passível de identificação. Por outro lado, a autenticidade e a transparência dos sentimentos e das intenções darão a medida a partir da qual estes terão, ou não, a sua validade atestada. O que está colocado é a emergência de um tipo de subjetividade privada e individualizada, ensimesmada e narcísica, destituída das dimensões políticas e coletivas, que passam a constituir dimensões separadas do humano. Neste sentido, a necessidade de uma biografia, de uma história individual que dê sentido ao "existir no mundo" e que funcione como medida de todas as coisas, parece ser uma consequência óbvia de uma lógica que reafirma a precedência do individual sobre o coletivo e do privado sobre o político. É com esta concepção que trabalhamos até nossos dias e a constituição histórica de um espaço do psicológico referenda esta idéia (Figueriedo, 1996).

Figueiredo nos mostra uma minuciosa descrição histórica das vicissitudes da subjetividade, em suas relações com as esferas pública e privada. Parte do século XVI, onde segundo ele, há uma prevalência da experiência e da diversidade. Afirma que tal prevalência era embalada por formas maduras e tolerantes de relação com a diferença, além de apresentar espaços de improvisação e inovação, que eram mobilizados quando as experiências individuais se diferenciavam muito, afastando-se do acervo coletivo. Aqui, as biografias possuíam uma dupla finalidade: centrando-se na vida do autor, visavam conservar a memória, assim como permanecer na memória. Por outro lado, esse exercício de memória era destinado a estabilizar e a dar sentido às experiências individuais ou coletivas, sujeitas a intempéries e portanto, correndo risco de aniquilamento. Porém, tanto num caso, como no outro, o que se evoca é a memória. Esta possui o poder de manter junto o que tende à dispersão, de manter um sentido, mas não de criá-lo. Ou seja, o sentido se articula à experiência, e portanto à sua produção, não existindo previamente a esta, sob qualquer forma de representação. Já no século XVII, encontraremos uma prevalência da imagem e da representação sobre a experiência; e da unidade e da identificação sobre a dispersão e a diferença. Aqui encontramos um terreno propício à formação de uma identidade, que em verdade irá se constituir e se esgotar na própria imagem. Pode-se, portanto, falar de identidades imaginárias, que, no entanto, irão demandar espelhos humanos que as confirmem. Surgem dois personagens: o sujeito epistêmico, que no século XVIII se desdobrará no sujeito do Iluminismo; e o sujeito ético-passional, que se desdobrará no sujeito Romântico. O primeiro diz respeito à uma subjetividade regular, idêntica a si mesma, sempre a mesma em todos os homens; enquanto a segunda refere-se a uma subjetividade suspeita, imprevisível, diferente, isolada e privatizada. Com o Iluminismo no século XVIII, haverá a consolidação da autonomia relativa das duas esferas e o fortalecimento da esfera da privacidade em todas as dimensões da vida social. Aqui, a intimização atinge o seu apogeu, o que se dá como resultado da dissolução das antigas crenças – Movimento da Reforma – e da expansão dos espaços de liberdade individual – liberalismo. Cindem-se, então, as subjetividades no terreno das razões interiores – nível da consciência e das opiniões, e da esfera da privacidade – por um lado; e no terreno das razões de Estado – nível das ações e da esfera pública – por outro. O público passa a ser o espaço de anonimato, da homegeneização, enquanto o privado é o espaço de liberdade e da autenticidade. Tal quadro remete-nos a um enfraquecimento da identidade pública e a um fortalecimento da identidade privada, que emerge neste contexto como a marca distintiva de cada um, necessária à sobrevivência subjetiva. Assim, a diversidade e a experiência na esfera pública perdem valor, face aos imperativos da imagem e da identificação privada. Quer esta se opere a partir de um modelo racional – sujeito do Iluminismo – ou de um modelo singular – sujeito Romântico – o que vemos é a prevalência do modelo e da imagem sobre a experiência. Vale ressaltar que o que assistimos hoje, no que diz respeito à adolescência, parece bem se encaixar nesta lógica: ao serem

homogeneizadas pelo Estado, que através de seus aparelhos médicos as identificam, genericamente, como as "adolescentes grávidas", por exemplo, estas meninas passam a fazer parte de um grupo específico, cujo perfil está dado a *priori*. Perdem, portanto, qualquer marca pública distintiva, que lhes é negada pelo discurso oficial até o ponto em que renunciam a esta "identidade pública" – até mesmo porque esta esfera não lhe confere quaisquer garantias. No entanto, permanece a necessidade de identificação, condição – produzida – de sobrevivência subjetiva, o que é resolvido pela assunção da identidade privada, de *mãe*. Portanto, a assunção da maternidade, dentro desta lógica, se impõe como uma alternativa às formas de identificação públicas, o que obviamente se relaciona à existência – ou não – de oportunidades sociais, assim como às referências que esta sociedade disponibiliza – ou não – para os seus componentes se identificarem.

Mas esta identificação se mostra precária. Não sendo esta, uma necessidade natural, mas produção sócio-histórica, passa no momento pelo mesmo processo de dispersão, pelo qual passa a dimensão temporal (3). Isto porque, face à ausência de referências passadas e projetos futuros, a inscrição biológica das biografias e das identidades, acabam por se constituir numa fonte de segurança, que se coloca como alternativa ao "estilhaçamento temporal".

Por outro lado, esta estratégia biográfica parece alinhar-se com uma perspectiva, segundo a qual, o controle, a neutralização e a abolição do tempo são tomados como inevitáveis e até mesmo desejáveis. Portanto, a pergunta que se coloca é: haveria uma outra maneira de escrita da história, que não fosse mero efeito da abolição do tempo mas ao contrário, que se fundasse na possibilidade de libertação do tempo?

3. Outra saída possível: a cronogênese e a invenção de uma outra história do sujeito

A afirmação segundo a qual, tanto a biografia, como a busca da identidade, não são necessidades naturais (4), remete-nos a uma inevitável análise sobre os regimes temporais em nossa sociedade, uma vez que esta categoria está presente em qualquer tentativa de produção de uma história do sujeito.

Pelbart (1993), afirma que a imagem do corpo é condição da construção de uma história do sujeito. Somente através desta imagem, deste corpo habitável, é que o homem é capaz de entrar em sua própria história. Tal afirmação implica no fato de que, o acesso à dimensão temporal, se dá, necessariamente, através do espaço – no caso, o corpo. Estaria aqui a chave para que pensemos a gravidez como um dispositivo a partir do qual as meninas tentam construir sua história?

Como pensar novas relações entre tempo e espaço, nesta era pós-moderna, em que o tempo tende a ser homogeneizado e transmutado num eterno presente e no qual o futuro é antecipado, burocratizado e despotencializado? Esta parece ser a máxima corrente nos escritores que se dedicam a tecer considerações sobre o tempo (Melucci, 1997; Pelbart, 1993) entendendo-o como uma categoria chave para que se pense esses novos modos de existir no mundo. Pelbart nos convida a passear por uma outra forma de conceber a temporalidade: não mais uma temporalidade aprisionada pelos imperativos da tecnociência, que aponta para a necessidade de libertar-se *do* tempo. Ao contrário, remete-nos à necessidade de invenção de novas temporalidades – uma *cronogênese do tempo* – que por sua vez, aponta para uma outra necessidade – a de libertar *o* tempo. Esta sutil, mas fundamental diferença deve ser melhor explicitada. Vivemos hoje uma era que se caracteriza por estratégias que visam a liberação, ou seja, a anulação *do* tempo; era marcada pela velocidade máxima, o que acarreta um estreitamento das distâncias até a sua total dissolução. Componentes "midiáticos", como a televisão e o computador alteram a relação tempo-espaço, tornando instantâneas as relações, que antes eram instituídas por uma sucessão cronológica. Neste contexto, o futuro é antecipado, mas não deixa de existir. Feito presente, o futuro passa a ser controlado e contido. Dele é expurgado todo o acaso, toda a imprevisibilidade, toda a surpresa, enfim, todo o *devenir* (5). Assim, a abolição da temporalidade, o tempo e espaço zero e o eterno presente são idéias que se baseiam nesta despotencialização do futuro. Isto não quer dizer que o futuro deixe de existir, ou que a ele não seja atribuída importância. Porém, ele só tem valor e só é incorporado à temporalidade, enquanto probabilidade calculável. Tal fato tem conseqüências óbvias: no que diz respeito aos adolescentes, ao mesmo tempo em que lhes é exigido um futuro calculado, eles são confrontados com uma pobreza crônica de opções disponíveis. Vale ressaltar que esta escassez se impõe de tal forma, que até mesmo o fetiche dos bons modelos e das boas formas é insuficiente para prover opções viáveis. Forrester (1997), ao analisar o que ela chama de "mutação brutal da civilidade", nos remete ao processo segundo o qual grandes massas são alijadas da oportunidade ao trabalho, constituindo-se em supérfluos

(supranumerários, diria Castel, 1995) no mercado da vida. Para estas pessoas, segundo Forrester, não há nada a esperar, senão o limite da própria morte, uma vez que o único direito a elas reconhecido é o direito à miséria e à perda da consideração social e da autoconsideração, o que as remete ao "drama das identidades precárias ou anuladas" (p 10)

Podemos agora recolocar os dilemas da adolescência – e em especial, a ocorrência da gravidez na adolescência como forma de expressão destes dilemas: por um lado, a adesão à homogeneização de um social que lhes apresenta o futuro como codificado – a gravidez como inscrição biológica da biografia – e por outro, a possibilidade de alçar vôos que permitam e que são permitidos por um devir – a invenção de uma história do sujeito. Pelbart, ao comentar o filme de Win Wenders, *Asas do Desejo*, nos confronta com estas diferentes temporalidades. Remete-nos a uma história dos anjos, segundo a qual sua existência imortal lhes aprisiona num ciclo repetitivo que remete sempre ao mesmo, ao tédio da repetição infinita, enfim, a um eterno presente. Segundo ele, os anjos invejam a humanidade dos humanos: sua mortalidade, sua fragilidade, suas incertezas. Todos os aspectos que fazem do humano este ser encarnado que sente amor, dor, frio e que lhes torna possível experimentar a "eternidade cravada na fugacidade de um devir" (p 21). Assim, a análise da gravidez na adolescência nos brinda com uma dupla revelação – ou dupla expressão: de um lado, a condenação a viver o tédio e a mesmice dos anjos desencarnados – representada pela necessidade da inscrição biográfica; de outro lado, a encarnação de um devir-anjo – representada pela invenção da(s) história(s) do sujeito. Vale ressaltar que nessa encruzilhada não há termo de conciliação, mas sim condensação. Propus-me a compreender a gravidez como expressão *disso* e também *daquilo*. Como inscrição biográfica que nos remete a um tempo que, *concretamente*, antecipa o futuro e que se constitui a partir do culto às boas formas e aos bons modelos (6) com o conseqüente tédio e resignação, característicos dos anjos desencarnados, mas também como possibilidade de viver um tempo não controlável, não programável, que desta maneira tenta escapar da neutralização anunciada pelas burocracias e tecnologias paralizantes. Tal concepção, que desafia a *cronopolítica da tecnociência*, aponta para a possibilidade de uma *cronogênese* que contém "barricadas no tempo". Ou seja, a uma perspectiva neoliberal, que se propõe libertar-se do tempo e anulá-lo, é contraposta uma possibilidade de devolver ao tempo a potência do começo, a possibilidade do impossível, que é característica de um jorrar do tempo: este momento do insurgente, este momento inaugural, nunca acabado, sempre inconcluso. Tal perspectiva coloca, portanto, um outro regime de temporalidade, com todos os riscos que isto acarreta, implicando em incessantes começos e recomeços. Nada é definitivo; aqui, o risco, o imprevisto e a surpresa têm lugar. No entanto, seu confronto com os modos instituídos a partir do qual nos acostumamos a pensar a temporalidade, pode provocar o horror, porque vividos como uma barricada erguida contra o tempo. Inevitável sina dos movimentos que desafiam os poderes instituídos. Viver o horror. Eis aqui a anulação de qualquer pretensão mais romantizada da experiência da gravidez na adolescência, o que não quer dizer que o fato de viver o horror anule os prazeres do encontro com o incontrolável e com o imponderável, enfim, como as delícias de um devir-anjo. Assim, às barricadas no tempo, contrapõe-se um desdobramento de virtualidades temporais, um devir-anjo que se expressa na e pela invenção de uma história do sujeito. Esta história que – alternativa à inscrições temporais que acabam por controlar o futuro – se desdobra a partir de uma temporalidade que resgata o jorrar do tempo. Uma história que não despreze a estrutura de antecipação temporal – fundamental na constituição imaginária do sujeito. No entanto, o futuro aqui não é contido, mas tomado enquanto *abertura temporal*, como um projeto aberto que comporta todos os riscos, surpresas e que inclua o devir. É a esse futuro que me refiro, quando o situo em relação à presença ou ausência de projetos que atravessa a adolescência.

4. Entra as prescrições e as proscricões: a invenção de uma outra história

Uma primeira questão que nos vem a mente, diz respeito às possibilidade de produção desta cronogênese. Vivemos em uma sociedade que prima por manter o *status quo*, este entendido como jogo de forças e poderes a serviço de um tipo de organização – no caso, a sociedade global capitalista. Sociedade esta que, segundo Ianni (1997), se caracteriza pelo imperativo de uma reprodução ampliada do capital em escala global, pela globalização das relações de produção, pela atrofia do Estado-nação, pela hipertrofia das grandes corporações, pela privatização da economia, e por uma nova forma de conceber as informações, estas tornadas mercadorias a serem comercializadas em escala mundial.

É o mundo da homogeneização – do tempo, do espaço – e por isso mesmo, deflagram processos de subjetivação que negam a singularidade, as disrupções e os devires, mesmo que sua presença – ainda que de forma emblemática – seja preservada, mantendo com isso um tipo de tensão – ou de ilusão – que

evita o "golpe de misericórdia" na individualidade humana (7), esta tão valorizada nos últimos três séculos. Referindo-se a alguns tipos de metáforas da globalização, Ianni (1997) comenta:

"[A metáfora da] 'Nave espacial' sugere a viagem e a travessia, o lugar e a duração. O conhecido e o incógnito, o destinado e o transviado, a aventura e a desventura. A magia da nave espacial vem junto com o destino desconhecido. O deslumbramento da travessia traz consigo a tensão do que pode ser impossível. Os habitantes da nave podem ser levados a uma sucessão de perplexidade, reconhecendo a impossibilidade de desvendar o devir". (p19)

Em verdade, os estatutos desta modernidade que se insinua pelo século XXI vem a abalar o mito da individualidade humana – tão cara desde o Iluminismo até tempos recentes. Crise da razão? O fato é, que neste início do século XXI, o pessimismo é a marca privilegiada dos novos tempos, e o seu principal produto, o declínio do indivíduo. Há assim, uma ausência de modelos: não mais o indivíduo unificado, que goza de responsabilidade e autonomia e que centra em si mesmo suas ações e vontades. Mais que crise de identidade, o que se coloca é a crise de um modelo de indivíduo, que põe em xeque o próprio conceito de identidade. Este, ao mesmo tempo em que aponta para a multiplicidade e para a diversidade do humano – marcas do indivíduo pós-moderno – não consegue lidar com a cronogênese e o devir – eis a metáfora da nave espacial: você pode deslumbrar os encantos da multiplicidade, desde que permaneça o mesmo.

Neste contexto, a questão que se levanta é: dadas as aparentes dificuldades que são colocadas pela sociedade global para a produção de uma cronogênese, porque a gravidez na adolescência não expressa apenas uma cronopolítica (ou seja, a inscrição biográfica através da maternidade), tão compatível com os preceitos da nova ordem social e tão em sintonia com as expectativas sociais que historicamente foram construídas para a mulher – ser esposa e mãe? Mas a questão não é tão simples: ao lado desta prescrição para que as mulheres ocupem os lugares sociais, historicamente instituídos para elas, erige-se uma proscrição: engravidem, mas não enquanto forem adolescentes (não antes de casar, de concluir os estudos, enquanto precisam trabalhar – as combinações são muitas, e variam segundo os momentos históricos – o que nos faz pensar sobre a relatividade dos preceitos que normatizam a saúde reprodutiva).

Mas o mais importante a ressaltar é o fato de que, tanto no que diz respeito à prescrição, quanto no que diz respeito à proscrição, o que se verifica é que seus produtos não são passivamente incorporados pelas adolescentes: nem os que expressam uma expectativa histórica – sejam mães – nem os preceitos das políticas públicas para a adolescência, consubstanciadas através das práticas educativas dirigidas a elas – não engravidem por enquanto. Mas também não são desprezados. Em verdade eles são consumidos por elas (Certeau, 1994), que deles se apropriam, para transmutá-los em uma outra coisa, para criar com eles uma outra história. Histórias estas que requerem ser acompanhadas – não para aí identificar regularidades estatísticas (8) – mas para apreciar suas trajetórias, suas sinuosidades e – porque não dizer – suas regras próprias.

II. Fragmentos de uma história

1. A história de Milena – Ou... o anjo que quer (?) encarnar

A entrevista de Milena foi cercada de uma certa expectativa, pois, diferente das outras, foi indicada por mais de um profissional de saúde, que de quando em vez perguntavam: "Vocês já entrevistaram Milena?"; "Olha, nós temos uma adolescente aqui... seria bom vocês entrevistá-la, mas ela é uma exceção, ela dá conta!" Falas como estas nos levaram até Milena e, de fato, pudemos constatar que, no mínimo, Milena era diferente. Primeiro por causa da sua idade: tinha 13 anos no momento da entrevista e esperava o segundo filho (o primeiro o havia tido com 11 anos). Mas o surpreendente é que Milena era referida por todos com uma espécie de orgulho da instituição, algo como "a adolescente múltipara que deu certo". É bem verdade que as alusões à sua maturidade e responsabilidade eram relatados com alguma estranheza, mas nem por isso, em momento algum, percebemos qualquer sugestão de que Milena era considerada um "desvio", como costumam ser consideradas as adolescentes que engravidam. Tudo isso fez com que tivéssemos – confesso – uma certa curiosidade em conhecê-la.

Já no começo da entrevista pudemos constatar uma certa postura teatral – ou seria caricatural o termo mais adequado? – por parte de Milena. Nada que fosse dito, mas sua postura de fato mostrava aquelas qualidades referidas pelos outros profissionais. Milena se apresenta maquiada, bem vestida e com uma

fisionomia fechada e rígida. Fala de sua filha e de sua atual gravidez – estava no 9º mês no momento da entrevista – com extrema naturalidade. Faz questão de enumerar alguns princípios, como:

Conheci meu marido com onze anos, ele tinha dezoito e então fui morar com ele e depois fiquei grávida, não acho certo ir morar junto só porque se está grávida.

Assim, Milena nos dá seu primeiro recado. Tudo tem uma ordem e neste caso a ordem certa é: primeiro casar e depois engravidar. Ao ouvi-la lembrei-me de Figueiredo (1996) quando ele nos fala sobre a prevalência da experiência e da diversidade – existente no século XVI – que logo no século seguinte cede lugar à prevalência da **imagem** e da **representação**, fato que se estende até nossos dias. Milena parece ser assim. Grande parte de suas falas indicam a confirmação da vitória de uma identidade que acaba por se esgotar na própria imagem: que ela faz de si e que é confirmada por todos: desde a família até a equipe de saúde – esses espelhos humanos, aos quais se refere Figueiredo.

Ascensão social e independência são outros pontos fortes no relato de Milena. Faz questão de falar que o marido é gerente de supermercado, que ela faz mini-pizza para vender, e que, se no início foram ajudados pelas famílias – tanto dela, quanto dele – hoje em dia são eles quem as ajudam. Perguntada sobre o que mudou na sua vida com a primeira gravidez, responde:

... agora eu tenho mais condições, tá melhor agora, hoje em dia eu tenho o quê? Tenho casa, tenho dois carros [fantasia?]; e da outra não, eu precisava da ajuda da minha mãe, da minha sogra, hoje em dia não, hoje em dia tá melhor.

Levando ao extremo as distinções entre as esferas **pública** e **privada**, tais como definidas na modernidade, parece se fechar na segunda, resumindo sua vida social às relações familiares. Quanto aos "outros", como se refere àqueles que não fazem parte de sua família, Milena diz: "... às vezes as pessoas falam demais, esquecem de si pra falar dos outros".

Quando perguntada sobre a reação de suas colegas quando souberam de sua primeira gravidez, diz: " Ninguém falava nada, não ... E também se falasse , não ligaria também ". Prossigo e indago se ela não se importa com que os outros falam, ao que Milena retruca: " Não me importo ". E com que você se importa?" – insisto. Neste momento Milena é enfática:

Com que eu penso, não com que os outros pensam. Pode falar qualquer coisa: olha o Chico [o marido] tá ali na esquina com uma garota. Que eu falo: Tá, se você tá vendo porque você não se junta a ela também? Eu não vou nem lá pra conferir, eu vou acabar com a minha vida por causa de outra pessoa, por causa de um casinho bobo? Não vou nem lá para conferir, não dou nem papo. Aí, é isso que o pessoal se morde por dentro, se corrói, é isso.

Mas seria mesmo o "pessoal" que se corrói, ou estaria Milena começando a se incomodar com a **imagem** que criou e que criaram para si? A esse respeito, pode ser elucidativo o fato de que, segundo ela, sempre houve o apoio (ou seria incentivo?) familiar – e por extensão da equipe de saúde: Milena – a adolescente grávida que deu certo!

Relata que sua mãe se casou muito tarde – e que mais parece sua avó do que sua mãe – porque *preferiu* trabalhar: " ela gostava **mais** de trabalhar, viver a vida dela. ... [parece] que era acompanhante, alguma coisa assim". (grifo meu).

Irei agora me permitir algumas divagações e, seguindo os alertas de Geertz (1989), espero não correr o risco de cometer o que este autor denomina "abstrações interpretativas". Em primeiro lugar, creio que uma mãe que mais parece uma avó – nas palavras da filha - deve merecer – também na imaginação da filha – um neto ; mas, talvez, Milena queira apenas ser filha. Perguntada sobre a reação de sua família na ocasião em que ela foi morar com seu companheiro, Milena diz:

*Assim, meu pai no começo ficou sem falar comigo, **minha mãe achou super legal**, minha mãe apoiou em tudo, né, ajudou numa porção de coisas no começo. Ele [o companheiro] não trabalhava, essas coisas. Aí eu conheci uma colega minha que o namorado dela, noivo, sei lá, trabalhava no [nome do supermercado] e aí arrumou para ele e aí hoje ele é gerente do [nome do*

*supermercado] e eu faço mini-pizza em casa, e hoje a gente está bem. ... minha mãe dava uma porção de coisas, todo mundo ajudava, foi bom. Só quem criticava eram os outros **de fora**, né, mas aí eu não tô nem aí, nem ligo que outros pensam. ... outros assim, da rua, achavam que minha mãe tava errada de me ajudar, muitas coisas assim, mas a gente não ligava não. [E mais adiante, acrescenta:] Lá no meu bairro é assim, você fala uma coisa e já falam que você falou outra, não gosta de gente assim, não. Pra mim **ninguém serve pra mim**, eu sou assim, eu penso assim, eu não sirvo pra eles e nem eles pra mim. ... A minha mãe fala que gente tem que andar e conversar com pessoas que tem algum **degrau acima da gente** e não abaixo. (grifos meus)*

Ao que tudo indica, a mãe de Milena ficou muito satisfeita com o "casamento" da filha e a chegada de um neto. Seria esta uma tática empregada por Milena para sair do papel de neta e finalmente passar ao de filha? Talvez ela tenha precisado arrumar um substituto para ela mesma. Caso contrário, corria o risco de ter que ficar procurando esse degrau acima para satisfazer uma mãe que "gostava mais de trabalhar". Possivelmente Milena deve ter tentado empregar uma tática para ser mais "livre", mas acabou **capturada num futuro calculado**, onde a previsibilidade virou uma necessidade, quase acabando, portanto, com as chances de uma invenção de uma história para sua vida. Mais ela reage: "Dá pra fazer tudo; eu ainda tenho 13 anos". Na ausência de uma resposta que requereria uma entrevista com a mãe de Milena, me limito a estas observações, que aqui apresento a título de possibilidade.

Por outro lado, gostaria de entender melhor essa posição familiar de não atribuir importância ao que os outros falam. Não quero supervalorizar as opiniões alheias, mas me causa estranheza esse "fechamento" familiar, essa exacerbação do **reino privado do lar**, com um certo "separatismo elitista" que leva Milena ao ponto de ignorar que seu marido a está traindo na esquina, ao mesmo tempo que ignora que é ela que está se "corroendo por dentro", fato que projeta nos outros.

Mas as coisas não são tão simples, como Milena quer fazer crer. Sobre a gravidez na adolescência diz:

Depende da adolescente, da cabeça, dos pais. Se todo mundo fica em cima de você, você acaba ficando doída. Eu já vi casos aí, de meninas que choram, que tentam se matar... Tem casos aí, horríveis, tentando se matar... [isso é devido] `as pessoas que discriminam, que falam, acaba magoando, e a pessoa acaba tentando.. alguma coisa. Esses são fatos que eu conheço das minhas amigas, aqui têm muitos desses casos; [mas eu] não sou nem doída. Mas se acontecesse assim, de tentar me matar, meu pai sempre falou que se morrer alguém da nossa família, já leva direto, porque ele trabalha no cemitério, já leva já.

Por que teria Milena relacionado a gravidez ao suicídio? Seria por isso que ela acaba se fechando num mundo tão privado, onde só encontra espelhos para referendarem suas rígidas concepções sobre a vida, o casamento e a maternidade? Talvez seja esta a questão: a existência destes espelhos humanos que acabaram por transformar suas incipientes táticas em estratégias (Certeau, 1994), na medida em que confirmam uma imagem e acabam por anular suas diferenças. Isto porque apontam para o "tipo ideal " ("todas deveriam ser como você" ou, "que exemplo, que maturidade" ou ainda, "já que o mal é inevitável, antes assim"...), dizem-lhe, a meu ver, subliminarmente, a família e a instituição de saúde. Mas ainda assim, Milena não escapa deste estrato populacional – as adolescentes grávidas. Nele, goza de uma posição privilegiada, pois não é encarada como **desvio**, é apenas um **tipo ideal**. Quero deixar claro, que não estou recriminando o fato de Milena ter sido apoiada. Afinal, este foi o apoio que *pode* lhe ser oferecido (e sabemos como o apoio das redes familiares e comunitárias são importantes).

É, [tive apoio] da minha família, da minha família só, eu, meu pai, minha mãe, não tem mais ninguém. É importante, a família tem ajudar e não criticar. [e quanto ao serviço de saúde]: ...eles te botam pra cima, são legais!

À esse apoio, Milena acrescenta uma fórmula, que quase convence. Perguntada sobre o quê a gravidez muda na vida da adolescente, ela diz:

Sei lá, a adolescente parar de pensar em si, no caso das adolescentes ter cabeça, né, que só Jesus mesmo. Parar de pensar em si, pensar na criança. Em vez de comprar uma calça pra você, você já pensa em comprar outra coisa, você pensa em trabalhar, você só pensa em seu marido, não pensa em outros, pára de olhar com outros olhos para outros homens. Porquê? Porque isto vai prejudicar seu filho. Mas tem gente que não pensa assim, né? Larga, chuta o marido, trai, desce o

barraco em tudo, o filho fica passando fome. Tem muita gente assim na rua da casa da minha mãe, pede leite à um, pede maizena à outro, e vai assim vivendo, sem saber de nada.

Perguntada sobre seus planos para o futuro, Milena foi a única entrevistada que não incluiu os filhos em sua resposta: diz que quer estudar e trabalhar. Seria aquele tipo ideal, ao qual vimos nos referindo – não apenas uma imagem especular – mas uma tática para que Milena invente alguma outra história para si? Neste caso, Milena estaria adiando o seu futuro, mas não o despontencializando totalmete: "tudo dá pra fazer, eu tenho 13 anos e dá pra fazer muita coisa ainda". Tudo leva a crer que Milena está **aprisionada** no tempo, mas sonha em **libertá-lo**. Seria esse um retorno da tática? No entanto, por hora , também parece se orgulhar de seu diferencial: a precocidade.

*A minha mãe fala: não tinha cabeça de sete anos, com sete anos tinha cabeça de treze. Com treze tenho cabeça de dezessete, sei lá. Às vezes, **eu acho que o cérebro não é meu.** [...] Porque... sei lá. Treze anos... você já conversou com uma pessoa que você falou com uma pessoa de treze anos do meu lado e coloca eu e conversa com as duas que você vai ver diferença. [...] Por isso que eu falo que o cérebro não é meu. (grifo meu)*

O cérebro não é seu. De quem será, Milena? Cérebro sem dono é cérebro desencarnado. Isto me lembra os **anjos desencarnados** referidos por Pelbart . Seria você um destes anjos?

III. Ensaando uma conclusão

A tarefa de discorrer sobre tema tão polêmico traz em si sérias dificuldades. A primeira delas diz respeito a um viés moralista e maniqueísta que parece apontar para uma necessidade de julgamento: é certo ou errado engravidar tão cedo? O que poderia ter sido feito para evitar uma gravidez "precoce"? Que oportunidades serão perdidas por estas meninas? Em que a família falhou? Em que o sistema de saúde falhou? Em verdade, o que quase nunca se pergunta é a razão de transformarmos um evento da vida num fato **patológico**. Não quero como isso defender nem acusar a gravidez em tal ou qual idade. Creio que somente quando pudermos apreender os significados desta, que já pode ser considerada uma ação coletiva; somente quando pudermos ouvir essas meninas ao invés de acusá-las e às suas famílias; e, fundamentalmente, quando pudermos declinar do julgamento moral que sentencia *a priori* a menina que engravida como a encarnação do risco que não foi contido, do desvio que não pode ser contornado e de uma natureza selvagem e plena de excessos que acompanha historicamente a mulher ... neste momento estaremos dando um passo firme em direção a uma parceria efetiva com aquelas que só querem libertar o **tempo** e produzir um **lugar social**, assegurado politicamente não apenas pelo setor saúde ou setor educação, mas por todos nós, cidadãos responsáveis pela construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

NOTAS:

1 A pesquisa aqui referida intitula-se "Da Gestão dos Riscos à Invenção do Futuro – considerações médico-psicológicas e educacionais sobre histórias de meninas que engravidaram entre 10 e 14 anos", e se constituiu em minha Tese de Doutorado, defendida em abril deste ano, na USP – Universidade de São Paulo.

2 As categorias modernidade, crise da modernidade e pós-modernidade serão utilizadas ao longo deste texto. Parece não haver um consenso entre os diversos autores, por mim referidos, quanto à terminologia a ser empregada. Enquanto uns utilizam um conceito único, outros estabelecem uma distinção entre a modernidade – como a era inaugurada com o enfraquecimento dos laços feudais e a concomitante emergência dos estados nacionais – e o momento atual, caracterizado pela chamada "crise da modernidade", que é vivida, em especial, nos países do terceiro mundo. Neste último caso é empregado o termo "modernidade tardia". Conquanto não há uma mudança no sistema econômico – o capitalismo – o emprego do termo pós modernidade habitualmente se reserva às transformações no espaço das artes, da literatura, da filosofia e da cultura.

3 Segundo Stuart Hall (2001), existem três tipos de identidade, constituídos historicamente: a do sujeito do Iluminismo, o mais "individualista" de todos, baseia-se num modelo centrado em si mesmo e diz respeito a um indivíduo caracterizado pelas capacidades da razão, da consciência e da ação, que são

tomadas como portadoras de uma unidade, esta se constituindo sua marca distintiva, por excelência; Já o outro modelo, o sujeito sociológico, tenta romper com uma visão de identidade enquanto natureza e remete-nos à uma constituição baseada em interações entre o eu e a sociedade. Desta forma, pretende romper com um dualismo que separa o interno do externo e o privado do público. No entanto, a idéia de estrutura, segundo esta concepção, é valorizada na medida em que ela funciona como o aporte que estabiliza e unifica as relações entre o mundo social e as pessoas, entre a objetividade e a subjetividade, não conseguindo escapar, portanto, de uma marca naturalizante – agora não mais dada pela essência, mas por uma tendência natural a esta estabilização estrutural ; por fim, apresenta o sujeito pós-moderno, possuidor, não de uma, mas de várias identidades plurais, não unificadas , o que nos leva a romper, portanto, com qualquer pretensão de essencialismo ou fixidez. Segundo Hall " A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia" (p 13) e o que surge em seu lugar é um sujeito fragmentado, em conformidade com as necessidade objetivas da cultura, que hoje sofrem um intenso colapso, marca distintiva desta era pós-moderna.

4 Segundo Hall "Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora 'narrativa do eu'". (Hall, 2001).

5 Refiro-me à idéia de devir em Guattari (1986), que não se confunde com o conceito de devir, tal como utilizado pelos existencialistas. Diz respeito aos elementos de diferença que compõe os processos de subjetivação, sempre inconclusos e sempre transitórios. Produção incessante, negadora das estruturas totalizantes, opera pelo deslocamento, que faz o humano escapar de si mesmo. Provoca, portanto, não o *vir a ser* dos existencialistas, mas o eterno retorno das diferenças: um *devir outro*.

6 Mesmo que esta "estratégia" seja formalmente criticada pelas políticas públicas para a adolescência, ela é "incentivada" a partir das expectativas sociais como relação ao desempenho de papéis femininos.

7 Refiro-me a dois conceitos de filiações teóricas diferentes: o indivíduo liberal e os modos de subjetivação. No entanto, entendo que o primeiro, por conter a idéia de liberdade de escolha, implica na possibilidade – mesmo que ilusória – de produção de subjetividades singulares, que dentro desta lógica passam a ser tomadas como simples mercadorias.

8 Não quero com esta afirmação desqualificar os procedimentos metodológicos que se servem das abordagens quantitativas. No entanto, reafirmo minha intensão de proceder uma análise qualitativa do material apresentado.

Referências Bibliográficas:

ARENDDT, Hannah, (1968). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva

ARIÉS. Philippe, (1973). *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

CASTEL, Robert, (1987). *A gestão dos riscos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves

_____, (1998). *As metamorfoses da questão social - uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes

CERTEAU, Michel de, (1994). *A invenção do cotidiano – as artes de fazer*. Petrópolis: Vozes

FIGUEIREDO, Luiz Cláudio de, (1996). *A invenção do psicológico - quatro séculos de subjetivação 1500 – 1900*. São Paulo: Educ: Escuta

FORRESTER, Viviane, (1997). *O horror econômico*. São Paulo: Editora UNESP

GEERTZ, Clifford, (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Ed. Ltda

GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely (1986). *Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes

HALL, Stuart, (2001). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de janeiro: DP&A editora

IANNI, Octavio, (1997). *Teorias da Globalização*. Rio de janeiro: BCD União de Editoras S.A.

MELUCCI, Alberto, (1997). Juventude, tempo e movimentos sociais. *Revista de Educação Brasileira*, ANPED, Campinas: Editora Editores Associados Ltda, nº 5 e 6, p 5 - 14

PELBART, Peter Pál. *A nau do tempo rei*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda

PERALVA, Angelina Teixeira, (1997). O jovem como modelo cultural. *Revista de Educação Brasileira*, ANPED, Campinas: Editora Editores Associados Ltda, nº 6, p 15 - 24

SENETT, (1976). *O declínio do homem público*. As tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras.

Maltrato o abuso ... ¿infantil?

Beatriz Taber

Hace poco más de un mes, al igual que hoy, fui invitada a participar en un ciclo sobre maltrato infantil. En ambas oportunidades se me convocó a realizar un aporte desde mis experiencias en el campo de análisis o supervisión institucional. No considero fortuita la coincidencia de estas invitaciones a exponer, en eventos referidos al maltrato o abuso infantil, y en las cuales se me convoca por mi punto de vista de intervención, intervención que apunta en simultáneo tanto a procesos subjetivos como al colectivo, pensados ambos desde marcos institucionales. Por lo contrario a evaluar esta coincidencia como fortuita, pienso que es un indicio interesante de analizar, en cuanto a preguntas que hoy nos interpelan, preguntas en torno a problemáticas sobre lo colectivo, las instituciones, los sujetos, el maltrato.

En la otra oportunidad, al serme solicitado el nombre que daría a mi exposición elegí, parafraseando el famoso texto freudiano "Malestar en la cultura"¹, "Maltrato en la cultura". La elección de este título respondía a diversos campos de experiencias, habida cuenta de mi práctica de psicoanalista y analista institucional, pero también desde la tremenda realidad de nuestro país hoy y de lecturas y preguntas referidas al sujeto, al otro en tanto "*hétero*", lo diferente, y a procesos colectivos. La audiencia a que me dirigía eran jóvenes residentes y concurrentes, y me interesó enfocar mi disertación en dos aspectos:

1 - por un lado, *desconstruir* el concepto de maltrato, para lo cual me serví del análisis de dos discursos fundantes en cuanto a cómo es "diagnosticado y proscrito" en la actualidad el maltrato o abuso infantil: el discurso jurídico y el médico. Los interrogantes que organizaron mi exposición, giraron alrededor de buscar la aparición del concepto de abuso infantil, para lo cual fui tentado acompañar la construcción social, médica y jurídica del maltrato infantil. Recurrí a dos textos de referencia: por un lado un seminario dado por Foucault en Brasil, luego devenido libro, titulado "La verdad y las formas jurídicas"², texto fascinantemente provocador en cuanto a interrogar sobre que verdad porta el discurso jurídico. En este seminario, Foucault investiga, a través de diferentes épocas históricas, los cambios de "Verdad" de las formas jurídicas en occidente, según la ideología y el poder que la sostiene. Cuando analiza e indaga la época moderna, centra la verdad jurídica de nuestras instituciones, en su hipótesis largamente sostenida en los muy diversos campos que investigó: la sociedad moderna es una sociedad de control. Veamos dos párrafos como muestra de lo que él sostiene: "La penalidad, en el siglo XIX, tiene por finalidad, de forma cada vez más insistente, no tanto la defensa general de la sociedad cuanto el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y del comportamientos de los individuos" ³. Otro: "De este modo, la gran noción de la criminología y de la penalidad, hacia fines del siglo XIX, fue la escandalosa noción, en términos de teoría penal, de *peligrosidad*. La noción de *peligrosidad* significa que el individuo debe ser considerado por la sociedad en razón de sus virtualidades y no tanto en razón de sus actos, de infracciones de hecho a una ley efectiva, sino en función de las virtualidades de comportamiento que estas infracciones representan" ⁴
5 Avanzando un poco más en este capítulo, nos encontramos con la descripción del panóptico, estructura carcelaria de vigilancia, figura que ha terminado siendo la alegoría por excelencia de una sociedad ejemplar fundada en el ejercicio del control social.

El otro texto que puse en juego, aborda específicamente el tema del abuso infantil, con un estudio histórico social que abarca los dos últimos siglos. Se llama "El "descubrimiento" del abuso infantil", el autor es un sociólogo americano Stephen Pfole. En este artículo, no de estirpe faucoultiana pero que procede en una línea semejante, el autor investiga la aparición del concepto de maltrato infantil en tanto anormalidad, desviación de la conducta. Parte del siglo XIX, cuando los malos tratos a los niños eran usados con consenso, y hasta como prescripción, con claros objetivos pedagógicos, y estaban lejos de ser considerados una patología. Va avanzando hasta la década de los sesenta, cuando el saber médico realiza el "descubrimiento" del síndrome de abuso infantil. A partir de esa época comienza a ser considerado el maltrato infantil una patología, "*un síndrome*" a ser develado, y un delito, proscrito por la ley. El autor sostiene, como hipótesis fuerte que funda en múltiples datos, que el diagnóstico del maltrato infantil como patología obedece a múltiples razones histórico/sociales, pero él destaca y despliega una razón importante, la existencia de fuertes intereses corporativos, de la corporación médica, en especial los radiólogos pediatras en los inicios, luego también los de la psiquiatría y la psicología.

2- Ahora bien, ¿cuál era el sentido de ingresar desde esta perspectiva en mi charla?. Provocar interrogantes, un pensamiento crítico, sobre cuál discurso de "poder" sustentamos, a veces con

ingenuidad, desconociendo que en nombre de la ciencia, la verdad, de la protección de personas, etc., se porta un discurso ideológico y de poder. Foucault dice en el texto citado "Occidente estará dominado por el gran mito según el cual la verdad no pertenece nunca al poder político, el poder político es ciego...". Nietzsche será el autor que comienza a demostrar que más allá de todo saber, lo que está en juego es una lucha de poder. Pienso que es ineludible a quienes intervenimos en el campo de lo social, pensar en las complejas implicancias y efectos que se pueden producir en una familia cuando ella es penetrada, por que no perforada, por el poder del discurso médico o jurídico. Aún más cuando se trata de familias pobres, que por sus precarias condiciones socioeconómicas son altamente vulnerables. Desde un pensar crítico es factible construir modos de intervención no ingenuos; diferentes a aquellas en la cual los profesionales de la salud, aun "con las mejores intenciones", en realidad son sólo vehículos del poder médico – psiquiátrico y jurídico, vía el cual ejercen un otro de modo violencia y maltrato, que deja a las familias pobres aun más desamparadas. Los agentes de salud, o sociales, o educadores, resultan siendo portadores impensados del poder arbitrario del juez, apoyado por el saber médico, o...viceversa. Es frecuente entre aquellos que estamos prevenidos de estos modos operandi de intervención, modos de control social, tener como referencia paradigmática de una otra manera posible de operar, el film iraní "La manzana". El film nos muestra un modo de intervención extremadamente cuidadoso y respetuoso del "interior" de la familia de una trabajadora social; ella permanece a lo largo de todo el tiempo que dura la película, "operando" desde el exterior de la morada familiar, no ingresa en ningún momento a lo "privado" de la familia: ni a la casa ni en a la estructura familiar. Opera en la trabajadora social una "valla"⁷ entre lo privado de la familia y lo público de la misma.

El problema del cómo intervenir, pensar los modos de intervención en lo social que no signifiquen un avasallamiento del espacio privado e íntimo, resulta ser un punto neurálgico para cualquier agente de salud. Probablemente el más complejo de resolver. Es distinta situación cuando un intervención acontece en tanto es pedida, solicitada, por él o los interesados, y son ellos quienes procuran y demandan un tratamiento, sea de un analista, un psicoterapeuta. La decisión debe ser del sujeto, quien será el que da cabida, autoriza, a aquel a quien recurre a "traspasar" la valla de lo público a lo privado, lo íntimo. Decíamos en la relatoría de un taller sobre familias, organizado por Unicef, en una de las conclusiones: "Debemos tener en cuenta que la familia es un colectivo en el cual se articula de modo simultáneo el espacio público y privado. Debatir el concepto de intervención connota un punto álgido de cómo operar con la "fineza" de un bisturí que discrimine, separe, entre *intervenir con eficacia con las familias en tanto espacio público, y abstenerse de intervenir en el espacio privado de la familia*"⁸. ¿Cuál intervención con las familias transcurre en el ámbito de la esfera pública?. Aquella intervención cuya operatoria se fundamente en la *protección de los derechos* de los integrantes de la misma. La Convención de los Derechos del Niños⁹ justamente significa en cambio en el paradigma jurídico con respecto a los niños, pasaje del paradigma sustentado por la ley de minoridad¹⁰, *protección de persona, a la protección de derechos*. Protección de persona significa que a alguien, al juez por ej. , se le atribuye saber y autoridad para definir que es lo mejor para un otro, a la manera del *paterfamilias, esto es la esfera privada de la familia*

Colocada estas cuestiones, pasé a interrogar y pensar las prácticas, arribando a algunas conclusiones que se pueden unificar con las que intentó llegar esta noche.

En la oportunidad de hoy se me convoca con la pregunta de sí: ¿Es posible reducir el riesgo y vulnerabilidad de los integrantes de los equipos que trabajan con violencia familiar?. Pregunta que hace referencia a una práctica concreta.

Como primera puntuación, considero que es pertinente ubicar algunos puntos que están relacionados con la práctica del analista institucional. En el campo de mi experiencia con las instituciones, práctica que apunta a operar tanto en procesos del colectivo como en lo singular de cada uno de los sujetos que componen dicho colectivo, mi trabajo no se orienta en forma específica al maltrato infantil. Pero sí, es indudable, trabajo todo el tiempo con el maltrato. Una demanda de intervención institucional en general difícilmente nos llegue explícitamente como maltrato. Generalmente la demanda se nos formula como dificultades en la constitución de equipos, o fallas en la producción, o malestar entre los que conforman los equipos, u ordenes diversos de dificultades con la jefatura, etc. Sin embargo a poco de comenzar a andar una supervisión o análisis institucional, la palabra maltrato, sea pronunciada o no, comienza a ser un punto importante y pivote por el cual se transita una y otra vez. Sé tematiza este maltrato de diferentes modos y estilos, singulares según cada grupo y cada persona, pero está en "cuerpo presente". Maltrato atribuido a las autoridades, o a la institución en su estructura, a los coequiper, a la jefatura, a la ausencia de reconocimiento, a las difíciles condiciones laborales, etc. Hace ya tiempo Ulloa, en una entrevista

periodística, habló por primera vez de "*cultura de la mortificación*". Para su sorpresa, cuando la nota fue publicada, recibió innumerables llamados de personas que, en este "síndrome", habían reconocido o encontrado un nombre que daba cuenta de un sufrimiento propio. Esta eficacia de nominación, de un matiz de sufrimiento social, es atribuible en cuanto decía al respecto de algo que muchos "no sabían que sabían", pero que al ser nombrado, permitió poder ser pensado. En las instituciones atravesadas por el maltrato, se instala la cultura de la mortificación, se escucha una sorda queja, desaparece el accionar crítico y aun más la autocrítica, el cuerpo se enferma, la inteligencia y el pensar retroceden. Una intervención institucional apunta a que la sorda queja se haga audible, se transforme en una protesta que apuesta a una transformación posible, la palabra avenga en el lugar del cuerpo mortificado, la inteligencia y el pensar avancen sobre la mortificación, la violencia, el malestar o la queja.

Trabajando en H8, un grupo de intervenciones institucionales, hablábamos que toda institución "padece" o está sometida a diferentes grados de "arbitrariedades", las cuales son posibles de catalogar en intrínsecas o extrínsecas según provengan del interior o del exterior del grupo en el que se está interviniendo. La ley en sus efectos, en tanto ella no sea letra muerta, organiza y regula el intercambio entre los sujetos integrantes del conjunto. Cuando esta ley no opera, o no existe, o no se pone en juego, se produce como efecto de esta ausencia la aparición de una "ley" arbitraria, la ley del otro, en general aquel que circunstancialmente está instalado en una posición de "superior". El maltrato se instala cuando los sujetos están sometidos, en grados diversos, a la arbitrariedad del otro de quien dependen y no a una ley para todo el conjunto, que ordena, da forma y lógica al colectivo social, al cual organiza.

Me interesa avanzar en el tema del maltrato, pero no sólo el infantil sino en la cultura. Para esto nos puede ayudar partir de lo infantil. ¿Cuál es el infantil sujeto maltratado?. O ¿de quien hablamos cuando decimos infante o niño? Lo de infante es una marcación dada sólo por la edad cronológica o podemos extender el concepto de "lo" infantil centrándolo, ya no en la edad, sino en la indefensión del sujeto?. Infantil viene también de infante, "servidor, criado". Es obvio cuando uno habla de un niño, la indefensión en que él se encuentra frente a las figuras de las cuales depende para su subsistir. Pero encontramos esta misma indefensión en tanto y cuanto un alguien precisa, para vivir, de otro y carece de otra opción que someterse a la arbitrariedad de quién depende, emocional o materialmente. Ulloa, en los tiempos de la dictadura y a partir de trágicas situaciones de tortura, acuñó el concepto de "*encerrona trágica*", concepto que considero es de fundamento para quienes trabajamos con colectivos institucionales. Prefiero citarlo a él, detenerme en la sutileza y poesía de su decir: "La práctica con las instituciones públicas, sobre todo desarrollada en las comunidades mortificadas, aquellas que van haciendo mortecina cultura de ese acostumbramiento, me lleva a identificar la vigencia de otras formas de tormento social que transcurren a plena luz del sol y muchas veces bajo la mirada de una sociedad que se torna indiferente, quebrada en sus resistencias. Son las encerronas que se dan cada vez que alguien, para vivir (amar, divertirse, trabajar, estudiar, tramitar, recuperar la salud, transcurrir su vejez, tener una muerte dignamente asistida), depende de algo o alguien que lo maltrata o simplemente lo "distrata", negándolo como sujeto" 11

Un efecto indudable de la crisis socioeconómica y política actual de nuestro país es la emergencia, cada día más abultada, de una población vulnerable y con altos grados de indefensión, y esto está sucediendo al interior de un Estado organizado en un sistema de alta arbitrariedad económica, política y jurídica. De ahí qué, estar pensando en el maltrato infantil resulta ser una extraordinaria oportunidad para pensar el maltrato en la cultura.

Se escucha a veces decir casi indistintamente "maltrato" o "abuso". Consulté en el diccionario y es interesante lo no indistinto. Dice: *maltrato* "Tratar mal a uno de palabra u obra"; *abuso* "Hacer objeto de trato deshonesto a una persona de menor experiencia, fuerza o poder" 12. La palabra que nombra con mayor fineza lo que estoy abordando es la de abuso. No quiero dejar de puntuar que la palabra inexistente en el diccionario, al menos de la lengua española, es la de *buentrato*.

Siendo una psicoanalista que intenta profundizar, en la práctica y teoría, el entrecruce entre sujeto, lo otro, el colectivo, la *polis* y sus instituciones, me interesa cada vez más recorrer las fronteras del psicoanálisis hasta los confines de otros campos de saber, tales como teoría y práctica política, filosofía; pero más que campos de saber, lo que me resulta valioso es la riqueza en la elaboración teórica de determinados autores, autores que marcan surcos y me permiten avanzar en campos de articulación tan complejos. En el momento preciso que el Dr. Garrote me llamó para invitarme a participar en esta mesa redonda, me encontraba leyendo muy atentamente el extraordinario libro de Hannah Arendt, "*La condición humana*" 13, específicamente el capítulo sobre "*La esfera pública y privada*". La coincidencia entre lo que estaba

pensando a partir de mi lectura y el pedido del Dr. Garrote, no me hizo dudar un instante en aceptar de la invitación. Me motivó el deseo de contar, compartir ideas, autores, articulaciones conceptuales, pensamientos, prácticas, etc., en torno a lo que esta noche nos hace encontrarnos. Al menos ese es el intento, encontrarnos con otros para pensar "con....". Tratemos de no morir sólo en el intento.

¿Qué en particular, para esta mesa redonda, me resultó interesante como aporte, de mi lectura de Arendt?. La autora es una férrea defensora de la acción humana en la esfera pública, la *vita activa*, según San Agustín vida dedicada a los asuntos público – político; aquello que Aristóteles llamó la *bios politikos*, donde *deben* reunirse la acción, *praxis* y el discurso, *lexis*. 14 Para sustentar y fundamentar el porqué del valor que da a la *vita activa*, Arendt, partiendo de un análisis de la *polis* en la Grecia antigua, va describiendo cualidades y diversas transformaciones que han sufrido la esfera de lo público y lo privado en la historia de Occidente. Desde aquel tiempo del Mundo Antiguo hasta nuestros días del Mundo Moderno, ella verifica un progresivo y continuo retroceso del interés de lo público frente al avance de los intereses de la esfera privada, perdiéndose la frontera de separación entre lo público y lo privado como era en la *polis* griega del Mundo Antiguo. Un párrafo me ayuda a transmitir lo que encuentro pertinente para hoy "La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía "iguales", mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado" 15.

Desde esta perspectiva, cuando en una institución nos encontramos frente a indicios o grados de maltrato, no es difícil anticipar lo que está aconteciendo: alguien se encuentra ejerciendo una posición de amo, pone en juego sus intereses privados de diversa índole y por su dependencia, otro/s están esclavizados a esa arbitrariedad. En mi experiencia con grupos de tarea, en instituciones, puedo afirmar que el sufrimiento de los integrantes de un equipo no pasa por lo complejo o difícil de la tarea específica, sino por las malas condiciones al interior de la institución, con sus arbitrariedades intrínsecas o extrínsecas. ¿Qué estoy afirmando?. Un grupo puede trabajar con muy duras situaciones sociales de marginalidad o locura, tales como niños de la calle, violencia familiar, pobreza, en un manicomio, con presos, etc. Sin embargo, si dicha tarea es reconocida socialmente, retribuida con dignidad, y ejercida a partir de la construcción colectiva de un saber hacer, con producción de inteligencia conjunta; cuando el recinto y el debate público se ejercitan efectivamente y cada integrante porta su vocación, vemos que a pesar de la extrema dureza de la tarea, no encontramos un grupo vulnerable o mortificado. Pienso que la vulnerabilidad, el síndrome de burnout de los americanos, no es tanto efecto de la tarea en sí, sino de la no existencia efectiva de otros que acompañen el hacer, la pobreza del lazo social, la soledad en el hacer. Aun peor cuando las condiciones de trabajo están atravesadas por encerronas trágicas.

En lo particular del trabajo de equipos cuya tarea principal trata con situaciones de violencia y maltrato, sea infantil o de otra índole, resulta necesario estar prevenido a qué, cuando hay ejercicio arbitrario de poder de alguien sobre un otro en dependencia, el maltrato es efecto de estructura, y caldo de cultivo para la violencia. También en nosotros mismos. Y estar atentos a que cuando se interviene, aun con las mejores intenciones, nuestro "saber" puede actuar como avasallamiento a la subjetividad del otro, cuando es transformado sólo en un objeto a evaluar en su potencial peligrosidad. Los integrantes de los equipos deben estar alertas al peligro de reproducir, en ellos mismos, la violencia social a la que se enfrentan. Los grupos de trabajo tienden a replicar, reproducir en su funcionamiento, aquello que encuentran en su campo de acción. Un modo operativo de resistir a este peligro es no trabajar en soledad, ser acompañados al menos en el pensar, por otros. La constitución de un grupo que piensa y trabaja en conjunto, construye un pensar colectivo, opera en cada integrante como valla frente a la violencia y el maltrato. Sólo es posible comenzar a tratar el maltrato, con el buen trato.

Ahora bien, describo una situación ideal de equipo de trabajo, muy lejana a la dura realidad del país y de nuestras instituciones. Lo que hallamos son justamente equipos mortificados, vulnerables, fragilizados. ¿Qué es posible hacer desde una intervención externa al equipo?. Intervenir privilegiando el hecho que, desde la posición de exterioridad del analista institucional, podemos ejercer una función de terceridad, que provoque y promueva la constitución del recinto, del grupo como espacio que apunta, al menos en intención, ser de la esfera pública, donde discurso y praxis deben coincidir. Dar cabida a la aparición del otro como un igual, pero no en su semejanza sino en la factibilidad de actuar desde su diferencia. El debate, las confrontaciones, pueden llegar a ser intensas, apasionadas, pero acontecer desde el buen trato. Buen trato se funda en el reconocimiento del otro en su subjetividad, como radical *otredad*. Valga la redundancia, pero en definitiva es apuntar a que aquello que pertenece a la esfera de lo público, permanezca en lo público, no sea apropiada por el interés privado; deshacer la consistencia real o imaginaria del amo. Como es evidente esto sólo es posible de realizar cuando un equipo, como conjunto,

se dispone a transitar, tramitar, un complejo proceso que aún sin saber bien de que se trata, deberán recorrer. Y por ello, demandan un análisis o intervención institucional.

Existen importantes fundamentos desde el psicoanálisis, sobre porqué la eficacia de una intervención en el colectivo que acote la agresividad de las relaciones imaginarias, y promueva la emergencia y circulación de la palabra 16. Pero prefiero concluir con una referencia no al psicoanálisis, sino nuevamente a Hannah Arendt: "Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor, como todo lo que está en el medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro". 17

Notas

1 Freud, Sigmund: "El malestar en la cultura" en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, Tomo XXI.

2 Foucault, Michel: "*La verdad y las formas jurídicas*", en Foucault, Michel; "Estrategias de poder, obras esenciales, volumen II"; Paidós; Barcelona, 1999.

3 *Ibíd*; pág 226

4 *Ibíd*; pág. 226

5 Itálicas en el original

6 Pfohl, Stephen: "The 'discovery' of child abuse" en *Social Deviance. Readings in Theory and Research*, Editor Henry N. Pontell, New Jersey, Prentice-Hall, Inc. 1993

7 Hanna Arendt, en "La condición humana", página 71, sostiene que en griego la palabra griega para ley, *nomos*, procede de *nemein*, y combina ley y valla. Afirma que en el Mundo Antiguo griego, la ley se identificó con una línea fronteriza que separa lo público de lo privado

8 Carlos Jimenez Caballero, Irene Konterllnik y Beatriz Taber; "La inclusión del niño y la familia en las relaciones sociales e institucionales desde la perspectiva de sus derechos. Experiencias de un taller 1999", Unicef Argentina, Bs.As 2001

9 La CDN, Convención sobre los Derechos del Niño, fue promulgada en nuestro país en octubre 1990

10 La ley Agote en nuestro país.

11 Ulloa, Fernando; "Novela clínica psicoanalítica"; pág. 186;Ed. Paidós; Bs.AS; 1995

12 Diccionario de la Real Academia Española

13 Arendt Hannah, "La condición Humana"; Ed. Paidós; Barcelona. 1998

14 *Ibíd*; página 26.

15 *Ibíd.* ; pág. 44. Otro párrafo pertinente (referido a defensa que hace la autora de lo político cuando fundado en la lógica de la esfera pública, y no en los intereses privados), para lo que analizamos dice: "no sólo en Grecia y en la *polis*, sino en toda la antigüedad occidental habían tenido como la evidencia misma de que incluso el poder del tirano era menor, menos "perfecto", que el poder con el que el *paterfamilias*, el *dominus*, gobernaba a su familia y esclavos". Desde sus argumentos, un análisis de las instituciones en Argentina, nos lleva a la conclusión que ellas funcionan con la lógica de la esfera de lo privado, el *dominus*, dominio de intereses privados, la acción no es fundada en el interés común, el *koinon* de los griegos, lo que es común a todos, acción sólo posible cuando las instituciones, en este caso del Estado, se fundan en la lógica y existencia de la esfera pública.

16 Se puede consultar, entre otros, a Lacan, Jacques, en dos artículos de sus "Escritos" I y II, Ed. Siglo XXI, México 1976,: "Función y campo de la palabra" y "La agresividad en psicoanálisis"

17Arendt, Hannah; *ibíd*, pág 62.

Cuando papá no está

La ausencia del padre como un factor generador de violencia

Hilda Botero C

Resumen

Tres fragmentos de historias clínicas de padres ausentes ilustran la dramática condición de madres y bebés abandonados. La violencia deja su marca en madres y bebés.

La ausencia física y emocional del padre, o su presencia agresiva, demarcan claramente una cualidad de relación tendiente a la muerte y a la destrucción. El lenguaje de la violencia es "violencia engendra violencia".

Summary

Three pieces of clinical histories of not present fathers show the impressive condition of forsaken mothers and children. So violence marks mothers and children.

The physical and emotional father lacking or his aggressive presence fix the quality of a relationship which tends to death and destruction. The violence language is "violence generates violence".

Introducción

Cada día la vinculación del padre a la crianza de los hijos se integra más a la vida en el núcleo familiar. En los países Europeos o en Norteamérica ésta es una observación más evidente, de tal forma que se han realizado varios estudios (Baruch, G. D. y R. C. Barnett; Belsky J. y J. Rovine; Crouter, A. C. *Et al*; Greenberg, M. y N. Morris; Kestenberg, J. *et al*; Naouri, A.; Pedersen, F. A.; Pruett, K;) 2 de familias en las que el padre participa activamente en la crianza: participación del padre y actitudes sexuales, efectos del paternaje, incidencia del rol del padre en la identidad sexual, desarrollo de actitudes paternas, el padre nutriente, etc.. En los países de América Latina no es tan evidente esta participación, y aún hay muchos aspectos por estudiar. He orientado mis observaciones desde la falla, la ausencia, la privación en las relaciones familiares y, específicamente, la ausencia como una forma de violencia, la cual la suscita y la perpetúa.

Colombia, señalado como el país 'más violento del mundo', nos cuestiona y mueve hacia la comprensión de este fenómeno que nos acompaña desde la cuna, desde el útero; por eso nuestro tema: *la violencia en el ambiente del recién nacido* es una invitación impostergable para comprometernos con su análisis

He optado, para esta oportunidad específica, mostrar veladas formas de violencia y sus puestas en escena. De otras manifestaciones más crudas me ocuparé en el resto del estudio. En esta primera aproximación, más que el bebé, es la madre la protagonista en el drama, protagonismo que implementará en el hijo.

La tesis general del estudio plantea la incidencia que tiene la ausencia física y emocional del padre, o su presencia agresiva, en la perpetuación de la violencia, la delincuencia, el sicariato, y demás figuras de terror en nuestro país, y en la descomposición del sistema social.

¿Las fuentes? ... caminan por las calles, duermen el sueño de "los justos" en el cementerio, se matan en las cárceles, están en alguna montaña del país comiendo pan con secuestro; están en las páginas de los periódicos narrando corrupción, deambulan por las calles cobrando su miseria; pero, también están en el diván. Varios estudios realizados en el país sobre esta tónica arrojan datos espeluznantes sobre nuestros niños, nuestras madres, nuestros hombres, nuestra sociedad. Y en el consultorio se hace indispensable,

en nuestro medio, el análisis de la historia personal de violencia que prepara para una **capacidad de violencia, una tendencia a la violencia en los individuos**. Hemos crecido rodeados, amedrentados y víctimas de la violencia, ¿cómo está entonces inscrita la violencia en nuestro sentir, en nuestro pensar, en nuestro actuar?.

I

¿Y papá, dónde está?

Sugiero iniciar mirando a la mujer que gesta un hijo del abandono, del rechazo; propongo observar la mujer que gesta, y cómo gesta, cómo es su vivencia con el hijo de la agresión, de la violencia, esa madre sola, llena, ya no de temor, sino de terror, odio, venganza y locura.

Para empezar, y para esta ocasión, voy a mostrar retazos de vida en los cuales se evidencia la ausencia del padre como una forma de violencia. Violencia hacia el bebé y violencia hacia la madre. El estado emocional de la madre viviendo esta experiencia incide de manera contundente en la relación madre-bebé, padre-bebé, mundo-bebé.

Voy a tomar, a modo de premisa, la consideración de la familia conyugal que, aunque no sea la que existe en todas partes, sí se forma como todas, alrededor de una base natural ineliminable, una especie de "invariante biológica", o sea, el encuentro de dos sexos para la procreación; la unión necesaria de un hombre y una mujer para engendrar un bebé (Jaqueline Rabain-Jamin).

Y quiero referirme también a la descripción mítica de Meltzer (1990) de la familia conyugal, con la cual estamos ya familiarizados. Esta descripción me ofrece algunos puntos importantes que quiero resaltar; sin caer en idealizaciones, más como, según el mismo autor anota, una alusión a una tendencia general, y la descripción de estados momentáneos. No son generalizaciones de ningún tipo, son más construcciones nacidas de la observación y la comprensión de las relaciones madre-bebé en primer término, y la cada vez más apremiante necesidad de observar y comprender las relaciones padre-bebé y padre-madre-bebé. Pienso que la composición de esta pieza de realidad está ubicada en el terreno de la hilera C de la tabla de Bion. Allí se construyen, de los datos o elementos derivados de lo sensorial, transformaciones en pensamiento, señaladas como pensamientos oníricos, sueños y mitos (1963). Pueden estas construcciones decaer en A, desbaratarse el mito y acudir a los elementos beta sin transformar, o más aún, pueden precipitarse a -C6 por ejemplo, y actuar con un mito destructivo.

Ya ubicados en la familia y un poco cerca de los sucesos de la misma, sigamos con las funciones de la pareja parental enunciadas también por Meltzer, y que serán lente importante en la discusión de este trabajo; Estas funciones se despliegan también en forma positiva, (+) o negativa (-): **Generar amor Vs. Promulgar Odio; Promover Esperanza Vs. Sembrar Desesperanza; Contener el Dolor Depresivo Vs. Emanar Angustia Persecutoria; Pensar Vs. Crear Confusión**

Estas funciones no se dividen en aspectos femeninos o masculinos, más bien se desenvuelven de forma tal, que la madre recibe todas las proyecciones del bebé, y el padre, como punto final de esta cadena, recibe los desechos mentales. Si el padre es un padre presente, ayudará a que el aparato de pensar y digerir de la madre pueda realizar su labor de maternaje o su función *rêverie* con el hijo. Todos estos productos, resultado de las identificaciones proyectivas del bebé adentro de la madre, y en su natural pasaje por el padre y su mente, necesitarán de un trabajo de *'reciclaje'* que solamente puede llevarse a efecto en la intimidad amorosa de la pareja, la privacidad sexual y la integración del fruto de su relación. Así, el bebé irá identificando a mamá y papá unidos, luchando por su bienestar, pensando su estado mental. La debilidad de la madre se atribuye a las insuficiencias posibles del padre (Meltzer, 1990). Pienso que el abandono y la agresividad de la madre en determinados momentos, puede también buscar entenderse o calmarse en la agresión sospechada en el padre.

Un bebé sostenido y contenido en una atmósfera en la cual las funciones parentales se realicen positivamente, crecerá y se desarrollará con el sentido de seguridad y confianza necesarias para el desenvolvimiento de sus aptitudes individuales, para su crecimiento físico, sus logros intelectuales; lo que redundará en un núcleo familiar autónomo, optimista y benévolo. Su inserción en la comunidad será también libre de sospechas y en aras del crecimiento. Obviamente para que así se promulgue, la

comunidad tendrá una función de paternaje en relación con los miembros de su comunidad. Tiene que ser un continente 'suficientemente bueno' para sus miembros.

La función del padre desde el momento de la gestación es tan importante como puede serlo la de la madre. Sin embargo, ha sido una función, no sé si olvidada, prefiero reflexionar sobre el hecho de, ¿qué conocemos de la mente, emoción o sentimiento Paternal?; ¿qué conocemos del mundo que se mueve en el padre, y que, considerado siempre en segundo plano, tímidamente hace sus acercamientos, aún sin el conocimiento de su revolución interna?. ¿Cuál es la función de ese compañero en el big-bang de la vida; cómo es su preñez, cómo su función nutriente, cómo su acunamiento?, en fin ... si ambos encendieron la llama, ambos son responsables de ella, y ambos, papá y mamá se necesitan para *re-conocer* (M. Kyrle, 1968) sus funciones con base en sus propios objetos parentales introyectados. He aquí una Y en el camino, una oportunidad de optar por la reparación de los propios objetos internos, o por la reproducción agresiva de sus aspectos violentos, estados emocionales sin elaborar que todos, en mayor o menor grado, y con mayor o menor intensidad poseemos en nuestro mundo interno.

El padre es objeto de situaciones emocionales que lo llevan a un estado llamado 'regresivo', o, más bien, prefiero verlo como un momento crítico; el inicio de la gestación desencadena en él sus vivencias infantiles, su historia con sus propias persecuciones, sus satisfacciones y logradas elaboraciones. También él es un bebé necesitado de continente y abrigo. Podríamos señalar, también en la tabla, un estado A1, o sea, los elementos beta desencadenados por la experiencia y, ante la 'incógnita' que deberá ser despejada según el desarrollo de la historia, puede plantearse como acudiendo al acting, A6, sin poder transformar el estado emocional, sólo actuándolo. El trabajo hacia el crecimiento podría llegar a B6 que implicaría la *transformación* en elementos alfa y una acción al respecto, es decir, iniciar el ascenso en la complejidad, e ir transformándose, enmarcarse en un mito, la familia, C4 por ejemplo. Es menester la *transformación* (Bion 1965).

El padre ha sido cómodamente 'olvidado', aislado; situaciones injustas para el bebé y para el padre se han fraguado en aras de la comodidad, la ignorancia, el sometimiento, el autoritarismo, en nombre de, '*la madre es la que sabe*'. Sí, la madre sabe, pero el padre también sabe y, sus funciones de 'maternaje' en sustitución ocasional de la madre, o sus permanentes funciones de 'paternaje' (J. Herzog, S Lebovici, 1.989), son esenciales desde la concepción. Su presencia física y psíquica, con todas las eventualidades, angustias y regresiones, son vitales para el desarrollo "suficientemente bueno", parafraseando a Winnicott, del niño y sus relaciones. Es necesario entonces en este orden de ideas, un padre 'suficientemente bueno', 'suficientemente presente', suficiente sostén de la madre y amparo del hijo.

Es un hecho que el padre necesita del apoyo y la guía afectiva de su compañera para convertirse en padre interesado. Hay que recordar que, en la preñez, el padre revive momentos de revolución interna, y una vez nacido su hijo, momentos de confusión y depresión. La paternidad cobija el paternaje, es una función que necesita del sostén de la madre, así como ella, para su labor materna necesita del sostén y de la presencia íntegra del padre, y evidentemente de las buenas relaciones de pareja. El paternaje adhiere en el hombre la procreación, su papel junto a la madre, y sus capacidades de (con base en una relación clara y segura con ambos, madre y bebé) hacer su entrada en la disolución de la diada madre hijo. El padre presente asegura la buena configuración de las vivencias edípicas y ayuda a disponer los elementos del mito para su formulación. En términos de Lacan, para que la ley del padre impere y se establezca la relación con el mundo.

La pareja madre-padre, que ha optado por la procreación, es la primera diada, y ha decidido 'realizarse' en un espacio continente para la gestación del producto de su intercambio amoroso y extensivo de sus relaciones. El hijo, producto de una función introyectiva del amor, demandará, para su desarrollo y evolución, que ese continente se mantenga y ofrezca oportunidades de crecer y de ser. Por esta razón la gestación se da en un continente mental compartido entre padre y madre y, a su vez, una sociedad como sostén, apoyo y recurso de este estado de preñez. Ésta sería más una tendencia general en las relaciones, con momentos de plena realización, con momentos de evolución y crecimiento en mayor cantidad que aquellos momentos inevitables de conflictos, contrariedades, pérdidas, desesperanza, y todo lo que son experiencias del diario vivir y compartir. En la medida en la que éste sea el cuadro que prevalezca, el bebé desempeñará la función de objeto introyectivo que enriquece el mundo interno de cada uno de los padres y de la pareja en crecimiento y madurez; de otra forma se tornará en un objeto proyectivo e investido de persecución, atacando los objetos internos de los padres y la pareja.

El bebé es la reconstrucción de bebés inconscientemente engendrados de acuerdo a la historia de la madre, serán los bebés del padre o los bebés robados a la madre (Klein). En la medida en la cual esta experiencia sea la oportunidad de elaborar una historia diferente, con un hombre diferente a 'papá reeditado', que la mujer pueda elaborar estos fantasmas con el niño de la realidad, le planteará su oportunidad de ser madre, y al bebé le permitirá ser su bebé. Madre y bebé ahora poseerán un padre que los acoge y apoya. A esto se suman las vivencias del padre con respecto a esos bebés de la madre, y sus bebés con la madre, o robados a la madre o, los bebés nacidos del amor de una elección de pareja 'que no es mamá'. No sólo la mujer revive o reedita su historia emocional. El hombre también espera un bebé, también está en una experiencia de preñez. Ahora es padre.

Los intercambios afectivos de la madre, el que ella pueda gestar un bebé en su mente, con un padre compañero, viviendo la preñez, dará una cualidad especial y afortunada a esa madre que el bebé se va representando, segura y apoyada. Podríamos pensar que en el bebé, subyacente, habrá una preconcepción (Bion) de un objeto que apoya, sostiene y asegura lo que la madre tiene y ofrece; y en la medida en la cual esta relación sea armónica, la madre podrá rescatar a su bebé real de todos los bebés fantasmas o imaginarios, y podrá sellar la alianza con la vida y la relación. El apego seguro (Bowlby, 1969) se irá instaurando bajo la égida del apoyo seguro y amoroso de un padre que encuentra su paternidad. Es una labor de equipo, el equipo primario que cada uno, padre y madre, haya interiorizado de sus primeras relaciones, y la capacidad que tengan papá y mamá para reparar cualquier falla que haya sido inscrita. Ahora, en la reedición, han de hacerse ajustes y elaboraciones hacia la armonía y el bienestar, hacia una mejor adaptación y evolución.

Con el diálogo hormonal, que se traduce en estados afectivos en el vientre, se plantean diferentes formas, cada vez más complejas, de diálogo emocional. Los estados afectivos se implementan en los movimientos corporales, la mímica, la mirada, el llanto, la sonrisa, los gestos, la palabra. El sentido que adquiere la madre se lo otorga el bebé, y éste, a su vez, recibe el sentido que le otorga la madre. En otras palabras, la razón de ser del bebé es la madre, y la razón de ser de la madre es el bebé: no hay madre sin bebé, ni bebé sin madre. La cuestión parece fácil, sin embargo, es difícil de concertar y, más aún, de mantener su vigencia durante el tiempo que se necesita hasta que el bebé encuentre vértices diferentes para ver el mundo, los cuales precisa para continuar su espiral de complejidad.

La relación de la pareja durante el embarazo, le proporciona a la mujer una estructura fuerte de apoyo y seguridad, ella necesita de un compañero cariñoso, sensible y preñado; él es el *continente* que le da fortaleza, y esto redundante, esencialmente, en el pequeño. Es el padre quien nutre a su mujer, a la madre del hijo mutuo, de leche amorosa y de cuidado, leche y nutrición que podrán asegurar el desarrollo del bebé. El niño en el útero es sensible a matices emocionales; siente y, a la vez, reacciona a emociones indiferenciadas, pero también a estados afectivos complejos como la ambivalencia, por ejemplo. Una situación de miedo o ansiedad de la madre, mantenida durante el embarazo, tiene consecuencias en el bebé. Las emociones maternas se graban profundamente en la psique del niño y son poderosas a lo largo de su vida.

Los maltratos físicos o emocionales del padre afectan profundamente, y son **violencia** hacia ese nuevo ser. Pocas cosas son más peligrosas, o violentas, que un padre maltrate o deje sola a la mujer embarazada. La actitud del padre hacia su pareja es de vital importancia. Muchos factores intervienen aquí, desde las relaciones con su propio padre y madre, y luego con su pareja. Y puede agravarse con la situación laboral o económica, que tanto afecta al hombre en determinados sistemas sociales como el nuestro, por ejemplo. La inseguridad social, amenazas como el secuestro, provocan estados de angustia desbordantes en madre y bebé y, en lugar de promover esperanza, se perpetúa la desesperanza.

El padre se comunica con su bebé desde antes de nacer; su voz, su afecto y la compañía a la madre; o por el contrario, el maltrato, los golpes y el desprecio, son asimilados por el bebé no nacido. El alejamiento, el refugio en los amigos, la infidelidad, suelen ser reacciones de defensa del hombre, defensa a una maternidad y paternidad que asustan, revive situaciones tempranas de él mismo, que no ha podido superar. La desdicha de los niños rechazados se manifiesta en la cantidad de problemas físicos y emocionales; la felicidad de los bebés deseados se nota en su relativa tranquilidad; y la ambigüedad de madres y padres indiferentes y ambivalentes se nota en las respuestas también ambivalentes de los niños, a quienes no se ve enfermos, pero tampoco sanos. (Verny, T.)

La mujer debe saber que si se ocupa de ella misma, o se abandona a sí misma, se ocupa o abandona a su bebé en la mente. El padre también como protagonista de esta dinámica, no puede desentenderse de ella. **El padre que abandona a la madre activa en ella la situación de abandono.**

Las necesidades emocionales de los bebés no nacidos son mucho más primitivas que las nuestras, por eso una actividad de la madre dirigida a pensar o mantener en la mente a su bebé le ayudará a calmarse y armonizarse. Los efectos del abandono emocional en el útero son desastrosos para el pequeño, el silencio de sus madres es devastador y, al nacer, se hará más difícil ponerse en contacto con mamá y con el mundo. Esta comunicación de madre y bebé en el útero es parte fundamental del vínculo madre-bebé; no hay que esperar a que nazca para establecerlo. Como no hay que esperar a que nazca para presentar e introducir al padre en la mente y en la vida afectiva del bebé. Ésta es una tarea desde los inicios de la gestación (y aún anterior). El útero es el primer mundo del niño y como lo experimente, hostil o amistoso, crea disposiciones. Es decir, en el útero, y de acuerdo a su vivencia, se establecen las expectativas del bebé (preconcepciones). Podríamos pensar mucho acerca de la cualidad de las preconcepciones que trae al mundo, y de las reacciones, una vez que nace y se encuentra con la madre real, con el padre real y con el mundo real.

El bebé no sólo establece una relación con el pecho y la forma como la madre lo alimenta. El niño percibe de manera precisa a su madre como persona, y su capacidad o incapacidad para sentirse ligada al bebé. Se han puesto en evidencia perturbaciones en niños y adultos causadas por procesos proyectivos provenientes de la madre antes y después del nacimiento. Felton (1985), citado por Rosenfeld (1987), denomina *presión osmótica* a un proceso predominantemente mental en el cual durante el embarazo se activan en la madre procesos ocultos que nunca fueron conocidos y que son traspasados al bebé. Éste es totalmente indefenso ante esta "presión", que permanece luego del nacimiento y obstaculiza una relación normal con la madre.

Puede vivirse *in útero* un ambiente lejano a ese paraíso idílico, armónico y confortable. La experiencia vital de bebés productos de actos de violencia, pienso que se enmarca en este contexto; y la experiencia de dichos bebés, es que algo les ha sido introducido por la fuerza, o sea violentamente, dentro de ellos. Es una fuerza violenta, que actúa permanentemente pero con la condición especial de que es algo oculto y secreto que les parece, aún a ellos mismos, extraño, una *fuerza extraña*. Creo que viven aterrorizados, escapando de la violencia pero, paradójicamente, se defienden con la violencia.

Bion (1978) en su profundización sobre la identificación proyectiva describe de forma, por demás poética, la vida intrauterina; comenta cómo el feto, "incluso un embrión de tres o cuatro 'somitas' vive algo que un día llegará a ser lo que llamamos 'sensaciones'". El feto, opina Rosenfeld (1987), puede cambiar en forma dramática la dirección de su desarrollo y llegar a ser incapaz de tener sentimientos o ideas, lo que termina en una carencia, al nacer, de los elementos importantes de sus dotes.

Podríamos hacer más consideraciones acerca de lo importante que es una experiencia positiva de la preñez, esto es, papá y mamá unidos en la construcción integrativa del bebé. La presencia afectiva de madre y padre en la labor de crianza, desde el útero, jamás podrá ser suficientemente comunicada para lograr la intensidad y concentración en la gestación y crianza conjunta del hijo.

Mi objetivo es llamar la atención hacia la necesidad de observar y estudiar más la emocionalidad del hombre en la vivencia de la paternidad. Para, de esta manera, comprender su mundo interno, saber sus respuestas emocionales, y ayudar con esta comprensión, tanto a entender a los hijos, como a lograr que el padre se entienda a sí mismo y organice sus experiencias hacia una mejor relación consigo mismo y con sus padres internos. De esta forma puede iniciar la experiencia de *ser padre*.

La observación de la desestructuración y, a veces, de estados de locura que se plantean en la relación madre-bebé ante la ausencia del padre, no sólo durante el embarazo, sino al nacimiento del bebé, ha puesto más en evidencia el olvido en el que se encuentra la consideración del padre al lado de la madre y el bebé. El estado emocional de estas madres nos remite a pensamientos dolorosos de poca esperanza para el bebé. Los casos narrados en esta oportunidad nos hacen reflexionar sobre la necesidad de 'contener' y atender estos momentos de la pareja.

II

Presentaré tres fragmentos de historia, en los cuales la violencia del rechazo paterno marca, especialmente, la relación de la madre con el bebé. El estado emocional de estas madres abandonadas y de sus bebés abandonados nos señala más la ruta hacia la destrucción y la muerte, que una esperanza de vida.

Para esta ilustración tomé tres casos de madres del programa *Madre Canguro* que se lleva a efecto en la Casita Canguro, programa subvencionado por los Seguros Sociales en Bogotá Colombia.

Mariela o la venganza

Mariela, deprimida, aburrída, decepcionada, mira al vacío, navegando en él, persiguiendo imágenes perdidas. Su bebé, aún en canguro, reposa sin ánimo en su pecho, no se mueve, no abre sus ojos. Ha perdido peso y está a punto de ser hospitalizado. Mariela ha sido observada por mí en la recepción del programa, su actitud no cambia y al bebé lo observo cada vez más perdiéndose en la nada. Pasan ahora a atención psicológica. El bebé permanece quieto en su pecho, la madre tiene sus manos a los lados de su cuerpo, afianzando sus brazos en el asiento en el que se encuentra, como eludiendo abrazar al bebé que se sostiene a su pecho con la faja especial para este efecto; un objeto externo extraño lo sostiene al pecho; está desgonzado ... ¿dormido?. La madre responde aletargadamente a las preguntas y narra su actividad. Dice que saca al bebé para bañarse y para "hacer unas compras". (!) No cae en cuenta de lo que dice. **Los niños en canguro no pueden ser puestos fuera del pecho más de 10 minutos**, pero ella ha perdido, además, la capacidad de calcular el tiempo. El niño no sube de peso, está bajando peligrosamente, no se sabe bien cómo lo alimenta, el estado emocional de la madre no le permite pensar en él y hacerse cargo de él. Parece ser que la madre lo está sacando permanentemente del pecho. Ella sola atiende al bebé pues se ha aislado de su familia, siente que la persigue. Está muy deprimida; el bebé actúa esta depresión, no se mueve, no reacciona, pierde cada vez más peso y, observo un ser que está cayendo en el vacío de la inactividad, en la quietud de la muerte.

Un poco de historia

El padre del niño es la segunda pareja de Mariela. De otra pareja tiene dos hijos de 12 y 14 años. Una vez que fue abandonada por el padre de estos niños no pudo seguir haciéndose cargo de ellos. No han vivido con ella, sino con la abuela paterna. La historia se repite con el nuevo bebé. La pareja reciente, padre de este pequeño, es un hombre casado que no deshace su anterior pareja para estar con Mariela, ella ha buscado el embarazo (embarazo deseado, dice), preparando así la separación del hombre y su mujer con base en este nuevo bebé. De esta manera piensa que podría asegurar la compañía del padre. Pero desde el embarazo Mariela pierde la relación con el padre del niño, éste no responde por la criatura y abandona a la madre. Sumida en la desesperación Mariela da a luz prematuramente, 32 semanas de gestación. El bebé y su madre entran al programa canguro. El niño no se recupera satisfactoriamente, en lugar de ello, comienza a perder su salud, permanece más tiempo sin moverse, la madre olvida darle seno, lo saca permanentemente del pecho. Es inminente la hospitalización del niño. Se saca a la madre del programa canguro pues su estado emocional no ofrece garantías para terminar el tiempo de gestación en el programa. El niño tendrá que permanecer en el hospital hasta que se recupere totalmente. Mariela cambió de domicilio, y no fue posible ubicarla, se temió por la salud y la vida del bebé y, desafortunadamente, se perdió todo contacto con esta madre. Es probable que este bebé haya fallecido.

COMENTARIO

Se podría decir, de acuerdo a la ecuación pene-bebé, sugerida por Freud, que esta ecuación permanece, pero el paso de desear el pene, a desear un hijo no se llevó a cabo. Si el pene no está, el bebé no está, o mejor, no podrá tomar forma en la mente de la madre. Necesita el pene, y en forma más estricta, el pene del padre que la proteja y la adhiera a él. No hay paso a lo simbólico, hay paso a lo psicótico.

Pero más allá de esto, el padre de este bebé está ausente desde la concepción; el padre no quiso tener nunca este bebé. Abandonó a la madre y al bebé, incluso antes de nacer. Nadie se hizo cargo del bebé, pues el abandono del padre a la madre desencadenó el abandono del bebé por parte de la madre. Mariela

estuvo preñada de expectativas de retener al hombre a su lado. Más que esperar un bebé, esperaba al hombre, al pene.

La comprensión de esta situación tan dramática sería en los siguientes términos: cada vez que la pelea con el padre se plantea en el mundo interno de esta madre, el bebé sale de allí, lo saca de su pecho y va: "a comprar urgente el pene del padre". El bebé no existe, pierde contacto con él. En la medida en que el padre no existe en su mente, bajo la ilusión de la relación de los dos, y me atrevería a decir, en la medida en la cual ella esté fantaseando el coito y, así, asegurando al pene-hombre en su interior, en esa medida existe, o deja de existir, tanto el hombre, el pene, como el bebé. Solamente puede mantener al bebé a su pecho y sentirlo, en los momentos en los que alimenta la esperanza -o el delirio- de que el padre va a conocer a su hijo; entonces lo guarda en su pecho y lo alimenta; o en los momentos en los que ese objeto interno permanece con ella y no la abandona. Cuando pasa algún tiempo y pierde la esperanza, o el delirio empieza a borrarse, comienza a comprobar que no vendrá, que ya no vuelve, que no está en su interior, en ese instante acude al desaliento y al olvido del bebé, lo saca de canguro y sale a comprar algo que 'necesita urgente', el pene del padre. Es un ataque violento al bebé, identificado por la madre, con el padre-pene que la ha abandonado y, a su vez, ella identificada con el padre-pene que abandona.

La necesidad de tener al padre del niño, su pareja, está crudamente simbolizada en la añoranza del coito; *tener al niño entre sus senos es la representación del coito, el bebé entre sus pechos simula el pene de su pareja en su vagina. Actúa con insistencia la necesidad de poseer el pene-presencia de su pareja.* La búsqueda del pene-padre, es un aferramiento rabioso y violento. El escenario real externo de todo su drama interno es el pecho, y la víctima el bebé.

Se hace evidente que ahora, con este hijo, tampoco tiene medios, no sólo económicos, sino emocionales, para hacerse cargo de él.

El bebé no tiene cómo, ni dónde recibir las proyecciones de los padres que se convierten en fragmentos de realidad imposibles de digerir. El bebé está bombardeado por fuerzas extrañas, 'ataques extraterrestres' que lo eliminan poco a poco. El continente, la piel mental que tendría que ir construyendo el bebé con base en la recepción continente de la madre, no puede formarse. Mi observación captaba en el bebé un estado de debilidad de vida, en el cual estaba, parece, dispuesto a dejarse chupar por el remolino de la destructividad. Era una especie de viaje en cono, o en un tornado, hacia la muerte.

Este bebé es un niño que no puede utilizar la Identificación Proyectiva. La temperatura, el peso etc., son apenas las manifestaciones primitivas de estar vivo. **Está muriendo.** No sabe cómo utilizar la débil vida que tiene, lo podría hacer, en el intercambio relacional con el pecho. La cualidad de mensaje de la madre no puede ser decodificada, y no puede construir un repertorio de códigos significativos para comprender la experiencia de entrar en el mundo. No tiene elementos suficientes con los cuales emitir sonidos emocionales con el objetivo de impactar al mundo-madre, quien no está lo suficientemente cercano emocionalmente para que él pueda conservar el calor y el peso de esa compañía objetal, que sería su salvación en su llegada al mundo. Es un niño abandonado. Un bebé abandonado por una madre abandonada. Es un niño con un padre ausente. Es un hijo de la violencia.

Esta realidad llevó al bebé a una situación delicada, perdió peso con aceleración y su estado general se deterioró.

Podríamos leer, entre muchos, un pensamiento del bebé: "... cuando papá no está, mamá se aleja, o se enloquece, o me odia, o me olvida; y yo ... muero de dolor, de hambre, de soledad ...".

El pecho-mamá estaba ocupado, o más bien destrozado por decepciones, rencores y rechazos, desvalimiento y desesperanza. Y la respuesta era alejar a su bebé violentamente de su mente, de su pecho, es decir, de la **vida**. Un rechazo a la vida-bebé que había gestado.

Laura o la confusión

Laura se encuentra sentada en una banca de espera en la casita canguro esperando ser atendida. Absorta en un punto fijo en el piso, tiene a su bebida con el brazo izquierdo apretada sobre su pecho; con el otro brazo se afianza agarrándose a la banca como si se tratara de una 'tabla de salvación', fuertemente

aferrada a ella. La nena está con sus ojos cerrados, pero se mueve un poco, sus piernas se estiran, voltea la cabeza de un lado al otro mientras emite sonidos de esfuerzo, y levanta sus manos en el aire. Laura permanece así por mucho tiempo. Parece en otro mundo. Está mal arreglada y tiene aspecto descuidado. La niña comienza un llanto leve y entrecortado, la madre no se percata de ello. La nena llora más fuerte y mueve su cabecita para ambos lados, estira sus labios en actitud de mamar, chupa su lengua y llora más fuerte. La enfermera se acerca a Laura, le toca el hombro y la saca de su letargo. Laura mira e intenta reconocer quién es y dónde está, luego mira a la niña, se suelta de la banca y la lleva más cerca de ella. La enfermera le dice que le dé seno pues tiene hambre; la madre *dice "¡ah, sí, sí!",* y comienza a acomodar a la nena a su pecho, y a buscar nuevamente el mundo lejano en el que estaba. **La niña está de vuelta con su madre, pero la madre aún no llega, no está. El padre no existe.**

Un poco de historia:

Laura se **entera** de su embarazo un día que comienza a menstruar coágulos de sangre, dice ella. Fue al hospital y le dijeron que estaba embarazada y que el bebé iba a nacer ya. Era prematura, 32 semanas de gestación. *"... yo no sabía que estaba embarazada, no me había dado cuenta, a mí nunca se me fue la menstruación".* Y continúa inmediatamente con: *"es que después de la traición a mi marido él me amenazó y me dijo que si yo quedaba embarazada, ese hijo no era de él, y yo tenía que irme de la casa ... imagínese, me quitaba a mis otros hijos y me echaba de la casa ... por eso fue que yo regalé a la niña".* En una sola bocanada de angustia me contó la historia, ésta es así, corta y simple. Pero la tragedia emocional no es tan corta, ni tan simple, es todo un drama de dolor y miedo.

Laura ingresa al hospital, la relación con el marido permanecía aún bajo la 'condena del silencio'. El marido no va a la clínica. Al cuarto día de hospitalización, cuando el marido la visita, al salir del hospital, le dice que la operaron de la matriz y le sacaron unos 'cálculos', él no dice nada. La bebita está en la incubadora y allí permanece del 26 de diciembre al 17 de enero. Laura se va a casa y la nena queda en el hospital; se 'vuela', dice, apenas el marido sale a trabajar, y procurando cumplir los horarios que él exige, y los controles que hace de su permanencia en la casa. Nadie sabe su historia. Visita a la bebita hasta el día en que se la entregan para ingresar al programa canguro ambulatorio; recibe instrucciones y lleva a su bebita a la casita canguro a revisión y entrenamiento, y ese mismo día, la regala. En la clínica había hecho el contacto con una de las aseoadoras para regalar la niña a una señora que la recibiría. Se fue a su casa sabiendo que ya no volvería a ver a la nena. La condición que impuso a la señora intermediaria, como ella la llamaba (porque la mujer que recibía la nena como regalo no se dio a conocer, ni nunca se presentó), fue la de que siguieran el control en el programa canguro. Esta niña necesitaba permanecer en canguro. Laura dice que se sentía destrozada y muy triste cuando se fue a casa sabiendo que ya había perdido a la niña. Pero si no hacía esto, aclara, *"me quitaban a mis otros 3 hijitos, me tocaba irme de la casa, mi marido me echaba fuera".*

Al día siguiente aparece la intermediaria, con la niña, en el control del programa canguro, y dice la intermediaria que Laura se fue de viaje con el marido y le dejó la niña. Esto alarma al personal, que llama inmediatamente a la madre de Laura. Sólo entonces se entera la madre de Laura que ésta había dado a luz. Llamaron luego al sitio de trabajo del marido y allí se entera él también que su esposa había dado a luz. Son requeridos inmediatamente en el programa canguro. Laura se altera y se defiende de las acusaciones del marido. Le dice que no se había enterado que estaba embarazada hasta el día que estuvo en el hospital. Dice que esa hija es de él, que no dijo nada pues le quitaba sus otros hijos porque él le había advertido que no era hija de él. Laura no tiene cómo ponerse en contacto con las personas que tienen a su hijita, tiene que esperar a que llamen. La intermediaria se comunica con Laura dos días después y le pide los papeles del seguro médico. Laura cita a esta mujer, en un lugar cercano al canguro. La intermediaria, asustada porque en canguro se habían enterado 'de la verdad', se negaba a llevar más a la niña al control médico indispensable en el programa canguro.

Allí está el marido con los profesionales del canguro. Después de aclaraciones y advertencias la niña es devuelta a Laura. Pero la niña está mal, muy grave, está baja de peso y es necesario hospitalizarla inmediatamente. Permanece 8 días en cuidados intensivos. La niña no pudo digerir esta experiencia y comenzó su retirada hacia la muerte. Luego, ya recuperada, se la entregan a la madre, quien la lleva en su pecho, en canguro, y la somete a quedarse allí dos semanas más de lo necesario, pues ella quería que se recuperara allí, y aún no la veía recuperada. El padre exige prueba de paternidad para reconocer a la bebita.

COMENTARIO

Laura en todas las observaciones lleva a su hija ahora en brazos, tomándola angustiosamente, acercándola y alejándola al mismo tiempo, en una posición en que a la niña se le dificulta mirarla, mantenerla en su campo. La nena hace esfuerzos buscando a la madre con su mirada y llamándola con los chasquidos de su boca y su lengua, mueve sus manos y emite sonidos fuertes para llamar la atención de la madre que, en una actitud de no presencia, y sin mente para la bebita, la coloca de tal forma que ni ella la mira, ni la bebita puede verla. La mece con su pierna y su brazo, pero como una autómatas, sin el sentimiento puesto y modulado en el movimiento. La actitud de Laura, de terror a su marido y completo sometimiento, sólo le permite poner a disposición de la niña sus brazos, la mente esté invadida por el rechazo amenazante del padre de la niña. No puede hacerle espacio a su hija dentro de ella. Su mente está violentamente secuestrada por la presencia del padre ausente.

Desde la posibilidad de embarazo la niña fue rechazada por el miedo, el terror de la madre. Laura no sintió la preñez, no se enteró de su existencia. El padre, antes de engendrarla, ya la había condenado al rechazo y a la no existencia. La única forma de entender esta situación mental de la madre es pensándola en términos de verse precipitada, del miedo, al terror. Esto es, su parte psicótica realizó el ataque al vínculo, no había bebé. La madre pasó del miedo al terror sin nombre (Bion, 1962b), la presencia del pensamiento desapareció y el llamado a la muerte se hizo claro y contundente. Su hija tenía que desaparecer, y también su maternidad. Una lucha que la enloqueció. La amenaza de su compañero, que precipitó su locura, no le permitió iniciar el vínculo con la bebita, le buscó quién se la llevara, quién la recibiera, no quien la sustituyera a ella, allí no había qué sustituir. La maternidad estaba presa en sus otros hijos que no la precipitaban en la locura.

Pienso que la maternidad de Laura estaba escondida, agazapada en su interior, y permitió, según como organizó las cosas, que los de la casita canguro salvaran la situación. Ellos se enteraron y la confrontaron con la situación total y no parcial, reunieron a madre-padre-bebé, para rescatar a su hija perdida. Ésta fue su manera de solucionar, de contar, de pedir por su hija y por su maternidad. Es la manera que tuvo para presentar su hija al padre y el padre a su hija. No recupera al marido de todas formas, pero recupera a su hija, y ahora la utiliza a ella como instrumento para atraer al padre. Le dice a éste que su hija se parece a él, que se ríe con él, que lo busca. Aunque él no responda jamás a estas súplicas de Laura, ella dice que eso la va a 'salvar', la nena se va a ganar al padre y la va a salvar a ella. Le va a devolver un marido.

Cuando ya la niña está con ella después de los cuidados intensivos, Laura acude a mecanismos de reparación maníaca, la mete en canguro y la mantiene dos semanas más de lo conveniente. La mete otra vez a su útero para ahora sí gestarla, y parirla, y tenerla; algo así como 'la nena salvada del abandono'. Éstos son los intentos de la madre por reparar el daño causado a la bebita. Supone su pecho ahora como reparador y acogedor. Pero su estado mental continúa en la zozobra y la desconfianza, Laura está sumergida en la *confusión*. La violencia del marido continúa, y cuando Laura era observada estaba entrando en el período de desesperanza ante la pérdida del compañero y padre de la niña. Silenciosa, absorta y sin actitud maternal, permanecía horas sentada, mirando al vacío, sin bebé y sin compañero. La nena parecía adherirse al estado mental de la madre y permanecía inmóvil, escurriéndose de entre sus brazos, perpleja ante la posible disolución de su precaria existencia.

Si pudiéramos leer un pensamiento en la nena, podríamos entender algo cercano a: "*... si papá no está, si papá no me da existencia, mamá no existe ... yo no existo*".

Camila o la desesperanza

Camila es observada por algunos días en la casita canguro durante los cuales se revela una historia impresionante. ¿Por qué es observada? Llama la atención la tristeza de su expresión. A su niña la mantiene apretada contra su pecho, en canguro, abrazada con ambas manos, aferrada más bien ella a la bebita, como si ésta fuera quien sostiene y protege a la madre

Un poco de historia

Camila es hospitalizada por hipertensión 15 días antes de inducirle el parto. Parto natural. 34 semanas de gestación. No sabía si era niño o niña. No quiso enterarse antes por la ecografía, pues era víctima del

pánico de llegar a estar gestando una niña. El marido le había sentenciado que no quería una niña, por lo tanto, tendría que deshacerse de ella, o criarla sola sin que él la aceptara. Esta zozobra durante la gestación causaba permanente tensión, y la fantasía era de abortar, o al contrario, que nunca naciera ese bebé. El miedo al 'castigo' del esposo por gestar una niña la fue tornando temerosa y aislada. Ya no quería cuidar de sí misma ni de su embarazo.

Camila tiene 5 hijos con la nueva bebita. Tres hombres y dos mujeres; la otra mujer, también rechazada por el padre, en estos momentos de 14 años, se ausenta de casa con frecuencia y permanece en las calles; consume droga y rechaza el colegio. Camila tiene pésima relación con esta hija también, temerosa siempre de demostrarle su aceptación pues esto implicaría la censura y el desprecio del padre.

El padre no asistió al parto; una vez que se enteró que era una niña no quiso acercarse más a la madre ni a la bebita. Repetía su sentencia y su rechazo hacia la niña.

Camila y su bebita entran al programa canguro. La madre profundamente deprimida y temerosa comienza su cuidado. El marido no la acepta y ella se siente culpable por haber tenido una niña y no un niño. Nadie ayuda a esta madre en la dura tarea del canguro, 24 horas al pecho y la lucha por la alimentación. El hijo mayor, 18 años, se acerca poco a poco, temeroso, desafiando la ira del padre, y la ayuda en su maternaje.

Es el tercer día de la bebita en canguro ambulatorio, es decir, ya está en casa, y aún así el padre no la conoce; duerme en otro cuarto para no estar en contacto. Tiene mucha rabia, se siente atacado por el nacimiento de una niña. Estos días en los controles diarios del programa se ha examinado a la niña y se observa lentitud en el desarrollo, la nena está muy deprimida, quieta, no despierta. No gana el peso necesario. La madre por momentos disocia su malestar, su temor y tristeza, y logra sacar adelante a la bebita concentrando su atención en ella.

Al cuarto día de nacida la nena, su padre sufre un accidente de trabajo; no le informan a la madre en qué hospital se encuentra, y la angustia en Camila comienza a tornarse amenazante. Se va con la nena en su pecho a recorrer hospitales; al fin logra saber dónde está, consigue ir acompañada de su hijo y del hermano del marido. Del primer hospital al que fue remitido su esposo, ya lo habían trasladado, estaba grave y requería atención especial, el golpe fue en el cráneo. Se van para el otro hospital, pero a Camila no la dejan entrar por su bebita en canguro. Pasa la noche adentro del auto del hermano del marido, su hijo es quien trae noticias del padre, noticias que no son muy claras aún.

Cuando Camila *recuerda* a su bebita, es porque de manera muy dramática ha dejado de moverse, entonces alarmada la mira y, *"estaba como muerta"* dice, *"no me volví a acordar de ella"*. Ha olvidado alimentarla todo el día. La prende al pecho y, con mucha dificultad, luego de un buen rato de esfuerzo, la nena comienza a beber su alimento. *"... me tocaba estar viendo si estaba respirando, pues me parecía que se había muerto"*, decía la madre. *"Y sobre todo se me estaba enfriando, no sé por qué"*. La madre no había comido desde el día anterior .

Después de ir un rato a la casa llega nuevamente al hospital, convence al portero para que la deje ingresar, va a buscar al marido, obviamente no lo encuentra, está en cuidados intensivos y no lo dejan ver. Allí se queda y ve pasar la camilla con el marido para un examen, pero ella mira y no lo reconoce, dice que ése no es él. Le explican que una viga cayó en su cráneo y está irreconocible; ella lo niega por un buen rato, se resiste a creer que es el marido. Luego la invade la angustia y, sin ingerir alimento alguno durante la últimas 24 horas, y en estado de ansiedad, siente que se desvanece, y que la niña murió. En verdad la niña no se mueve en el pecho de ella; la madre interpreta que *"estaba deprimida... como muerta"*, dice, *"no se movía, yo le ponía el pecho y no reaccionaba"*. La bebita en estos momentos está muerta, tal como había percibido al marido, la nena está muerta para Camila.

El marido muere ese día. Su lamento, su "pena", como dice Camila, es que se murió y ni siquiera quiso conocer a la niña. La madre estuvo todo el tiempo cerca al ataúd, velando a este hombre que no quiso ser padre, con su niña al pecho, una niña también muerta para ella, como ese supuesto padre.

En las observaciones la madre está ahora con su hija en brazos, ha salido del canguro. Al hablar de su esposo y de toda aquella situación que llevó a la muerte de su marido, llora. La nena se inquieta, mueve brazos y piernas con movimientos fuertes y rápidos, mira a la madre, frunce el ceño y rezonga hasta que

inicia el llanto, la única música de esta niña a la tragedia que narra la madre, la muerte de un padre que no quiso ser padre de esa niña.

Después de sepultar al padre, la niña había perdido mucho peso, y estaba en peligro de muerte. Ausente, parecía muerta, no se movía; como el padre. Quizá para la madre murió, aunque fuera por unos momentos. Estaba deprimida, muy triste, dice la madre. *"Y sin conocer al papá, imagínese"*.

El hijo mayor comenzó a hacerse cargo de la nena y a reemplazar a la madre en su maternaje, la llevaba en canguro y la acercaba a la vida. Muchos días fueron necesarios para que la bebita se repusiera, y para que la madre la aceptara viva y sobreviviente. El estado mental de esta madre era de reproche, culpando a su hijita, y culpándose ella misma de la muerte del esposo.

COMENTARIO

La angustia contenida en el vientre de Camila durante los meses de embarazo amenazó con explotar, explotó. Un nacimiento prematuro, una incapacidad de retener más tiempo la angustia, se rompió su capacidad continente-contenido. Quince días con la tensión tan alta, y con tanto miedo de parir porque: "... qué tal que fuera niña". Pero al mismo tiempo gritaba: "¡sal de una vez ya, no tolero más la angustia, ya no tolero no saber quién eres!". Este enfrentamiento con la realidad, reconocer el bebé real, significaba ser rechazada y desaprobada por su compañero, representaba hacerse cargo del abandono del padre a la bebita. Al fin se sumó la culpa de Camila por la muerte de quien no quiso hacerse cargo de su paternidad, y dejó a su hija sin existencia, sin registro... sin padre.

Camila cargó dos días a su hija muerta, identificada con el padre que moría. La beba moría: *"como muerta, no se movía, yo la veía muerta..."* decía la madre; olvidó su existencia propia y la existencia de su niña. Fueron momentos duros para la bebita, y podría adivinarse una decisión de no vida, y un refugio en no ser, obedecer al rechazo declarado del padre. La madre quedó muerta también para la nena, no la sentía, no encontraba el alimento, estaba ausente, lejana. La muerte creo que habitó por un tiempo importante a estos tres personajes, decidiendo a quien llevaría en su travesía.

"Papá murió sin dar fe de mi existencia". "No existo para papá, mamá no puede reconocer mi existencia, mamá puede morir y yo puedo morir"

"Si papá muere y yo aún no existo, mamá muere con papá y yo muero con mamá".

La presencia y la función de la que se hizo cargo el hijo mayor rescataron a la niña de su letargo moribundo. Él, intuitivamente puso a disposición de la niña sus capacidades de maternaje y funciones de paternidad, que fue ofreciendo como rescate y reparación de la madre, y como respuesta a un llamado de vida de la bebita.

La madre parece que reparaba (maníacamente) un poco al padre recibiendo la actitud solícita y dedicada del hijo. Camila retornó a su hijita para terminar el período de gestación en su pecho. Sin embargo, una nota amarga queda en Camila cuando mira a su bebita, y observa la muerte de su marido. No puede aún desatar el nudo de dolor, amargura y culpa que ata su maternidad.

El golpe que mató a su marido fue el golpe de tener una niña. Ese podría ser el significado que la madre da al suceso. Una experiencia emocional que el padre no pudo pensar, se rompió la cabeza, y el alma, tratando de solucionar su rechazo y su abandono a la hija. Un hombre perseguido por objetos internos femeninos destructivos, por los bebés de la madre, las bebitas de la madre que él en su fantasía decapitó, mató. Él era un bebé buscando a su madre para su parte femenina, escindida en el abismo de su inconsciente. Una niña abandonada dentro de sí, sin esperanza de ser *re-conocida* (Money-Kyrle, 1968). Se adivinaría un objeto interno de este padre, como una niña muerta, sin esperanza de ser contenida y de ser parida, una parte femenina-niña condenada a la muerte.

III

DISCUSIÓN

Tres casos en los que el padre no estuvo, ni durante la gestación, ni en el parto, ni en los inicios de la relación del niño con la madre y el mundo. Estas madres no contaron con el apoyo y la compañía necesarios en ningún momento. Hablamos de padres ausentes. Padres que rechazan a sus bebés. Ésta es la genuina perspectiva donde se gesta la violencia de nuestros países. Madres e hijos abandonados, víctimas de la violencia, y en Colombia, en medio de una guerra fratricida.

El significado mismo de la palabra nos lleva a su comprensión:

- *Violento: tomado del latín violentus, derivado de vis, 'fuerza', 'poder', 'violencia'*. **Breve diccionario etimológico de la lengua castellana Joan Corominas Ed. Gredos tercera edición 1973 sexta reimpresión 1994, Madrid**

- *Acción injusta con que se ofende o perjudica a alguien;*

- *Obligar a alguien por medio de la fuerza física o moral a hacer algo contra su voluntad*

- *Para que exista violencia debe haberse empleado una fuerza irresistible, intimidación o coacción moral, que se produce al inspirar en uno de los contratantes el temor racional y fundado de sufrir un mal inminente y grave en su persona o bienes, o en la de su cónyuge, ascendientes o descendientes. La violencia invalida el consentimiento.* **Nueva Enciclopedia Larousse Editorial Planeta 1982, Barcelona**

- *Dícese de lo que hace uno contra su gusto* **Diccionario enciclopédico Espasa 1 Espasa Calpe 1985, Madrid**

- *Violento ta: Dícese de lo que se hace o sucede con brusquedad, ímpetu, fuerza o intensidad excesiva; dícese de la manera, del medio o del procedimiento etc., para ejecutar algo que se sirve de la fuerza contra la razón y la justicia; (mantener por o con el miedo)* **Nueva Enciclopedia Larousse Editorial Planeta 1982, Barcelona**

La historia emocional de cada uno de estos hombres los convirtió en protagonistas de una nueva historia que comenzó con dolor, abandono, y yo diría, estados de psicosis que se proyectaron en las madres y compañeras. Cada madre, a su vez con su propia historia de violencia y con un mundo interno también violento. Los bebés de estas historias, desde sus inicios, son víctimas de la violencia. Es difícil indagar por las experiencias tempranas de estos padres y madres, pero con el conocimiento del ser humano que nos asiste, incluso de forma natural, podría pensarse que ellos, a su vez, fueron víctimas de situaciones de violencia, sutil o drástica, en su infancia. Y esta historia de violencia explica las especulaciones genéticas acerca de la violencia que muchos autores esgrimen, por su imposibilidad de comprender el mundo psicológico. Pero más allá de esto, y de manera más psicoanalítica, podemos entrever algo del mundo interno de estos padres y estas madres al enfrentarse a la preñez. Es evidente que se activan las ansiedades más primarias que con tanto genio describió Melanie Klein.

El hombre, al entrar en la experiencia de la gestación, revive su propia experiencia en el vientre y en la mente de su propia madre, y en la mente del padre, o fuera de ella. Revive sus primeras experiencias con el pecho-mundo, y amenaza con sacrificar la experiencia actual por la repetición de la historia anterior, sólo que con protagonistas actuales, esto es, ya no es mamá, es la esposa, ya no es papá, es el hijo 3. Los cambios en las identificaciones sólo surgen de acuerdo a la fantasía inconsciente cuyo motor es el miedo, la angustia, y cuyo material es, o son, experiencias de difícil digestión, y que han quedado como concepciones erróneas, y el sujeto ha quedado orientado hacia una *base falsa o una base confusional* (M. Kyrle, 1968) en el modelo de relación.

El padre 'ausente' está huyendo hacia el intento de resolver un conflicto interno, pero utilizando instrumentos errados, uno de éstos es la violencia. La violencia de no reconocer la existencia del hijo, la

violencia del abandono, la violencia física; del maltrato a la madre, del abandono a la madre. Podría pensarse que se revela una fantasía en la cual, cuando llega a su realidad la necesidad de ejercer la paternidad, dentro del individuo se plantea la ruptura, o el matar al padre, y si no entra al nivel de lo simbólico, se establece un estado mental dentro de lo psicótico. Renuncia a ser el hijo que deja al padre y que, buscando su mismidad, puede llegar ahora a ser él mismo un padre, pero dentro de su deseo y su identidad (Muniz de Rezende, 1996). Si no ha habido desarrollo en esta realidad interna, se plantea la imposibilidad de ser padre, se rechaza la paternidad en primera instancia y, como consecuencia, se rechaza al hijo. Cuando el hombre no puede acceder a dejar de ser hijo, no puede dar entrada a *ser padre*. Si se mantiene como hijo abandonado o maltratado, más fácil se convierte en la versión de un padre abandonado o violento. Reescribe la historia con el mismo argumento. Si no hay capacidad para reparar esos objetos primarios, esas experiencias primeras, el mismo argumento se repetirá, una y otra vez. De la experiencia infantil revivida en el embarazo, no deviene el hombre en un padre de ese niño que se está gestando; permanece siendo niño, ahora perseguido por experiencias que lo abruman, que no puede decodificar y reactivan el abandono. La huida, y no la transformación de la experiencia, es lo que se impone. Se realiza la identificación proyectiva con un objeto interno a la vez abandonado y violento.

El hijo debe encontrar que es responsable por la respuesta que dé a su propia experiencia, ser el sujeto de su propio deseo es la forma en la cual el hijo empieza a ejercer la función paterna con relación a sí mismo, sin pasar siempre por la mediación del padre. Tiene que ser iconoclasta y derribar ciertos valores que mantienen la alienación y la infancia, y establecer nuevos valores, una jerarquía nueva, esto es, permanecer en la búsqueda de la verdad, en el sentido psicoanalítico, a la que se refiere Bion (1970). La verdad siempre va enfrente nuestro y nunca se revela definitivamente; la cuestión está en buscar la verdad, no en encontrarla, a lo que en su sabiduría Bion describe como el **estar siendo** (*Being*). Es un estado, un espíritu.

El bebé se convierte en el objeto de las proyecciones de los padres, lo vimos con claridad en cada uno de los casos expuestos. Mariela lanza con fuerza contra su bebé la ausencia y el abandono del padre. Saca a su bebé del pecho y lo somete al peligro de morir. Laura utiliza la negación como un ataque, más que como defensa, y ataca su embarazo, no se percata de él, no existe; su nena, el producto de su preñez no existe, la expulsa fuera de su vida, la regala. Se conjugan las proyecciones de ambos padres sobre el bebé. Camila vive una bebé muerta como su esposo, como lo fue para él mismo, no la conoció o la reconoció, para que la madre pudiera concederle existencia propia. Pareciera que estas madres sufrieron el impacto de la psicosis proyectada de sus compañeros. Volverse psicóticas ellas mismas, fue la única forma que encontraron para contener la psicosis de ellos.

La madre preñada y, por ende, ya hipersensibilizada, en la situación de pérdida del amor y el apoyo del compañero, padre del bebé que espera, entra a un estado crítico de sensibilidad afectiva, y de delirio. La pérdida, el rechazo, o el daño causado por el compañero, son experimentados con la dificultad de concertar un duelo. Los sucesos psíquicos son crudos y crueles; el objeto que se está perdiendo es introyectado y odiado dentro de su mundo interno (o/y dentro del útero) y, según el estado de la madre, sus afectos van de un lado a otro, odia y ama al compañero, lo añora y lo desaloja; puede vivir momentos de esperanza y confianza, pero la desesperación, el dolor y el odio reaparecerán. En el caso de Mariela y su bebé, ésta es la puesta en escena. El hecho de que el padre que abandona, traiciona o se pierde, en principio es un objeto que está fallando en estos momentos a la madre en su maternidad y en su procreación, desencadena duelos y situaciones anteriores no elaboradas, son madres en las cuales la incapacidad para el duelo es clara, y es resultado de su propia historia

En cada una de las observaciones narradas vemos bebés, que desde que están en el vientre, son atacados por las proyecciones de sus padres, esto configura esta relación madre-bebé con una cualidad especial. Los pensamientos de la madre van modelando o perfilando la vida emocional de su bebé. Desde el vientre el bebé es capaz de discriminar los sentimientos de su madre, y lo que es más, es capaz de responder a ellos. Las intensas ansiedades maternas pueden alterar los reguladores emocionales del bebé. Se crean disposiciones emocionales hacia la ansiedad en el bebé. ¿La prematuridad, no será una salida a esa angustia desbordada de la madre, un estado protomental en el que falla la función continente-contenido? (Botero, 1998). No cabe duda de que sentimientos fundamentales como amor o rechazo afectan al niño intrauterino desde muy temprano. A medida que madura su cerebro, las sensaciones y sentimientos primitivos van transformándose en más complejos cada vez, en pensamientos e ideas, y estructurando las preconcepciones que trae al mundo. O, contando con las partes constitucionales del individuo o partes instintivas, *ello*, y las capacidades del *yo*, podríamos aludir a la zona libre de conflicto que propone Hartman (1964), como débil, restringida, o, capturada, por una reacción arcaica desde el

vientre a las experiencias de rechazo del padre. Situación ésta que, por medio de un diálogo hormonal, al unísono del diálogo emocional incipiente, mente a mente, se constituyó en un mensaje permanente de dolor y sufrimiento, desamparo y soledad.

El mecanismo de la Identificación Proyectiva es usado para deshacerse de fragmentos del yo producidos por la propia destructividad (Bion, 1962a). El niño abandonado es objeto de la identificación proyectiva omnipotente, cruel y no realista, por parte de los padres. Los fragmentos de la personalidad de los padres, o fragmentos de odio, rechazo, miedo, sumisión etc., que recibe el bebé, son de imposible digestión, de inútil comprensión, por lo tanto lo invaden y no le permiten la utilización pertinente de sus instrumentos constitucionales. El área libre de conflicto en estos pequeños es ínfima en el sentido de que es 'apagada' por los ataques violentos de las identificaciones de los padres. Desde este momento, tan primitivo, se van planteando las cualidades de los vínculos que comienzan a estructurarse.

En otras palabras, el padre en la mente de la madre, es el primer contacto que tiene el bebé con su padre, si es un objeto que produce dolor y frustración, será ésta la lectura que haga el bebé. Según la cualidad de ausencia, falla, rechazo y violencia, la escisión se hará más drástica y abarcativa, los objetos gratificantes y de amor ocuparán un lugar mínimo en el espacio mental o en su inscripción en el *self*. Los objetos dañados y violentos comandarán la personalidad del bebé y, así, las partes idealizadas malas o destructivas serán las que reaccionen con violencia ante la frustración.

Las funciones parentales: *generar amor vs. promulgar odio; promover esperanza vs sembrar desesperanza; contener el dolor depresivo vs. emanar angustia persecutoria; pensar vs. crear confusión*, las ejerce la pareja, padre-madre. Las cuatro positivas, con los padres unidos para luchar por el desarrollo de los hijos, dirigen hacia el crecimiento y la modulación del dolor mental. En la medida en la cual falle uno de los dos, o la presencia sea catastrófica, las funciones se cargarán a uno de los padres, el que queda. Cuando es la madre la que, en las circunstancias de abandono, e incapaz de hacer duelo, o invadida por el odio y la venganza, queda a cargo de las funciones parentales, ella se configura como un miembro débil e incapaz, o enfermo en la familia, y no puede llevar a cabo las funciones introyectivas o positivas. Más bien, hay una tendencia a ponerlas afuera, a exigir del entorno su manifestación, dando por segura la benevolencia y la generosidad, o evacuando todo el dolor mental en la comunidad mediante acciones predatoras. Si el medio en el que se desenvuelve es un medio hostil, agresivo y dominado por la proyección, se agrava la situación. Las funciones se cambiarán hacia funciones proyectivas o negativas de odio, desesperanza, angustia persecutoria y confusión, generando organizaciones -o desorganizaciones- familiares de tipo familia pandilla, familia invertida, con la consiguiente enfermedad mental en los integrantes, o la franca delincuencia (Meltzer, 1990). Esta es una *configuración* (Bion, 1966) del escenario perfecto para la perpetuación de la violencia.

Un bebé sin padre es un niño, o un bebé deprivado, enmarcado en el llamado por Winnicott (1990) el "complejo de deprivación". Una criatura se convierte en un niño deprivado cuando se le *priva* de ciertas características esenciales de la vida de hogar. La presencia, el apoyo, el amor, el cuidado y, sobretodo, la ubicación segura del padre en la mente de la madre, el sostén de la madre, son indispensables para configurar el medio ambiente familiar necesario para su desarrollo. La falta del padre, por cualquier causa será un factor que, cada vez, en la medida en la que observamos y comprendemos la mente humana, es más decisoria en la deprivación. Porque el bebé no está solamente privado de la presencia, amor, aceptación del padre; **el niño está privado de una madre en la plenitud de su función para amar, atender y comprender las necesidades emocionales del hijo**. La función del padre cuando éste falla, por ausencia física o emocional, puede quedar en suspenso y nadie tomarla a cargo. Así se crea una atmósfera de confusión y angustia catastrófica. Lo vemos en cada una de las madres de las observaciones y su reacción ante la violencia del abandono, y se refleja en las reacciones de sus bebés. Éstos eran bebés que habían perdido la esperanza, todos volvieron a ser hospitalizados para frenar su depresión, su llamado a la muerte. Sólo Camila con el acercamiento de su hijo mayor hacia la niña, una vez muerto ese padre, pudo ella misma reconocer y aceptar la función que buscaba reparar el abandono, y luego la pérdida del padre de la bebita.

La angustia catastrófica (Ibid) de los miembros de la familia se deposita en la madre, prescindiendo de la intensidad de amor que pueda sentirse por el padre. Y la debilidad de éste es evidencia de que el sistema está sobrecargado con odio, persecución proyectada, deseos de venganza. La función ejercida es *promulgar odio*. En Mariela y en Laura esta angustia se tornó en locura, sus bebés desaparecieron violentamente. El sentimiento de seguridad es una necesidad específica y urgente de la familia, la

impregna de autonomía con respecto al sistema, y crea a su vez, respeto y confianza en el mismo. Si falla en la madre y el padre, fallará en la familia y, aquí ya hay un desarrollo caótico que lleva a la *confusión*.

El padre que abandona realiza precisamente un ataque al vínculo (Bion, 1962a) y es posible que dañe definitivamente las capacidades del bebé para vincularse. Lo que podrán reproducir estos niños abandonados, basados en un modelo primario de relación, será el 'ataque al vínculo', cualquiera que sea. En un medio donde éste sea el lenguaje, se extenderá sin ningún extrañamiento, y con rapidez: **violencia engendra o genera violencia**.

El ataque que se lleva a efecto, es al vínculo madre-bebé y madre-padre y por lo tanto padre-bebé. Este vínculo no puede repararse en estas primeras etapas, a menos que se restablezca en el interior de la madre la relación con su pareja bien estructurada. Al atacar este vínculo el bebé se queda sin el modelo vincular positivo o de crecimiento, y lo que se plantea es el vínculo en **-L** que implica inmediatamente **-H** y **-K**. El funcionamiento general se revertirá hacia el funcionamiento negativo. En términos de la tabla se daría una tabla negativa, delincuencial. El niño no tiene un modelo de crecimiento con el cual operar en la vida y en las relaciones, sólo tiene el modelo de la violencia. La violencia genera violencia y su lenguaje es la destrucción. Una compulsión a la destrucción, como consecuencia de la destrucción *in status nascendi* de la capacidad creativa y amorosa. Inclinationes y talentos quedan bajo el dominio de la parte destructiva de la personalidad, y no disponible para el desarrollo o la relación en la esfera de los objetos buenos y los sentimientos de amor y gratitud. Winnicott plantea en forma contundente y, sin lugar a dudas, las consecuencias de la privación afectiva: la tendencia antisocial, en cuyas raíces se encuentran dos orientaciones, la búsqueda del objeto y la destrucción. "Cuando existe una tendencia antisocial *ha habido una verdadera privación*, y no una simple privación" (1990, pag. 148) (cursiva del autor)

El paradigma cara a cara (Trad. Paul V. 1986) se ha empleado como modelo para obtener datos sobre fenómenos depresivos en neonatos y lactantes. Se han podido explorar depresiones importantes desde las primeras semanas de vida. Los lactantes con madres deprimidas por ejemplo, muestran conductas restringidas y pasivas. Field (1984) citado por Trad, parece evidenciar marcadas desviaciones de conducta entre los hijos de madres con depresión clínica. La interacción inadecuada entre madre y lactante desde sus primeros días puede determinar el desarrollo de patologías psicóticas. Las diadas madre-bebé observadas, y que ilustran este trabajo, son madres que miran muy poco a sus bebés, especialmente durante esas primeras semanas cuando el abandono se hace sentir de forma tan profunda y dolorosa. Las expresiones faciales de los bebés, como fruncir el ceño cuando la madre hablaba del padre, buscar el pecho y succionar en el aire con sus ojos cerrados son llamados hacia la madre, reclamos por su atención y su mirada. Pienso que son intentos de recuperar períodos de contención.

En los tres casos expuestos se ve claro cómo el padre ataca su aptitud para vincularse. Es el ataque a la propia capacidad de pensar, la cual, el padre sustituye por la violencia. Ataca la capacidad de amar de la madre, su capacidad de vincularse, y pone en peligro la capacidad de amar y pensar del bebé. La madre abandonada, sin poder elaborar un duelo, entra en un estado grave de depresión. En lugar de pensar, la función que ejercen el padre y la pareja es la de *generar confusión*, en sí mismos, y en el bebé. El funcionamiento es en términos de **-K**, y en términos de la tabla podría ser **-A6**. Si consideramos las fallas en la construcción de conceptos, el padre representa dramas basados en malentendidos (missconception) (M. Kyrle. 1968). Este padre jamás podría llegar a **E6** por ejemplo. Y, a mi entender, con todo el cuadro que hemos observado, se configura más bien una tabla negativa.

El ataque hacia madre-bebé, es un ataque similar al que podríamos observar en el consultorio cuando el paciente ataca el vínculo creativo que se realiza en el analista, entre él mismo y la comprensión analítica de su paciente. El bebé-comprensión-interpretación que el analista está gestando y que va a comunicar en términos de realidad verbal, es atacado por el paciente y, lo que resulta, puede ser un aborto de pensamiento, de creación, o un pensamiento que puede, en un momento determinado, ser fragmentos arrancados al analista en sus intentos por construir una interpretación. Restos de comprensiones atacadas, con frustración y venganza del analista ya involucrado contratransferencialmente, pueden atacar violentamente su propia mente y la del paciente configurando una situación iatrogénica y violenta que da cuenta de la violencia que se anida en el paciente y en el mismo analista. Esta sería su única forma de vincularse, por medio de la violencia o el ataque. Violencia engendra violencia.

Si nos acercamos con lupa a cada caso de los narrados, creo que sería difícil discriminar cuál de las funciones se está ejerciendo en la familia, más bien, diría yo, que están las cuatro funciones negativas

buscando intercambiar protagonismo. Ésta es la realidad en la que se desenvuelve la familia objeto de la violencia, en este caso particular, la violencia del abandono ... **cuando papá no está.**

Notas

1 Presentado en el V Coloquio Internacional de Observación de Bebés, Esther Bick. Río de Janeiro, 2.000

2 Estudios comentados por S. Lebovici, 1.995.

3 O, de las diversas formas en las que se planteen las identificaciones

BIBLIOGRAFÍA

Bion, W.R. (1962a). *Volviendo a Pensar*. Buenos Aires: Paidós, 1985.

_____ (1962b). *Aprendiendo de la Experiencia*. Barcelona: Paidós, 1980.

_____ (1963). *Elementos de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1966.

_____ (1965). *Transformaciones. Del Aprendizaje al Crecimiento*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1968.

_____ (1966). *Cambio Catastrófico en Scientific Bulletin of the British Psychoanalytical Society*, No. 5, 1966.

_____ (1970). *Atención e Interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1974.

_____ (1978). *Seminarios de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1978.

Botero, Hilda. *Observar un bebé canguro: el útero para gestar una relación madre-bebé*. Presentado en el IV Coloquio Internacional de Observación de bebés Esther Bick, Lisboa, 1998.

Bowlby, John. (1969). *La Pérdida Afectiva*; Barcelona: Paidós, 1993.

Hartmann, Heinz. (1964). *Ensayos sobre la psicología del yo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1969.

Herzog, James M. y Lebovici, Serge. El Padre, en *La Psicopatología del bebé*, Serge Lebovici y François Weil-Halpern, compiladores. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1995.

Klein, Melanie. *Obras Completas*. Buenos Aires: Paidós, 1980.

Lebovici, Serge y Françoise Weil-Halpern. *La Psicopatología del bebé*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1995

Meltzer, Donald y Harris, Martha. (1990). *Familia y Comunidad*. Buenos Aires: Spatia, 1990.

Money-Kyrle, Roger. E. (1968). Cognitive Development en *The Collected Papers of Roger Money-Kyrle*. Pertshire: Clunie Press, 1978.

Muniz de Rezende, Antonio et al. (1996). *Bion Hoje*. Lisboa: Fim de Século, 1998.

Rabain-Jamin, Jacqueline. Los Aspectos Antropológicos y Etnológicos, en *La Psicopatología del bebé*, Serge Lebovici y François Weil-Halpern compiladores. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1995.

Rosenfeld, Herbert. (1987). *Impasse e Interpretación*. Madrid: Tecnipublicaciones, 1990.

Trad, Paul V. (1986). *Depresión psíquica en neonatos y lactantes*. México D.F.: Limusa, 1992.

Verny, Thomas y Kelly, John. (1981). *La vida secreta del niño antes de nacer*. Barcelona: Ediciones Urano, 1988.

Winnicott, D.W. *Deprivación y Delincuencia*. Buenos Aires: Paidós, 1990.

Psicoanálisis y sociedad

Presentación sección "Psicoanálisis y Sociedad"

Albert García y Hernández

En aquel momento, sobre la Acrópolis, pude preguntar a mí hermano: «¿Recuerdas cómo en nuestra juventud hacíamos día tras día el mismo camino, desde la calle ... hasta la escuela, y después, cada domingo, íbamos siempre al Prater o emprendíamos una de las archisabidas excursiones al campo? ¡Y ahora estamos en Atenas, de pie sobre la Acrópolis! ¡Realmente hemos llegado lejos!». Y si fuera lícito comparar algo tan pequeño con algo grande, ¿no se dirigió el primer Napoleón, cuando lo coronaban emperador en Notre-Dame a uno de sus hermanos -debe de haber sido al mayor, José-, exclamando: «¡Qué diría nuestro padre si pudiera estar presente!»

S. Freud "Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis"

Si reparamos en su contenido, este fragmento traduce la particularidad de toda una serie de circunstancias que hizo de Freud un sujeto y no otro.

No sólo hijo de un contexto geográfico, social, histórico y político sino también envuelto por los significados de aspectos como el hecho de ser judío, hijo de judíos, su relación al comercio, el ideario que en esa época tenía Grecia para los comerciantes, la visión infantil de mundos reales pero sin ser visitados más que en imágenes o en imaginación, etc.

Ese marco, que configura lo imaginario y lo simbólico del sujeto, tiene su presencia en la clínica. A veces, hasta puede llegar a modificar la dirección necesaria para su desciframiento o puede adquirir tal estatuto social que determine figuras asentadas de síntomas que dificulten una práctica enfrentada por primera vez a esas manifestaciones. O puede tentar, lo que es más grave, la solución urgente y eficaz que la globalización (¿otro síntoma, en el sentido en que Lacan decía que Marx era el descubridor del síntoma?) requiere a la "terapia" y, naturalmente, a la clasificación clínica del paciente que intenta tiempo y particularidad.

[¡Dejad que los niños vengan a mí!](#), de **Luís Oviedo**, nos acerca a una perspectiva mucho más completa de la pedofilia en la Iglesia norteamericana, relacionándola con otros aspectos políticos y económicos a tener en cuenta. Si bien puede atraer, de entrada, a aquellos previamente interesados en ese tema, no está de más acercarse a su lectura para indagar en el cúmulo de envolturas que suele constituir el horizonte de los hechos narrados.

[Consumo: formulaciones teóricas y análisis](#), de **Deise Mancebo**, con la colaboración de *Dayse Marie Oliveira, Jorge Guilherme Teixeira da Fonseca y Luciana Vanzan da Silva*, nos presenta un recorrido histórico del concepto que, partiendo de Marx, pasa por la Escuela de Frankfurt, sin olvidar a Herbert Marcuse, ni las aportaciones de la Semiología, para adentrarse en las teorizaciones dentro del marco de la actual globalización. No es la primera vez que llega a nuestra redacción una relectura de los desarrollos sociológicos del pasado siglo, muchas veces olvidados, pero necesarios para entender y replantear aspectos que vivimos actualmente.

[La plebeyización de la cultura popular \(La industria cultural y los nuevos imaginarios en las sociedades de consumo latinoamericanas\)](#), de **Álvaro Cuadra**, tal como indicábamos con el trabajo anterior, retoma aspectos semejantes. Partiendo de Adorno, pasando por Eco y haciendo una referencia a los situacionistas, su recorrido por la "vulgarización" frente a la "aristocracia" de la cultura popular busca revisar esa acepción desde dos perspectivas: el desarrollo de la industria cultural y la consolidación de las sociedades de consumo, para plantear qué ocurre en el nuevo espacio virtual mediático. El término popular referido a la cultura, al arte, nos recordó algunos textos que abordaron el tema de una manera no exenta de originalidad y polémica, como es el caso del escritor Juan Benet (*La inspiración y el estilo*) y del poeta Luis Cernuda (en sus diferentes ensayos sobre el tema aparecidos en *Prosa*).

¡Dejad que los niños vengan a mí! Iglesia, pedofilia, celibato, homosexualidad y explotación infantil

Luis Oviedo

La catarata de acusaciones de abuso sexual de menores, niños y niñas, por parte de cientos de sacerdotes que estaban a cargo de su cuidado, protección y educación, ha desatado una crisis explosiva en la Iglesia, no sólo en los Estados Unidos, de donde provienen las denuncias, sino también a escala mundial, como lo prueba la directa intervención del Papa Wojtyła en el asunto.

Se trata de una crisis de fondo, porque pone en evidencia una profunda e insuperable descomposición moral en una institución que se presenta como la "reserva" de nuestra sociedad y hasta como su árbitro absoluto en este campo. Más grave todavía, la crisis involucra las relaciones de los sacerdotes y la jerarquía eclesiástica con los niños y jóvenes; es sabido que la Iglesia se atribuye el derecho de sentar las normas y las reglas de la educación, es decir de la formación moral y política de la juventud.

El objetivo de este trabajo es pasar revista a algunas de las cuestiones planteadas por la crisis que estalló en enero de este año en la Iglesia norteamericana, que se ha extendido como una mancha de aceite por todo el mundo, y que está muy lejos de haber tocado fondo.

La conclusión a la que se arriba es que esta descomposición política y moral que aparece con tanta claridad en la jerarquía de la Iglesia Católica, es una expresión concentrada de una descomposición más amplia y general, que abarca a un conjunto de instituciones (desde la justicia a la ONU), y que está ineludiblemente asociada al agotamiento histórico del régimen social al que sirven, el régimen social capitalista.

La envergadura del problema

Para comprender el alcance y el significado de la crisis que enfrenta la Iglesia, importa establecer, en primer lugar, las dimensiones de las prácticas pedófilas en su seno. También aquí, la cantidad se transforma en calidad.

Según la prensa norteamericana, más de 2.000 sacerdotes han sido acusados de abuso sexual de los menores puestos a su cuidado; una decena de ellos han sido condenados a penas de cárcel, en cada uno de los casos, por cientos de estos delitos. Tres obispos han sido obligados a renunciar después de haber reconocido sus prácticas pedófilas. Dos sacerdotes fueron encarcelados por integrar redes de pornografía infantil. Varias decenas de sacerdotes han sido acusados de haber obligado a practicar abortos a jóvenes a las que habían violado.

La Red de sobrevivientes de los abusados por los sacerdotes (SNAP, su sigla en inglés), que agrupa a las víctimas, tiene más de 4.000 miembros inscriptos en 25 ciudades. El número de miembros del grupo, formado hace ya once años, "está creciendo explosivamente".¹

La impresionante suma de 1.000 millones de dólares que habría gastado hasta hoy la Iglesia norteamericana para llegar a "acuerdos extrajudiciales" que impidan las denuncias penales de las víctimas, pone en evidencia la extensión de las prácticas pedófilas en el seno de la Iglesia norteamericana. La cifra, sin embargo, podría ser mucho mayor ya que los montos efectivamente pagados se mantienen en secreto.

Refiriéndose a la dimensión alcanzada por estas prácticas criminales, un diario norteamericano no puede dejar de sorprenderse por el "abrumador número de *depredadores sexuales* que la Iglesia alberga en sus filas".²

Detrás de los muros de las parroquias, las sacristías y los seminarios, e incluso –según testimonios– en los confesionarios y al pie de los altares, estos crímenes se han venido cometiendo durante décadas. El sacerdote Paul Shanley, de la diócesis de Boston, ha sido encarcelado por cometer ¡más de 200 abusos contra menores a lo largo de más de treinta años! Algunas de las denuncias han sido formuladas por adultos de 30/40 años, que fueron violados en su infancia o en su adolescencia.

Inesperadamente, un diario financiero británico proporciona la demostración más acabada de la antigüedad y la extensión de las prácticas pedófilas en el seno de la Iglesia norteamericana. Informa que, *ya en 1985*, las principales aseguradoras de los Estados Unidos y Gran Bretaña anunciaron a la Curia norteamericana que "dejarían de cubrir los riesgos derivados de los juicios en que sacerdotes fueran acusados de abusos sexuales por sus feligreses".³

Los cálculos actuariales, en los que se apoyan las compañías de seguros para evaluar la conveniencia o no de asegurar determinados "riesgos", y el costo que deben cobrar por ellos, se basan en informaciones estadísticas que abarcan períodos no menores a 30 años. Es decir, que hace ya diecisiete años, las grandes aseguradoras norteamericanas y británicas, basándose en la información recogida durante los anteriores 30 ó 50 años, habían llegado a la conclusión irrefutable de que el número de abusos sexuales en la Iglesia era tan elevado que cubrir los riesgos de las demandas de los feligreses (una parte mínima de las efectivamente ocurridas) era un "mal negocio". Si tomamos en cuenta que ninguna de esas compañías dejó de asegurar a los propietarios de automóviles contra la eventualidad de un choque o de un accidente, se llega a la conclusión de que las prácticas pedofílicas en el seno de la Iglesia Católica norteamericana, en un período que abarca por los menos el último medio siglo, son más comunes que los choques de automóviles...

Cuando en un grupo social determinado, en este caso la Iglesia, una práctica adquiere tal extensión y se desarrolla durante un período tan prolongado, nadie puede pretender que se trate de una "anomalía" o de "casos individuales"; al contrario, es una conducta socialmente aceptada dentro de ese grupo, aun cuando no todos sus miembros la practiquen. De la pedofilia en la Iglesia puede decirse lo mismo que de la corrupción en la Policía: no necesariamente todos los policías la practican, pero todos "conviven" con ella sin el menor cargo de conciencia.

Pero cuando conductas socialmente aceptadas dentro de una organización determinada están en contradicción tan abierta y flagrante con las que acepta la sociedad en su conjunto; cuando una conducta que una organización juzga como "normal", es considerada por la sociedad como un crimen abominable, la conclusión ineludible es que se trata de un grupo social ajeno y hostil a la sociedad; más específicamente, se trata de un grupo definitivamente antisocial.⁴

Para decirlo más claramente: la evidencia recogida demuestra que la violación de niños y niñas por parte de los sacerdotes es una conducta socialmente aceptada en la cúpula de la Iglesia. Que esa aceptación no sea pública y manifiesta no cambia para nada las cosas; sólo pone de manifiesto la conciencia de la Curia del carácter criminal de las reglas, no escritas, con que se maneja.

Encubrimiento

Lo que ha convertido el escándalo de la pedofilia en una verdadera crisis de fondo no es sólo su envergadura y su antigüedad; es por sobre todo la complicidad y la protección –integral, sistemática, y organizada– que le ha brindado la jerarquía eclesiástica a los "depredadores sexuales" que nutren sus filas.

La Curia mantuvo en secreto las acusaciones y violó las leyes federales al no denunciar crímenes contra menores. Cuando las víctimas se dirigieron por su propia cuenta a la justicia, la Curia se negó a entregar a los jueces la documentación y los antecedentes requeridos. Muchos de los archivos y registros fueron destruidos.

La Curia norteamericana creó un "fondo financiero" para llegar a "acuerdos extrajudiciales" con las víctimas e impedir de esta manera que las acusaciones llegaran a los tribunales, es decir para evitar que los violadores fuera castigados. No deja de ser ilustrativo que ese "fondo" fuera constituido con dinero proveniente de las donaciones de los feligreses, es decir de las víctimas efectivas o potenciales de las prácticas pedofílicas.⁵

Durante años, la Curia norteamericana desarrolló una política de encubrimiento e impunidad, uno de cuyos ejes era la transferencia de parroquia a parroquia, y de diócesis a diócesis, de los curas acusados de pedofilia para impedir que fueran castigados. La prensa norteamericana ha publicado "cartas de recomendación" del cardenal Law, cabeza de la Iglesia Católica norteamericana y obispo de Boston, en

cuya diócesis se produjeron infinidad de abusos, en las que recomienda a otros obispos a reconocidos pedófilos como el ya mencionado Shanley. La documentación muestra que Law estaba perfectamente al tanto de estos abusos y que mintió conscientemente para ocultarlos.⁶ Tan extendida era esta práctica de trasladar a los pedófilos para impedir que fueran castigados que incluso se había acuñado un término para definirla: se la llamaba "pasar la basura" ⁷...

Este encubrimiento de los pedófilos llegó a tal extremo que el padre John Geogan fue "reasignado" varias veces, a pesar de haber sido sometido a tratamientos en 1989 y 1995 y de que se lo diagnosticara como un "homosexual pedófilo de alto riesgo". Geogan reincidió en cada una de sus reasignaciones; actualmente está preso tras habersele comprobado más de 130 abusos y violaciones.⁸

La práctica de las transferencias y otras tácticas para impedir, primero la publicidad de los crímenes y luego el castigo de los criminales, fueron aprobadas por una Comisión "ad hoc" establecida por la Curia. Ahora, esta Comisión está bajo fuego porque tres de sus cinco miembros han sido acusados de "pasar la basura" de sus propias jurisdicciones a otras.

La Curia organizó sistemáticamente el encubrimiento y no dudó en utilizar todos los recursos estatales y materiales a su alcance. En 1990, "hablando ante la Sociedad de Ley Canónica del Medio Oeste, el obispo auxiliar de Cleveland James Quinn aconsejó a los líderes de la Iglesia '*purgar esos archivos (por abuso sexual) y destruir todas las cartas anónimas con acusaciones de inconducta*'. Los más explosivos de esos archivos, aconsejó Quinn, deben ser entregados a la nunciatura papal, que tiene inmunidad diplomática. '*Los archivos personales comunes, dijo Quinn, 'no deben contener documentación relacionada con un posible comportamiento criminal*'...".⁹

Ahora, que estalló la crisis, "los teólogos intentan explicar el encubrimiento (...) de repetidos casos de abuso sexual y la reasignación de los sacerdotes abusadores a otras parroquias, con otros niños".¹⁰ La tarea es cuesta arriba: la idea "central a la concepción católica" de que "ningún pecador es irredimible" jamás podría justificar que ese "pecador" (abusador) fuera ocultado de la justicia ni, mucho menos, que fuera reasignado a otra parroquia para cometer nuevos "pecados" (delitos).

La actividad criminal de la Curia es tan manifiesta que los fiscales de varios Estados norteamericanos están dirigiendo sus investigaciones hacia su política de encubrimiento; concretamente, por la violación de las leyes estatales que obligan a informar a la justicia las sospechas de casos de abuso de menores, lo que incluye por cierto el abuso sexual. La Curia no sólo tenía "sospechas" sino casos efectivamente probados que no denunció; más grave todavía, se negó a entregar sus registros a la justicia cuando le fueron requeridos. Ante las evidencias de complicidad y encubrimiento, Jeffrey Anderson, abogado que llevó adelante cientos de casos contra funcionarios de la Iglesia en representación de víctimas de abuso sexual, declaró hace poco que "me sorprendería si no vemos acusaciones criminales contra dirigentes o supervisores de la Iglesia en los próximos sesenta días".¹¹

La complicidad de la cúpula de la Iglesia Católica norteamericana confirma y amplía lo que se ha dicho más arriba: la violación de niños y niñas por parte de los sacerdotes no sólo es una práctica socialmente aceptada dentro de la Iglesia; es, además, y por sobre todo, una práctica protegida por una cúpula que cuenta con un inmenso poder "terrenal".

"¡Qué se vayan todos!"

La avalancha de denuncias y la evidencia de que la jerarquía eclesiástica fue cómplice activa y hasta la pieza clave de las actividades pedofílicas en la Iglesia (sin esta complicidad, no podría haber habido jamás tal extensión y perdurabilidad de estos crímenes), ha puesto en estado de "shock" a los feligreses norteamericanos. No es para menos, son sus hijos y nietos los que están en riesgo directo de ser atacados por los "depredadores sexuales" de sotana.

Poco a poco, del "shock" fue emergiendo un reclamo que se ha generalizado: "¡Qué se vayan todos los responsables del encubrimiento!". Distintas encuestas entre los feligreses católicos norteamericanos coinciden en señalar que el 70% reclama el alejamiento inmediato de todos los obispos culpables de encubrir o tolerar prácticas pedófilas.¹²

Los índices de rechazo son todavía mayores en el caso del cardenal Law, obispo de Boston. Allí ha comenzado una "resistencia activa" a la continuidad de este reconocido encubridor: los estudiantes de diferentes colegios católicos de la ciudad han rechazado su presencia en actividades en sus escuelas; cada domingo que Law oficia misa, se organizan manifestaciones en la puerta de la catedral, verdaderos "escraches", para reclamar su renuncia.

"El domingo pasado en la catedral, cuando el cardenal subió al púlpito para su homilía, alrededor de 50 manifestantes católicos se reunían afuera bajo la lluvia. Mostraban carteles que no hace mucho hubieran sido alarmantes en esta comunidad predominantemente irlandesa, donde la fidelidad a la jerarquía católica fue inculcada en la cultura inmigrante. *'Law debe irse'* dice un cartel. *'Fuera el cardenal'* dice otro. *'No tiene la confianza de su grey. Vergüenza'* otro más allá".¹³ Una foto publicada en el diario británico *Financial Times* muestra una de estas manifestaciones; en ella se ven carteles hechos a mano (como los de nuestros *cacerolazos*) en los que se lee: "Conspirador"; "¿Estarán seguros los chicos en la Iglesia?" y, muy notoriamente, "Law: vos sos tan culpable como los sacerdotes que lo hicieron".¹⁴

Lo que estas manifestaciones han puesto nuevamente en evidencia es el carácter visceralmente antidemocrático, esencialmente feudal, de la Iglesia, en la cual las aspiraciones y los reclamos del "pueblo católico" no tienen ninguna importancia ni peso. "El cardenal cree que la sabiduría y la autoridad religiosas no provienen de los feligreses en los bancos de la iglesia sino de Dios y del Vaticano (...). Law recibe sus órdenes de Roma, *'no de esa gente que piensa que todo es una democracia'*..."¹⁵

Por qué intervino el Vaticano

La convocatoria de los cardenales norteamericanos a una "reunión de urgencia" con el Papa Wojtyla en el Vaticano convirtió el escándalo del abuso sexual de menores de la Iglesia norteamericana en una "cuestión de Estado".

La directa intervención del Vaticano, sin embargo, fue una sorpresa: a pesar de que las acusaciones sobre curas y obispos pedófilos se extienden mucho más allá de las fronteras norteamericanas, nunca el papa Wojtyla realizó la mínima intervención. Hay cientos de denuncias contra curas y obispos en Italia, Polonia, Irlanda, Francia, Canadá, Austria, Alemania, Gran Bretaña, Australia, Nueva Zelanda. "En Irlanda, uno de los bastiones tradicionales del catolicismo, la amarga historia de abusos, negaciones, colusión y revelaciones han estado en las primeras planas en las últimas semanas (...). Las encuestas de opinión muestran que la grey del cardenal Conell de Dublin quieren que siga el mismo camino de uno de sus más conocidos colegas irlandeses, el obispo Brendan Comiskey, de Ferns, que renunció el 1º de abril".¹⁶ "En África, un continente crucial para el futuro desarrollo de la Iglesia, católicos preocupados han revelado el *extendido abuso sexual* de monjas por parte de los sacerdotes".¹⁷

Incluso, en toda una primera etapa, cuando las acusaciones se acumulaban, "el Papa guardó silencio ante el escándalo sexual" en los Estados Unidos.¹⁸ Pero, llegado un determinado punto, el Vaticano llegó a la conclusión de que el escándalo norteamericano era mucho más serio para el futuro de la Iglesia que, por ejemplo, el colapso de la confianza pública en la Iglesia irlandesa o canadiense.

¿Qué es lo que convierte a la crisis pedófila en los Estados Unidos en algo tan relevante que obliga a una directa intervención del Vaticano?

Fintan O'Toole, columnista del *Irish Times*, arriesga dos hipótesis.

La primera es que la Iglesia Católica norteamericana, a diferencia de las de Italia, Polonia o Irlanda, tiene una fuerte "competencia" de las iglesias protestantes. Esto "le da al Vaticano una buena razón para temer que las consecuencias de una rebelión contra la jerarquía podría ser mucho más profunda en Estados Unidos que en cualquier otro lugar. En Europa, los católicos desilusionados tienden a alejarse de la Iglesia. Simplemente, dejan de ir a misa. La Iglesia, por supuesto, deplora su ausencia y reza por su retorno. La Iglesia, sin embargo, no está gravemente amenazada. Si el resultado es que la jerarquía gobierne sobre una grey más ortodoxa y más obediente, el golpe es amortiguado por la perspectiva de una vida más tranquila para los dirigentes de la Iglesia".¹⁹ En Estados Unidos, en cambio, muchos de esos creyentes desilusionados podrían irse, con sus diezmos y aportes dominicales, a las iglesias protestantes. Esto sí, dice, O'Toole, es una amenaza para la Iglesia.

La otra razón de la intervención vaticana es, para el columnista del *Irish Times*, puramente financiera. A pesar de que los católicos norteamericanos representan sólo el 6% de la población católica mundial, la Iglesia norteamericana es clave porque, en una gran medida, es la "caja" del Vaticano: "ahora y en las décadas por venir, la salud (financiera) de la Iglesia depende mucho más de Boston o de Chicago que de Dublin o Belfast".²⁰

La amenaza financiera no es algo del futuro hipotético sino, claramente, una amenaza real y actual: "Varios influyentes líderes de la comunidad de los negocios que son grandes recaudadores de fondos para la Iglesia de Boston, incluyendo a Thomas O'Neill III, hijo de un antiguo presidente de la Cámara de Diputados, y David D'Alessandro, presidente de *Hancock Financial Services*, reclamaron la renuncia del cardenal Law".²¹ Poco después, "en una resolución sin precedentes", el consejo financiero de la diócesis de Boston (dominado por estos "grandes recaudadores de fondos"), rechazó el pedido de fondos por más de 30 millones que Law había acordado pagar a las 86 víctimas del pedófilo Geoghan, ahora preso. Al mismo tiempo, en el municipio de Lowell, la parroquia local anunció que no participaría en dos campañas de recolección de fondos para la arquidiócesis, una decisión que fue interpretada como el anticipado reconocimiento de que los fieles no aportarían fondos.²²

Permítaseme agregar otros dos factores, de extrema importancia, que explican las razones que llevaron al Vaticano a intervenir directamente en la crisis de la Iglesia norteamericana.

El primero es que el escándalo amenaza arruinar uno de los más preciados objetivos estratégicos de la Iglesia: la monopolización de la educación.

En los Estados Unidos, la Iglesia ha progresado notoriamente en este terreno, tanto en el aspecto de la matrícula de los colegios católicos como en los contenidos de los programas educativos. Este "progreso" ha sido paralelo al retroceso general de la educación en los Estados Unidos: el desempeño de los alumnos estadounidenses está entre los peores de los llamados "países industrializados" e incluso por debajo de naciones pobres de los "países periféricos"; los alumnos de la secundaria no logran responder satisfactoriamente las evaluaciones de lengua y matemáticas utilizadas mundialmente para medir el nivel de aprendizaje.

En cuanto a los contenidos educativos, "un estudio publicado en *Scientific American* revela que la doctrina del 'creacionismo' –que sostiene que los orígenes de la Humanidad y de la Tierra son recientes y divinos– se difunde a un ritmo espeluznante en la nación más tecnológica del mundo. Los Estados restringen la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas".²³ Otra manifestación es la introducción del estudio de la Biblia en Ciencias Sociales. Para importantes círculos académicos, científicos e intelectuales, la dominación clerical de los contenidos educativos abre el peligro de un gran retroceso histórico del conocimiento con consecuencias inusitadas; temen que la enseñanza científica y cultural sea sustituida por la enseñanza dogmática y eso constituya una hipoteca imposible de levantar, que incluso podría atentar contra la supremacía tecnológica (es decir, económica y militar) de los Estados Unidos.

La matrícula de las escuelas católicas, a su vez, ha crecido de la mano de los planes de privatización de la educación, como el llamado sistema "voucher". En este sistema, el Estado deja de financiar la educación pública para entregarle a los padres de los alumnos un subsidio para que inscriban a sus hijos en la escuela de su elección. Bajo el "voucher", en el cual todas las escuelas –privadas y estatales– son pagas, el crecimiento de las escuelas religiosas ha sido espectacular: en Cleveland, ciudad que fue elegida para realizar una "prueba piloto" del sistema, el 96% de los chicos incluidos en el programa pasó a escuelas religiosas. Esto ha despertado una importante oposición, encabezada por los sindicatos, que denuncia que el uso del dinero público para financiar escuelas confesionales viola la norma constitucional que establece la separación entre la Iglesia y el Estado.

Pero no se trata sólo de los Estados Unidos. El sistema "voucher" ya está siendo "exportado" a los países "periféricos": en Argentina, Adolfo Rodríguez Saá lo implantó en San Luis con el nombre de "escuelas charter"; los docentes puntanos, que denunciaron su objetivo privatista, lo rebautizaron como "escuelas chatarra"...

Este enorme "paquete" financiero, político y cultural ha sido puesto en cuestión por el escándalo de la pedofilia. ¿Quién va a poner a sus hijos en manos de una organización en la cual el porcentaje de pedófilos es inmensamente superior al promedio de la sociedad?

Pero hay otro motivo adicional. El Vaticano intervino, además, para defender de una manera integral a la cúpula que había tolerado y encubierto la pedofilia, y en primer lugar al obispo de Boston, el cardenal Law, un aliado cercano de Wojtyla. El Vaticano "quiere impedir la renuncia de Law (porque) teme que si la presión popular fuerza su renuncia, los rebeldes no se detendrán con él y reclamarán la destitución de otros obispos leales al Papa".24

La "reunión de emergencia" tuvo como objetivo, entre otros, liquidar el reclamo de "¡que se vayan todos!" que se extiende entre los católicos norteamericanos, es decir para asegurar que ninguna influencia "democrática" se filtre en la pesada estructura feudal de la Iglesia. La Iglesia ha tardado más de quinientos años en reconocer que Galileo tenía razón, pero todavía no se ha dado por enterada que la época de los señores feudales ha concluido hace más de cinco siglos.

Wojtyla: punto final y obediencia debida

La intervención directa del Vaticano fue vista por algunos observadores nada más que como "un ejercicio de relaciones públicas (...) para hacer ver que el Papa se ocupa".25 Pero las intenciones del Papa Wojtyla fueron mucho más allá de una simple operación publicitaria. El Vaticano intervino para ponerle un "punto final" al asunto.

Algunos medios han señalado que "el Papa ha condenado sin reservas a los sacerdotes pedófilos".26 ¿Podía hacer otra cosa en público? Lo que importa, en este caso, no son las "declaraciones de prensa" sino los debates y las resoluciones adoptadas y, sobre todo, la política que adoptó la Iglesia norteamericana inmediatamente después del cónclave con Wojtyla.

En primer lugar, los obispos norteamericanos fueron reprendidos en la Santa Sede por su "falta de discreción", por haber reconocido la existencia de abusos sexuales y por entregado, *contra expresas órdenes del Vaticano*, los nombres de los pedófilos a la justicia. "Altos funcionarios vaticanos desapruaban la manera en que los obispos norteamericanos dan a publicidad las acusaciones y aceptan públicamente haberse manejado mal".27

El propio Wojtyla intervino personalmente para impedir que se impusiera la política de "tolerancia cero" que muchos reclamaban.28 Al contrario, el cónclave de los cardenales norteamericanos con el Papa resolvió que los curas pedófilos serán separados sólo cuando el hecho sea "establecido, notorio y reiterado"29 ... lo que significa, ni más ni menos, que autorizar los abusos "discretos". En otras palabras, el Vaticano no castiga la pedofilia sino el escándalo.

"Algunos altos prelados vaticanos están preocupados de que los obispos norteamericanos, llevados por la crisis, sean muy rápidos para suspender o expulsar a los curas acusados o sospechosos".30 Esta norma "tolerante" con los criminales *será aplicada solamente a los casos futuros*; a los dos mil acusados actuales, el Vaticano les recomienda "penitencia y arrepentimiento"... es decir, que les garantiza la impunidad.

Mano dura

El contenido exacto de las deliberaciones y resoluciones de la "cumbre" de los cardenales norteamericanos con el Papa pudo verse a pocas horas del regreso de los primeros a los Estados Unidos. Desde ese momento, la Iglesia cambió radicalmente su estrategia jurídica: "la litigación agresiva a reemplazado a los acuerdos silenciosos".31

Veamos un ejemplo de las "tácticas agresivas" que han comenzado a usar los abogados de la Curia después del retorno de los cardenales: "Hace dieciocho meses, ella demandó a la Iglesia Católica de Hawai después de que el sacristán de la parroquia que entrenó a su hijo como monaguillo se reconoció culpable de haberlo molestado. Asumiendo que la Iglesia llegaría a un acuerdo extrajudicial antes de que el caso llegara a juicio, esta madre soltera de 41 años quedó consternada cuando la diócesis le inició una demanda acusándola de irresponsabilidad por haber permitido que sus hijos, de 7 y 10 años, durmieran en la sacristía. La acusación de la Iglesia también hacía notar que, posteriormente, el mayor de los chicos asaltó sexualmente a su hermano".32

La nueva estrategia legal de la Iglesia, "muscular" y "agresiva", basada en la contratación de prestigiosas firmas de abogados y detectives privados, se apoya en la investigación de la vida de los acusadores, en la búsqueda de "antecedentes" de las víctimas que permitan poner en duda la responsabilidad de los agresores; en la cerrada negativa a entregar la documentación que incrimina a los sacerdotes (la que no hubiera sido destruida o enviada a la nunciatura vaticana, según los ya citados "consejos" del obispo James Quinn); y, desarrollar nuevas tácticas para reducir sustancialmente el monto de las indemnizaciones. Otra "táctica" muy utilizada en los casos, numerosos, en que los acusadores son personas mayores que acusan a sacerdotes por abusos cometidos hace ya muchos años es dilatar los juicios; así la Iglesia espera el vencimiento del plazo por cual alguien puede ser condenado por un crimen cometido en el pasado.

No está demás recordar aquí que una de las críticas que escucharon los cardenales en el Vaticano fue haber reconocido los abusos y haber entregado documentación a la justicia. Por orden del Vaticano, se terminó la "condescendencia" con las víctimas.

Para Erwin Chemerinsky, profesor de leyes en la Universidad del Sur de California, al mostrar que está dispuesta a litigar muy agresivamente, exponiendo en público la vida privada de los niños abusados, "está disuadiendo a otros de seguir adelante con sus demandas".³³ Es decir, está aterrorizando a las víctimas, lo que constituye una segunda violación, agravada.

Para hacer más fuerte la "disuasión", los funcionarios de la Iglesia "están poniendo a las víctimas ante el ultimátum de aceptar una compensación muy reducida o ir a juicio (donde se ventilará públicamente toda su vida privada) y quizás perder. La Iglesia espera claramente sacar ventaja de una ley de Massachusetts que limita la responsabilidad civil de las organizaciones de caridad a 20.000 dólares".³⁴

Se trata, por cierto, de una estrategia de "alto riesgo". En el cuadro actual, dice Chemerinsky, "si pierden, será un desastre para la Iglesia".³⁵

"Penitencia y arrepentimiento" para los violadores del pasado; tolerancia para los violadores "discretos" del futuro; mano dura con las víctimas. Está claro porque el principal encubridor de la Iglesia norteamericana, el cardenal Law de Boston, declaró a su regreso de Roma que esta "reconfortado por la reunión en el Vaticano".³⁶

Iglesia y Estado

La Iglesia califica la pedofilia como un pecado; el abuso sexual de menores, sin embargo, es mucho más que un "pecado", como mentir en confesión o comulgar sin confesión. Antes que un "pecado", la pedofilia es un crimen penado por el Código Penal.

La negativa de la jerarquía eclesiástica a denunciar los casos de curas pedófilos, a abrir sus archivos a la justicia y a proporcionar los nombres de los sospechosos, es una manifestación de que la Iglesia desconoce las leyes y la autoridad del Estado, a las que antepone sus propias leyes y la preservación de su organización y privilegios.

El escándalo de la pedofilia revela hasta qué punto la Iglesia se considera un "Estado dentro del Estado", no sujeto a ningún control social y hasta un cuerpo extraño a la sociedad. La Iglesia no se considera sometida a las leyes civiles sino a sus propias leyes, emanadas de una organización jerárquica, secreta, cerrada, antidemocrática y encabezada por una potencia –el Vaticano– que desconoce la soberanía de los otros Estados en las cuestiones atinentes a la Iglesia.

Finalmente, cuando los obispos norteamericanos encubrieron a los pedófilos y se negaron a entregar sus nombres a la justicia, no estaban haciendo más que seguir al pie de la letra las órdenes del propio Papa: "El año pasado, el Vaticano ordenó que las acusaciones de abuso sexual fueran tratadas en secreto ante la Congregación de la Doctrina de la Fe, antiguamente conocida como la Inquisición".³⁷

Celibato y homosexualidad

En algunos círculos católicos "progresistas", se afirma que la causa de las prácticas pedofílicas de los curas es el celibato. Para impedir la repetición de estos hechos, dicen, debería permitirse que los sacerdotes pudieran contraer matrimonio y llevar adelante una vida "normal".

El celibato fue impuesto en el siglo X, no en defensa de la supuesta "pureza" de los clérigos sino de propiedad territorial y el poder político de la Iglesia. Fue establecido para impedir que los más altos dignatarios de la Iglesia de la época, grandes señores feudales, pudieran transferir las propiedades de la Iglesia en favor de sus hijos, una costumbre común en aquellos tiempos que "debilitaba" el poder "terrenal" del Papado. Bien entendido, en sus raíces históricas y sociales, el celibato se refiere no a la imposibilidad de que los sacerdotes mantengan relaciones sexuales (algo tan común ahora como en la época de las Cruzadas) sino al hecho de que tengan *hijos reconocidos* a los que puedan transferir propiedades eclesiásticas.

Los "reformadores" argumentan, no sin razón, que el desarrollo del régimen de propiedad bajo el capitalismo permitiría abandonar el celibato sin poner en peligro la propiedad de la Iglesia. Efectivamente, los cardenales y obispos ya no serían considerados como los dueños directos de esta propiedad sino como sus administradores (gerentes), de la misma forma y con las mismas limitaciones de los gerentes de las grandes corporaciones, administran el capital de los accionistas. Por más poder que tenga sobre los bienes de una corporación, ningún gerente puede transferirlos a sus hijos ya que, en definitiva, no son sus propietarios sino simples asalariados, aunque muy bien pagos por cierto.

¿El celibato es la causa de la pedofilia? La respuesta es rotundamente no. Por cierto que el celibato es una completa aberración de la conducta humana pero no es la causa de la pedofilia: no es una novedad que miles de curas y monjas rompen todos los días las normas del celibato pero lo hacen con personas adultas, no con niños.

De hecho, es posible afirmar que el celibato no existe, como tal, en el seno de la Iglesia: "El concubinato y la homosexualidad de los sacerdotes son fenómenos hoy reconocidos por las jerarquías más o menos resignadas. En los Estados Unidos, sólo un sacerdote de dos cumpliría plenamente las normas del celibato. En un país africano como Zimbawe, teniendo en cuenta el escaso número de sacerdotes célibes, el nuncio apostólico (embajador del Vaticano) se declaraba recientemente incapaz de proponer a Roma los nombres de los futuros obispos. El teólogo alemán Eugen Drewermann escandalizó cuando aseguró que en Alemania dos de cada tres sacerdotes vivían en concubinato".³⁸ En todos estos países se registraron casos de pedofilia y abuso sexual por parte de los sacerdotes; en ningún caso, la "laxitud" del cumplimiento de las normas acerca del celibato impidió que los sacerdotes consumaran decenas de violaciones y abusos sexuales.

Por otro lado, fuera de la Iglesia existen pedófilos que no han sido llevados a esas prácticas por el celibato. "Los especialistas aseguran que nada permite afirmar que la derogación de esta regla haría disminuir los abusos sexuales de los sacerdotes. Apoyándose en estadísticas que muestran que la mitad de alrededor de cinco mil casos de incestos u otros abusos sexuales de menores registrados por año en Francia provienen del interior de la propia familia (padres o compañeros de la madre), el sacerdote y psicoanalista Tony Anatrella asegura que "el matrimonio jamás tuvo una función terapéutica para curar las tendencias sexuales desviadas de un individuo".³⁹

Adjudicar la pedofilia al celibato significa, por sobre todo, diluir detrás de una nebulosa las personales responsabilidades criminales de los curas abusadores y de los obispos que los encubrieron: los curas no serían criminalmente responsables de sus actos ya que estarían obligados, por las normas de la Iglesia, a seguir prácticas que conducen a la pedofilia. Que la cuestión del celibato constituye un "chivo expiatorio" lo revela un hecho: ¿cómo podría "explicarse" que la prohibición mantener relaciones sexuales lleve a la Curia a proteger y encubrir a los violadores de niños?

Pero incluso los que reconocen que el celibato no es la causa directa de la pedofilia, afirman que, indirectamente, es responsable de la crisis actual. ¿Por qué? Porque como consecuencia del celibato, sostienen, en las últimas décadas, el número de ordenamientos religiosos en los Estados Unidos ha caído un 75%; al mismo tiempo, un promedio de 1.200 sacerdotes abandona anualmente la Iglesia, la mayoría

de ellos para contraer matrimonio. La Iglesia, en consecuencia, se está quedando sin "personal". En los Estados Unidos, el número de sacerdotes ha caído de 60.000 a 33.000 en las últimas cuatro décadas.⁴⁰

Las normas de admisión y permanencia en la Iglesia, dice el investigador Jason Berry, se han relajado drásticamente y "crece la proporción de sacerdotes homosexuales (...) Como escribió el reverendo Andrew Greeley en 1989, *'sacerdotes declaradamente homosexuales activos (es decir, no célibes) son ordenados, transferidos y promovidos. Redes nacionales de sacerdotes homosexuales activos (muchos de ellos administradores de las parroquias) son toleradas. Los pedófilos son reasignados'*. (...) El sacerdocio se está convirtiendo de una manera creciente en una profesión de homosexuales".⁴¹

Más allá de la veracidad de esta descripción, el argumento es falso. Tampoco la homosexualidad es la causa de la pedofilia, como lo prueba el hecho de que muchos sacerdotes están acusados de abusar de niñas, no de niños. Según algunos investigadores, "si todos los casos que involucran niñas fueran denunciados, su número superaría al de los niños".⁴² Por otro lado, los estudios clínicos muestran que no es posible establecer una relación entre homosexualidad y pedofilia ya que "no existe una mayor proporción de pedófilos entre los homosexuales que entre los heterosexuales".⁴³

Equiparar la homosexualidad con la pedofilia es un planteo acabadamente reaccionario porque significa convertir a la homosexualidad –una manifestación del derecho al libre ejercicio de la sexualidad– en un crimen.

Crisis ideológica

Para bien o para mal, según los intereses de quien lo mire, la crisis que estalló en la Iglesia norteamericana no vino sola. Pocas semanas antes de que comenzara la catarata de denuncias contra los curas abusadores, Estados Unidos se vio conmovida por un gran escándalo financiero: la quiebra del pulpo Enron. Desde entonces, las noticias sobre el "escándalo Enron" competían en las primeras planas de los diarios norteamericanos con las del escándalo eclesiástico.

Enron, una empresa dedicada a la compra-venta de energía, que había extendido sus tentáculos a virtualmente todas las ramas de la economía, era la séptima empresa norteamericana por el volumen de sus negocios. A diferencia de las restantes empresas con las que compartía este privilegio, como Ford, IBM o la Boeing, Enron no era una empresa "tradicional" sino que era la personificación de la llamada "nueva economía": se había convertido en un monopolio del alcance mundial en un plazo de apenas quince años, bajo la protección de los gobiernos conservadores, en particular los de los Bush, padre e hijo. Enron

Esta empresa gigantesca colapsó en apenas tres meses, cuando se puso al descubierto un amplio esquema de cuentas negras, empresas paralelas y "artificios contables" que le permitieron ocultar durante varios años una deuda monumental y crecientes pérdidas. En lo que fue la mayor quiebra de la historia de los Estados Unidos, el valor de mercado de la Enron cayó de 70.000 millones de dólares a cero entre octubre y diciembre. Mientras los funcionarios de la Enron disfrutaban de las succulentas ganancias obtenidas en diversos tratos "oscuros", varias decenas de miles de acreedores vieron reducir el valor de sus deudas a cero, miles de pequeños ahorristas –que habían comprado las acciones de Enron– perdieron los ahorros de toda su vida, varios miles de trabajadores quedaron sin empleo y varios miles de jubilados de la Enron quedaron con una mano atrás y otra adelante. Más grave todavía, empezó a salir a la luz que los "artificios contables" utilizados por la Enron para engañar a los inversores estaban generalizados en las grandes compañías norteamericanas, como la General Electric, la IBM y la Xerox, sólo por citar algunos de los casos más comprometidos.

¿Qué tiene que ver el escándalo de la Enron con el de la Iglesia? No son pocos los que han trazado los paralelos: "*La Iglesia norteamericana no es inmune a la cultura norteamericana*", dice Cathleen Kaveny, abogada y teóloga en Notre Dame. *'Lo ve en Enron y a través de los directorios de las empresas. ¿Cuál es la responsabilidad moral de una institución?'*..."⁴⁴

Los lazos entre el escándalo de la Iglesia y el de la Enron, sin embargo, van mucho más allá de la mentira, encubrimiento, falsedad ideológica y criminalidad con que se manejan los gerentes de la primera y los cardenales de la segunda. Lo que las une es que han provocado un enorme shock síquico a los norteamericanos: , de buenas a primeras, los estadounidenses descubrieron que la institución a la que le

entregaban sus niños para que los protegiera y los educara, los violaba, y que las empresas a las que les entregaban sus ahorros para que los protegieran y los engordaran, los robaban.⁴⁵

La Enron era el símbolo de la vitalidad del capitalismo, del enriquecimiento fácil, de las ilimitadas posibilidades de la "libre empresa" y de la "desregulación" económica. La Iglesia Católica era el símbolo de la "superioridad moral" de los Estados Unidos. De un solo golpe, dos de los grandes pilares ideológicos de la sociedad norteamericana –la fe en el capitalismo y en la religión– han sido puestos en cuestión de una manera no ideológica sino material, es decir, incontrovertible. Es difícil imaginar que semejante shock no deje profundas secuelas en la ideología de la generación que las ha vivido.

Siendo dos de los pilares ideológicos fundamentales de los Estados Unidos, uno y otro jugaban papeles complementarios. En una sociedad donde la ideología capitalista domina de una forma indisputada, la religión –y en especial la religión católica– operaba como una "válvula de seguridad" frente a los inevitables desencantados: con su política de defensa de la integración étnica, de igualdad de derechos para las minorías, sus campañas de ayuda a los pobres y su dominación política de la vida sindical, la Iglesia abría un camino a las "inquietudes sociales" de muchos norteamericanos, manteniéndolos lejos de la izquierda, los partidos revolucionarios y los movimientos radicales. La religión era como el antídoto capaz de encauzar la marea de "insatisfacción", "violencia", "prácticas anárquicas y disolventes" y el "escepticismo", que son algunos de los tantos eufemismos para calificar la tendencia a la rebelión de los explotados norteamericanos y, en particular, de su juventud.

Cuando la creencia en el ilimitado progreso y vitalidad del capitalismo muestra síntomas de hacer agua como consecuencia del hundimiento de corporaciones gigantescas, del crecimiento del "empleo basura", de la flexibilidad y la precariedad laboral, de la caída de la participación de los asalariados en el ingreso nacional a pesar del crecimiento económico, del saqueo de los ahorros y del peso de las deudas que agobian a las familias, es decir, cuando más necesaria es esa "válvula de seguridad" que representa la Iglesia, precisamente en ese momento, la válvula falla.

Las inevitables repercusiones de la crisis de la Iglesia, en el plano de las ideas, no tardarán en comenzar a hacerse sentir.

Guerra mafiosa

¿Por qué estalló justamente ahora el escándalo de los abusos sexuales de niños en la Iglesia norteamericana? La pregunta es pertinente ya que las denuncias son de larga data. ¿Por qué justo ahora?

En su edición del 21 de marzo, el semanario británico *The Economist* deja entrever una hipótesis escalofriante: una guerra de mafias.

La Iglesia Católica de los Estados Unidos, explica, fue construida por los inmigrantes irlandeses que llegaron a partir de 1840. Después de una dura lucha, desplazaron del control de la Iglesia a la otra gran comunidad inmigrante católica, los italianos. Gracias al dominio de la Iglesia, los irlandeses "manejaron las mayores ciudades estadounidenses, dominaron el movimiento sindical y colonizaron el partido demócrata (...) Los señores de la Iglesia (irlandeses) fueron algunos de los hombres más poderosos de los Estados Unidos, magnates en bienes raíces y jefes políticos (...) Quizás su mayor éxito fue crear un Estado católico dentro del Estado, con sus propias escuelas, hospitales y servicios sociales".

Las corrientes demográficas, sin embargo, cambiaron la composición de su base: hoy, la mayoría de los católicos norteamericanos son de origen latino. Una jerarquía irlandesa y norteña, que defiende a muerte sus privilegios, enfrenta una base latina y sureña sin representación en las estructuras: la Curia irlandesa excluye sistemáticamente a los curas latinos de los puestos de responsabilidad y del manejo de la inmensa potencia financiera de la Iglesia.

El "destape" del escándalo, en consecuencia, no sería otra cosa que un "golpe de Estado" de los latinos para tomar el control de la Iglesia norteamericana. No por casualidad, el 99% de los acusados son de origen irlandés.

Pero si este fuera el caso, los "renovadores" latinos no serían menos responsables que la jerarquía irlandesa: durante años han acumulado pruebas y cargos contra sus enemigos, dejando pasar el abuso de menores para usarlo, llegado el momento, para desplazar a sus rivales del poder. De aquí surgen dos conclusiones: la primera es que si no fuera por esta guerra, jamás hubiera salido a la luz la sistemática violación de niños por los curas; la segunda es que apenas se dirima la lucha por el poder en el seno de la jerarquía, las violaciones de niños volverán al secreto y la impunidad que conocieron durante años.

No se olviden de Jimena Hernández

El abuso y la violación de menores por parte de sacerdotes no es por cierto, una "anomalía" norteamericana; al contrario, se extiende, como ya se ha señalado, por numerosos países del mundo... incluida también la Argentina. También aquí se han registrado casos aunque el número de las denuncias está muy lejos del norteamericano. Esto se debería, según la especialista Irene Intebi, al hecho de que en Argentina la Iglesia está constitucionalmente integrada al Estado, con lo que las posibilidades de encubrimiento se hacen todavía mayores. Basta mencionar el hecho de que en todos los tribunales y en todas las comisarías hay un crucifijo en el despacho del juez y en el del comisario para entender la razón del bajo número de denuncias.

Un informe publicado por un diario porteño⁴⁶ muestra la punta del ovillo al señalar varios casos: el de un colegio religioso que pagó casi 100.000 dólares de indemnización a dos alumnos para abusados por un cura durante su viaje de egresados de la primaria, el de un cura abusador de niñas en Cañuelas, que fue transferido por el Obispado de Laferrere a una parroquia de la zona; el de un cura que está cumpliendo condena de cárcel por violar a los niños internados en un hogar de la zona de Bosques, del cual era director, ...

Los casos mencionados en el informe son una indicación de un fenómeno mucho más extendido, como da a entender una de las víctimas: "De tanto contarle, Eduardo encontró a otras víctimas del mismo docente entre alumnos del colegio. *'Tengo contadas a seis víctimas más de distintas promociones y relatos de otros alumnos más grandes y más chicos a los que manoseó cuando estaban en cuarto o quinto grado'*. Una de las víctimas es el otro joven que junto a Eduardo hizo la denuncia ante la Justicia. *'De él abusó durante las siete noches que duró el viaje de egresados, igual que hizo con otros chicos que dormían en la misma habitación, que no era la mía'...*".⁴⁷

Lo más llamativo, o no tanto, es la política de encubrimiento y complicidad seguida por la Curia argentina, exactamente un calco de la seguida por la Curia norteamericana.

Las autoridades del colegio al que concurría Eduardo, no hicieron nada por evitarlo cuando estuvo al alcance de sus manos: "*Se lo conté a seis o siete sacerdotes pero nunca le dieron importancia y minimizaron el hecho. Me decían que seguramente había ocurrido en un momento de 'debilidad' del religioso o que yo me lo habí a buscado'...*".⁴⁸ ¡La culpa, para estos curas, era de la víctima y no del abusador! Una vez que Eduardo y su compañero también abusado recurrieron a la justicia, las autoridades del colegio aceptaron pagar una cuantiosa indemnización pero pusieron como condición que *las víctimas no difundieran ningún dato que pueda identificar al colegio o al sacerdote abusador*. El criminal está libre.

El caso del cura Virginio Isotón, acusado de abusar de niñas menores de 13 años en la ciudad de Cañuelas, repite el "*modus operandi*" de la Curia norteamericana: se lo transfirió a Laferrere, donde se encuentra al frente de una parroquia, y "a pesar de la gravedad del caso, sigue confesando niñas y dando misa".⁴⁹ El cura Héctor Pared, actualmente detenido por violación de los chicos que estaban a su cuidado en el hogar de niños huérfanos de Bosques, que fue suspendido de sus funciones por el obispado de Quilmes sólo "cuando su situación judicial se tornó más comprometida".⁵⁰ En resumen, la misma política de ocultamiento, la misma política de impunidad...

Aunque el número de denuncias por abuso de menores en Argentina es menor que el norteamericano, la Curia argentina carga sobre sus espaldas un caso que ha llegado a un extremo que en Estados Unidos, al menos según las noticias y denuncias, no se ha llegado: la violación seguida de muerte de la niña Jimena Hernández, ocurrida en el natatorio de una escuela católica en las cercanías de Plaza Irlanda, en pleno centro geográfico de Buenos Aires. Los nombres de los responsables y encubridores de la violación y asesinato de Jimena Hernández nunca han salido a la luz: la Curia argentina realizó una enorme presión sobre la justicia, la policía y el poder político para que ese crimen quedara impune.

Pedofilia y descomposición social

La pedofilia no es, por cierto, un fenómeno restringido exclusivamente al ámbito de la Iglesia Católica.

Aunque las prácticas pedófilas no conocen fronteras de clase, la práctica de la pedofilia como una práctica social extendida sólo se ubica en los círculos y clases sociales privilegiados. Es posible, naturalmente, encontrar pedófilos entre los obreros, desocupados o entre la clase media laboriosa; lo que no es posible encontrar en esos círculos sociales son "redes" de pedófilos por la sencilla razón de que su entorno social rechaza, no sólo de palabra sino también en los hechos, la pedofilia. No sucede lo mismo en la "alta sociedad".

Hace aproximadamente cuatro años, Bélgica se vio conmovida por multitudinarias "marchas blancas" en repudio a una red de pedófilos y encubridores que actuaban en los más altos puestos del gobierno, cuyo descubrimiento provocó una rebelión popular y manifestaciones masivas que voltearon al gobierno pedófilo.

Mucho más cerca en el tiempo, hace apenas pocos meses, saltaron a la luz masivas violaciones de niños y niñas cometidas por los "cascos azules" de la ONU y trabajadores "humanitarios" en vastas regiones del África. A principios de marzo, "un informe del Alto Comisionado de la ONU para los refugiados, reconoció la existencia de "muy numerosos casos de explotación sexual de niños refugiados en Liberia, Guinea y Sierra Leona, cometidos por personal de las ONGs y de la ONU". 51 Según una de las víctimas, "en el campo de refugiados se sabía que la única forma de obtener medicamentos o alimentos era accediendo a los 'reclamos' de los funcionarios y los "cascos azules": una foto de una niña desnuda se cambiaba por mercancías por valor de 300 dólares; otros "favores" recibían una mayor "remuneración".52

Las redes de pedofilia, pornografía infantil y "turismo sexual" en los países del Tercer Mundo, han tenido un desarrollo explosivo en los últimos años, bajo la atenta protección de los Estados, los gobiernos y sus policías y bendecidas por la especulación financiera que canaliza sus gruesos beneficios. Su alto costo sólo las hace accesibles a turistas adinerados.

El crecimiento de la pedofilia ha ido de la mano de la extensión de todas las formas de explotación y de opresión de la niñez, como el trabajo infantil y la utilización de niños como soldados. En todo el mundo, decenas de millones de niños son obligados a trabajar en las tareas más penosas, en condiciones de virtual esclavitud. Empresas como Nike o Adidas han sido objeto de campañas internacionales de denuncia por su masiva utilización del trabajo infantil. La explotación del trabajo infantil no sólo ha crecido en el llamado *Tercer Mundo* sino también en las potencias industriales más poderosas: en Estados Unidos, algunas de las tareas agrícolas más riesgosas (porque implican la manipulación de vegetales rociados con poderosos pesticidas) son realizadas por niños mexicanos y centroamericanos; en Italia, unos cuantos miles de niños trabajan en fábricas de ladrillos.

La razón del espectacular incremento de la explotación laboral de los niños es sencilla: su costo es infinitamente menor que el de un trabajador adulto y sus posibilidades de resistencia a la explotación infinitamente menores. El motor del sistema de producción capitalista es el beneficio; cuando este sistema ha llegado al punto en que debe obligar a trabajar en condiciones de semiesclavitud a decenas de millones de niños —es decir, al punto en que hipoteca el desarrollo futuro de la Humanidad— para sostener una tasa de beneficio, significa que ese régimen social ha llegado a su límite histórico.

Para el capital, la niñez ha dejado de representar una franja de la sociedad que, por su debilidad relativa, debe ser protegida para asegurar su pleno desarrollo, para convertirse en un reservorio de mano de obra barata y de beneficios.

Pero como la existencia social determina la conciencia social, el papel que han pasado a desempeñar los niños en la acumulación capitalista en la etapa de su decadencia histórica, ha transformado también la "visión" que los círculos sociales capitalistas tienen sobre los niños: si es lícito que provean a la clase capitalista de mano de obra barata, ¿por qué no sería lícito, se preguntan, que además provean de "placer" a sus miembros?

El hábito del manejo del poder político y económico, del secreto y de la conspiración, la costumbre de pisotear derechos, y la tranquilidad de una impunidad asegurada han convertido a la pedofilia en una expresión particular de esta descomposición social que se manifiesta de manera muy aguda entre las clases privilegiadas y la alta burocracia estatal. Todo esto se ve potenciado en la Iglesia por su organización cerrada, jerárquica, secreta y no sujeta a ninguna forma de control social.

El crecimiento del abuso sexual de los menores, que va de la mano del crecimiento de *todas* las formas de explotación y opresión de la niñez, es una expresión concentrada y repugnante de la agudeza que ha alcanzado la descomposición del régimen social capitalista y los aparatos políticos y estatales que lo defienden.

En esto, la Iglesia norteamericana no se diferencia de los "cascos azules" de la ONU o de los pedófilos del gobierno belga. Es todo un régimen social el que muestra, descarnadamente, su descomposición política, moral y social.

Notas

1. *The Washington Post*, 10 de mayo de 2002

2. *The Washington Post*, 4 de abril de 2002 (diferenciado de Luis Oviedo).

3. *Financial Times*, 20 de abril de 2002.

4. Esta conclusión puede parecer chocante o incluso extrema a quienes reivindican o apoyan la llamada "tarea social" de la Iglesia, como la actividad de Cáritas o las que desarrollan muchos curas en las villas. Otros pueden pensar que existe una contradicción entre esta "tarea social" y las prácticas pedófilas.

La conclusión acerca del carácter antisocial de la Iglesia como institución, basada en la extensión del fenómeno pedófilo en sus filas, no se encuentra para nada en contradicción con su llamada "tarea social"; son dos aspectos del mismo problema. En numerosas ocasiones, en nuestro país, las organizaciones de desocupados han rechazado con vehemencia que la administración de "planes de empleo" o de bolsones de alimentos quedara en manos de Cáritas; alegaban, en base a su propia experiencia, que la "organización humanitaria" de la Iglesia utilizaba esos "planes" y alimentos para enfrentar a unos desocupados con otros y fomentar su desunión.

A quien rechace esta caracterización de la Iglesia como una "organización antisocial", le recordamos el incondicional apoyo de la jerarquía eclesiástica a la dictadura de Videla.

5. La negativa de las compañías de seguros a cubrir los riesgos derivados de las demandas de los feligreses ha puesto a muchas parroquias, en las que actuaban activos pedófilos, "al borde de la bancarrota" (*Financial Times*, 1º de abril de 2002). Tiene razón el diario británico cuando afirma que "los católicos pagan los pecados de los curas".

6. Ver Richard Cohen, "Corrupt Institution", en *The Washington Post*, 11 de abril de 2002.

7. *The Economist*, 12 de abril de 2002.

8. *The Washington Post*, 10 de mayo de 2002.

9. *The Washington Post*, 10 de mayo de 2002.

10. *The New York Times*, 29 de marzo de 2002.

11. *The Washington Post*, 5 de mayo de 2002.

12. *Corriere della Sera*, 23 de abril de 2002.

13. *The Washington Post*, 5 de mayo de 2002.

14. *Financial Times*, 1º de abril de 2002.

15. Raymond Flynn, ex alcalde de Boston, en *The Washington Post*, 5 de mayo de 2002 (diferenciado del autor).
16. *The Washington Post*, 1º de mayo de 2002.
17. Idem anterior.
18. *The New York Times*, 19 de marzo de 2002.
19. Fintan O'Tolle, libro "The Cardinals Who Weren't Called to Rome"; en *The Washington Post*, 1º de mayo de 2002.
20. Idem anterior.
21. *The Washington Post*, 5 de mayo de 2002.
22. Idem anterior.
23. *Clarín*, 3 de marzo de 2002.
24. *The Washington Post*, 19 de abril de 2002.
25. *The New York Times*, 19 de abril de 2002.
26. *Le Monde*, 24 de abril de 2002.
27. *The New York Times*, 20 de abril de 2002
28. Por cierto, muchos de estos reclamos de "tolerancia cero" que ahora reclaman algunos de los más altos dignatarios de la Iglesia no son más que recursos de ocasión para congraciarse, ante el desastre, con la opinión pública que reclama el castigo de los culpables. Uno de los promotores públicos de esta "tolerancia cero", Edward Egan, obispo de Nueva York, "testificó hace cinco años que había respaldado la continuidad en el puesto de un sacerdote y le ofreció escribirle una carta de recomendación a pesar de que sabía que el sacerdote había admitido ser un abusador sexual. (Egan dijo entonces) que no suspendería sumariamente a un sacerdote, incluso frente a acusaciones reconocidas de abuso sexual" (*The Washington Post*, 11 de mayo de 2002).
29. *Clarín*, 25 de abril de 2002.
30. Idem anterior.
31. *The Washington Post*, 13 de mayo de 2002.
32. Idem anterior.
33. Idem anterior.
34. Idem anterior.
35. Idem anterior.
36. *The Washington Post*, 29 de abril de 2002.
37. *Financial Times*, 9 de abril de 2002.
38. *Le Monde*, 23 de marzo de 2002.
39. Idem Anterior.

40. La tesis que adjudica la caída del número de sacerdotes al celibato es completamente antojadiza. Más bien, habría que buscar la causa en el completo divorcio que existe entre las posiciones que defiende la Iglesia y la vida social tal como se desarrolla cotidianamente: los jóvenes tienen relaciones sexuales antes del matrimonio; muchos mayores las tienen fuera de él; los jóvenes (y otros no tanto) se masturban; las parejas se divorcian y sus miembros vuelven a casarse; otras parejas no contraen matrimonio; los anticonceptivos son de uso generalizado tanto entre los solteros como en los matrimonios; como último recurso, muchas mujeres y parejas recurren al aborto para evitar embarazos no deseados; muchos hombres y mujeres eligen desarrollar su sexualidad con personas del mismo sexo. Todo esto, nada más y nada menos que la vida tal como la conocemos, es "pecado" para la Iglesia. Una organización que pregona que lo todo el mundo hace todo el tiempo es "pecado", necesariamente no puede despertar muchas "vocaciones".

41. *The New York Times*, 3 de abril de 2002. Jason Berry es autor del libro "No nos dejes caer en la tentación: los sacerdotes católicos y el abuso sexual de menores".

42. *The New York Times*, 19 de abril de 2002.

43. Idem anterior.

44. *The New York Times*, 29 de marzo de 2002.

45. El shock producido por la combinación de los escándalos de la Iglesia y de la Enron en la población norteamericana es comparable al que sufrió la población israelí cuando descubrió que buena parte de los arsenales de las milicias palestinas son pagados con sus impuestos : según un informe del Estado Mayor del Ejército israelí, cada cuatro horas se reporta la pérdida de un arma, que son vendidas por los soldados en el mercado negro (*Corriere della Sera*, 19 de abril de 2002).

46. *Página/12*, 28 de abril de 2002.

47. Idem anterior.

48. Idem anterior.

49. Idem anterior.

50. Idem anterior.

51. *Le Monde*, 7 de marzo de 2002.

52. *El País*, 9 de marzo de 2002.

Consumo: formulaciones teóricas y análisis

Deise Mancebo

Dayse Marie Oliveira, Jorge Guilherme Teixeira da Fonseca y Luciana Vanzan da Silva

RESUMEN - CONSUMO: FORMULACIONES TEÓRICAS Y ANÁLISIS

Considerando el consumo como el conjunto de procesos socioculturales en los cuales se realiza la apropiación y los usos de los productos, este artículo tiene como propuesta un análisis histórico de las principales teorizaciones sobre este tema, destacando los análisis que se preocuparon con los efectos de subjetivación derivados de la "sociedad de consumo". Presenta y analiza las primeras contribuciones para esta discusión en Marx y en algunos autores de la escuela de Francfort; discute los desarrollos teóricos que buscan en la Semiología un apoyo para la comprensión de la conducta consumista y finaliza con la presentación y análisis de algunas teorizaciones que tomaron la temática en el contexto de la globalización. El artículo concluye destacando la importancia de la continuidad de los estudios sobre la temática, que consideren sus múltiples facetas – económicas, políticas, históricas, sociales, culturales y psicológicas – y que releven, en el examen empírico, la concreción de espacios sociales específicos.

PALABRAS-CLAVES: Consumo – Subjetividad – Cultura – Globalización

ABSTRACT - CONSUME AND SUBJECTIVITY: THEORETICAL ANALYSIS

Considering the consume as sociocultural processes where take place the appropriation and the uses of the products, this article has for proposal a historical analysis of the main theories about this thematic one, with prominence to the analyses worried about effects of subjectivity. It presents and analyzes the first contributions for this discussion in Marx and in some authors from Frankfurt; it discusses the theoretical developments that look for in the Semiology a support for the understanding of the consume behavior and it concludes with the presentation and analysis of some theories that took the thematic in the global context. The article concludes detaching the importance of the continuity of the studies about consume, that consider its multiple interfaces, with economical, political, historical, social, cultural and psychological aspects and that raise, in the empiric exam, the concrete of specific social spaces.

KEY-WORDS: Consume – Subjectivity – Culture – Globalization

CONSUMO: FORMULACIONES TEÓRICAS Y ANÁLISIS

El estudio del consumo – aquí entendido como "el conjunto de procesos socio-culturales en los cuales se realizan la apropiación y los usos de los productos" (Canclini, 1999, p.77) -, de la cultura de consumo e incluso de la sociedad de consumo sólo se convirtió en un área conceptual de importancia para las ciencias sociales y humanas recientemente. Las profundas transformaciones que se han visto en los últimos años – las transformaciones de mercado operadas por las grandes corporaciones, las nuevas características de "acumulación flexible del capital" (Harvey, 1994), los medios de comunicación de masa, la propaganda subliminar que nos convence a incorporar nuevos conceptos sobre nuestras necesidades, y también las propensiones sociales y psicológicas, como el individualismo y el impulso a la realización personal por medio de la auto-expresión, la búsqueda de seguridad e identificación colectiva - retiraron la cuestión de un cierto sub-mundo académico.

Sin embargo, de forma secundaria y marginal, el consumo ha sido motivo de análisis por lo menos desde el siglo XIX, y el consumismo, en especial en los países ricos, se constituyó en centro de críticas intensas y frecuentes, desde los años 60 del siglo que acaba de terminar. Este texto se propone exactamente retomar algunas de estas teorizaciones sobre dicha temática, finalizando, sin embargo, con el análisis de la conducta consumista dentro del contexto global.

1 – LOS PRIMEROS ANÁLISIS: LA TEORÍA SOBRE EL CONSUMO

Marx es la referencia clásica para este camino que nos proponemos. Vivió al principio de la sociedad industrial y ya mostraba algunas de sus principales características. Su teoría sobre el consumo nos permite desarrollar dos conceptos, presentes en otros autores que le siguieron: la alienación y las opresión. Estos dos conceptos son inicialmente desarrollados en su teoría sobre el fetichismo de la mercadería que podríamos sintetizar así: la mercadería es una ilusión sobre el producto, forjada por el capitalismo.

Conforme su análisis, es la necesidad que lo conduce al hombre a modificar los elementos naturales, atribuyéndoles nuevas formas. En la etapa cultural más simple, el hombre crea el producto, como el resultado directo del dispendio de su fuerza de trabajo. En una etapa cultural más compleja, sin embargo, él crea la mercadería, misteriosa en su origen y provocadora del deseo humano. La forma social del trabajo, el modo como los hombres trabajan unos para otros, eso es lo que origina el misterio y otorga forma a la mercadería. Sintéticamente, la exposición marxiana es la siguiente: primero, el valor lo determina el dispendio de la fuerza humana laboral y de la cantidad de trabajo - ambos realizados individualmente -; segundo, como los hombres trabajan unos para otros, se crea una relación social de trabajo; tercero, esa relación es, entonces, disfrazada bajo el manto de ser una relación entre productos de trabajo.

Cuando se le niega existencia a la relación social del trabajo humano y se pasa a considerarla como una relación material inherente al producto, se lo transforma en mercadería. El producto, entonces, pierde su relación con el trabajo humano, pasa a ser considerado una relación entre cosas, relación ésta que crece hasta transformarse en una abstracción, que regirá el valor de la mercadería. En la expresión del propio Marx (1980):

"Una relación social definida, establecida entre hombres, asume la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. (...) Es lo que ocurre con los productos de la mano humana, en el mundo de las mercaderías. Llamo a esto de fetichismo, que está siempre adherido a los productos laborales, cuando son producidos como mercaderías" (Marx, 1980, p.81).

De este modo, para los consumidores, no hay relación directa entre los individuos y sus correspondientes trabajos, es decir, para ellos se trata de mera compra de una mercadería - el producto inmediato que tienen en las manos. Incluso cuando conocen el origen del producto, no ven la relación material y social entre el productor y el producto; los hombres producen directamente con la finalidad de canje, considerando el valor de los bienes especialmente bajo esta faceta.

Para Marx, por lo tanto, lo que determina, en la práctica, el valor de la mercadería es la proporción de mercaderías que se puede conseguir con otra mercadería. "Fórmulas que pertenecen, claramente, a una formación social en que el proceso de producción domina al hombre y no el hombre al proceso de producción, son consideradas, por la conciencia burguesa, una necesidad tan natural como el propio trabajo productivo" (Marx, 1980, p.90). Ese naturalismo económico es una ilusión que el fetichismo de la mercadería construye en la mente burguesa, resultando que el valor de las mercaderías sea apenas determinado por la cantidad proporcional de dinero en el canje. "Es, sin embargo, esa forma acabada del mundo de las mercaderías, la forma dinero, que realmente disimula el carácter social de los trabajos privados, y, consecuentemente, de las relaciones sociales entre los productores particulares, en vez de ponerlas en evidencia" (Marx, 1980, p.84).

La alienación de los consumidores en relación a la verdadera naturaleza del objeto que consumen abre las puertas para una alienación más profunda, la de la naturalización de las relaciones sociales de producción y laborales, de modo que el encubrimiento de la realidad social del producto le sirve a la explotación de las fuerzas laborales que lo produjeron. El resultado de ese proceso, en la etapa inicial, era la opresión de las masas trabajadoras, en una etapa más avanzada, la opresión de las masas consumidoras.

Los primeros pensadores de la Escuela de Francfort tomaron el pensamiento marxista para analizar diversas temáticas que tangencian la discusión del consumo. Vivieron los efectos iniciales del *fordismo*, que se presentaba como una política de control y gerencia laboral, pero cuyos efectos sociales se hacían mucho más amplios. En el momento de las primeras producciones *francforteanas* se iba solidificando una nueva estética y una nueva "psicología" para la sociedad: la idea de que la producción de masa debería significar consumo de masa.

Bajo estos impactos, Adorno y Horkheimer (1990) (1) ampliaron los estudios marxistas, especialmente para el ámbito de la cultura, incorporando incluso nuevos conceptos a la discusión, tal como la ya consagrada expresión "Industria Cultural". En el texto clásico "*La industria cultural: el iluminismo como mistificación de masa*", exponen el carácter opresor del arte cuando es envuelto dentro de la lógica industrial. Para estos autores, la industria cultural tiene inicialmente un desarrollo que se distinguía por el anhelo de la pureza del arte burguesa – el arte "serio"- y, como corolario, la segregación de las clases inferiores. A la clase pobre, presa al ritmo de la sociedad industrial, le fue delegada un arte "leve", cuya función era la de garantizarle alguna diversión durante las pocas horas de descanso del día.

Sin embargo, para esos autores, esa división entre el arte "serio" y el arte "leve" se diluye en el capitalismo tardío, de modo que la "antítesis se deja conciliar, acogiendo el arte leve en el serio y viceversa"(p.173). Esa disolución origina la cultura de masas – que guarda del arte leve la característica de divertir y nace de la masificación del arte erudito – destinado a un público anónimo, formado tanto por el proletariado como por la burguesía. Mientras que en el pasado, el arte estaba íntimamente relacionado con los grupos sociales del cual se originaba – el arte erudito de las cortes aristócratas y el arte popular de la plebe – en el capitalismo tardío, el arte líquido se convierte en una fuerza mistificadora de la libertad humana, pues promete licuar las clases sociales a través del igualitarismo supuestamente posibilitado por el consumo. Pero no dirime las diferencias sociales. El arte líquida, por lo tanto, tiene su génesis en el capitalismo monopolicista o capitalismo tardío, que posee una inmensa capacidad de absorber nuevos elementos, pero no de cambiar sus propias contradicciones.

Para Adorno y Horkheimer (1990), el método de producción de la industria cultural es la repetición, la simplificación y el empobrecimiento, reduciendo toda forma de arte a esquemas. La industria cultural se atribuye, sin embargo, la tarea de ser la nueva fuerza civilizadora del hombre y pasa a controlar su vida íntima, a través de la propaganda de nociones vulgares y de la venta de imágenes arquetípicas. La propaganda, parte orgánica de ese proceso, tiene por objeto orientar al consumidor en su pseudo-libertad de escoger y más que determinadas mercaderías, vende estilos de vida, narcotiza las consciencias, ilusionando a los hombres a través de excesos de imágenes. Del torso desnudo del héroe al tamaño de la mini-falda de la heroína, la cultura de masa reúne su mensaje libertario al mensaje de la desublimación del hombre. Así, una persona sigue un rutina determinada por su estilo de vida, en la tentativa de convertirse cada vez más realizada socialmente, más libre, más feliz, pero nunca alcanza la satisfacción plena y duradera. La promesa de desublimación del hombre es una de las estrategias que garantizaron la victoria de la propaganda, cuya eficacia se constituye en la voz dominante de los consumidores. En otras palabras, la industria cultural construye su dominio en el hombre, a través de las falsas promesas de desublimación, contenidas en los estilos de vida defendidos por la publicidad.

Otro *francfortiano* que contribuyó para llevar a efecto la discusión del problema del consumo y de la alienación del hombre en la sociedad industrial, fue Herbert Marcuse. Sus principales textos sobre el tema fueron escritos bajo el impacto de un consumo de masa ya maduro, por lo menos en los países capitalistas avanzados. El *fordismo*, como régimen de acumulación, había alcanzado su plenitud, en la pos 2a Guerra, el capitalismo había alcanzado tasas estables de crecimiento económico y los patrones de vida se elevaron, en consonancia con los modelos de consumo más acelerados. En este contexto, Marcuse construye el concepto de "hombre unidimensional", que nos permite discutir los efectos de la conducta consumista sobre los hombres. Marcuse analiza este concepto bajo diversos prismas, pero para fines de este trabajo interesa retener que el hombre unidimensional es fruto del desarrollo de "falsas necesidades", traídas a la vida por la tecnología. "Las criaturas se reconocen en sus mercaderías; encuentran su alma en su automóvil, *hi-fi*, casa en niveles de pisos diferentes, utensilios de cocina. El propio mecanismo que ata el individuo a su sociedad se modificó, y el control social está anclado en las nuevas necesidades que ella (la sociedad) produjo" (Marcuse, 1968, p.31).

Además, para Marcuse, el consumismo oculta el conflicto entre las necesidades dadas y las necesidades posibles, creando la falsa noción de igualitarismo a través del consumo. Ese falso igualitarismo - en realidad, una homogeneización para el autor - impide que el hombre forme una visión utópica de la sociedad, amortigua su potencial crítico, de modo que luego, nada lo impele a la realización de verdaderos cambios en el mundo.

Así, para adecuar el hombre a la lógica industrial, las necesidades humanas son manipuladas transformándose de necesidades sociales en falsas necesidades individuales. La gran velocidad de producción crea la necesidad de un rápido escurrimiento del consumo, fomenta un fuerte consumo por

parte de la población, dando la impresión que, sin éste, el sistema se desmoronaría. Por una construcción cultural, el hombre unidimensional con sus necesidades pre-determinadas, se transforma en una mera pieza más de la maquinaria social, destinada a consumir y consumir. Para Marcuse, la gran necesidad de consumo puede incluso crear una euforia, sin embargo, ese ánimo es pasajero, restando al final la infelicidad, - nacida de un vacío, construido dentro de él, a través de la propia lógica industrial, que lo impele a consumir más, formando un círculo vicioso y productor de las crisis existenciales del hombre moderno. En síntesis, la alienación manifiesta su carácter opresor a través de la cultura de masas, cuya espina dorsal es la naturalización del consumo.

Se afirma, con los autores *francforteanos*, que la expansión de la producción capitalista - especialmente después del impacto del *fordismo* y de la gerencia científica de la producción - necesitó de la construcción de nuevos mercados y de la "educación" de las masas consumidoras. La lógica de la mercadería y de la racionalidad instrumental invade el consumo, las actividades del ocio, el arte y la cultura, de modo que la recepción cultural es condicionada por el valor de canje, en la misma medida en que los valores y propósitos más elevados de la cultura sucumben. El predominio del valor de canje consigue suprimir la memoria del valor de uso original de los bienes y, así, las mercaderías quedan libres para juntarse a una amplia suerte de asociaciones e ilusiones culturales, lo que es magníficamente bien hecho por la propaganda. Estos son lemas centrales de los estudios *francforteanos*, o de aquello que Featherstone (1995) llama estudios sobre la "producción del consumo".

Actualmente, se ve un interés cada vez más grande por los estudios de la "cultura de consumo", pero no se concibe más tanta importancia a los temas traídos por la "Teoría Crítica" de los *francforteanos*. Este abordaje viene siendo presentado como una crítica elitista de la cultura de masas, apoyada en distinciones consideradas discutibles entre individualidad auténtica y pseudo-individualidad, entre necesidades verdaderas y falsas, que poco traducen las prácticas y experiencias reales de consumo. De hecho, revisitando esta literatura, se destaca el tono crítico del análisis: la industria cultural desencadenante del consumo de masa "es una máquina de imposición de la cultura dominante – ideología de los dominantes, bien entendido – sobre el resto de la sociedad" (Rocha, 1995, p.62). Bajo las orientaciones antes expuestas, el consumo es considerado como un momento del ciclo de producción y de la reproducción social, el modo como se planifica la distribución de los bienes depende de las grandes estructuras de administración del capital, de modo que el tono crítico del análisis obnubila la capacidad teórica de examinar procesos reales de consumo, que revelan reacciones y apropiaciones de los bienes mucho más complejas e interactivas. Sin embargo, se puede argumentar que algunos planteos presentados por los que propusieron la Teoría Crítica no fueron realmente superados, permanecen planteos actuales, no resueltos enteramente, especialmente los relativos a la discriminación de los valores culturales y juicios valorativos de la cultura de consumo.

2 – UN ANÁLISIS SEMIOLÓGICO SOBRE EL CONSUMO

Mientras Marx y los *francforteanos* trataban de la formación de la lógica de la sociedad industrial y sus consecuencias para el hombre, Baudrillard, considerado un pos-marxista, tratará directamente de la sociedad de consumo. En verdad, él declara el fin de la producción como principio organizador de la sociedad – modelo calcado en el sistema industrial de producción de masa, *fordista*, inaugurado a principios de siglo – y, en su lugar, considera que los problemas de motivación y promoción del consumo se encuentran en primer plano.

Como Marcuse, afirma que la alienación social se da por la naturalización del consumo, pero, según Baudrillard (1995), el consumo no es de objetos, sino de signos que obedecen a una lógica propia, de modo que los objetos consumidos dejan totalmente de estar en conexión con cualquier función o necesidad definida. La mercadería se presenta envuelta por características de comodidad y bienestar, pasando a dominar al hombre, retirándole los planteos existenciales, para transformarlos en relaciones asociativas y opresivas de signos-objetos, haciendo que el Tener sea más importante que el Ser.

Basado en la semiología, este autor afirma que la lógica social del consumo está estructurada como un lenguaje. Ya no se trata de "apropiación individual del valor de uso de los bienes y de los servicios; (...) tampoco es la lógica de la satisfacción (la que prevalece), sino la lógica de la producción y de la manipulación de los significantes sociales" (Baudrillard, 1995, p.59) que es la predominante. El consumo, así definido, puede ser comprendido como un proceso de comunicación – pues la circulación, la

apropiación de bienes y de signos diferenciadores constituyen hoy nuestro lenguaje y nuestro código -, y también como un eficiente proceso de clasificación y diferenciación social.

"El principio del análisis es el siguiente: nunca se consume el objeto en sí (en su valor de uso) – los objetos (en el sentido lato) se manipulan siempre como signos que distinguen al individuo, ya sea afiliándolo en el propio grupo tomado como referencia ideal, ya sea demarcándolo del respectivo grupo por referencia a un grupo de estatuto superior" (Baudrillard, 1995, p. 60).

Pero el consumidor ignora esos procesos, de modo que vive sus conductas consumistas, como distintivas, como señales de libertad, de posibilidades de opción, y no como un "condicionamiento de diferenciación y de obediencia a un código " (Baudrillard, 1995, p. 60).

El consumo remite a la noción de abundancia y, bajo este prisma, los objetos se organizan de dos modos complementares: la profusión y la panoplia. La profusión, que es la forma más rudimentaria de la abundancia de objetos y servicios crea "la evidencia del excedente, la negación mágica y definitiva de la rareza, la presunción materna y lujosa de la tierra de la promisión" (Baudrillard, 1995, p.16) y transporta a la ilusión de igualdad por el consumo. El segundo modo de organización es la panoplia, donde se organizan los objetos en colecciones, en las cuales cada unidad indica una relación de otros objetos en movimiento recíproco. El objeto no es más consumido como mercadería, sino como un signo que expresa diferenciaciones. Así, cuando vemos los diversos modelos de autos, de electrodomésticos, de muebles, etc., nuestra reacción psicológica es organizarlos en una cadena de signos que se hace cada vez más compleja, sugiriendo la existencia de un *super-objeto*: un objeto mejor, más nuevo, más apropiado a nuestra condición social. Así, según Baudrillard, las estructuras de clases o grupos son reorganizadas por la panoplia, a través de la posesión de signos-trofeos que la identifican una persona como miembro de una clase o grupo. Hay, por lo tanto, una contradicción lógica entre profusión – que remite a una posible ecualización del consumo, presentando muchas mercaderías para todos – y panoplia, por definición, organización de los objetos en colecciones diferenciadoras. En verdad, hay "una contradicción lógica entre la hipótesis ideológica de la sociedad de crecimiento (de abundancia), que es la homogeneización social en el nivel más alto, y la correspondiente lógica social concreta basada en la diferenciación estructural" (Baudrillard, 1995, p.66).

En síntesis, para el autor, el sistema de consumo no se basa, en última instancia, ni en la necesidad, ni en el placer, sino en un código de signos y de diferenciaciones. De este modo, Baudrillard se aleja de los autores presentados anteriormente y llega a la conclusión de que "el análisis marxiano de la producción de mercaderías está superado, porque el capitalismo ahora tiene la preocupación predominante de la producción de signos, imágenes y sistemas de signos, y no con las propias mercaderías" (Harvey, 1994, p.260). El proceso de disciplinamiento que ocurrió durante el siglo XIX, en el ámbito de la producción, alcanza su auge en el siglo XX, en el ámbito del consumo. Después de la socialización de las masas como fuerza de trabajo, era necesario seguir adelante para socializarlas como fuerza de consumo, de modo que los anárquicos consumidores del período anterior a la 2a Guerra, nada tienen que hacer en tal sistema. Es en este meandro que se localizan los estudios de Baudrillard: el análisis de los "modos de consumo", una "lógica del consumo, que apunta para los modos socialmente estructurados de usar bienes para demarcar relaciones sociales" (Featherstone, 1995, p.35), lógica organizada como un lenguaje (2).

3- CONSUMO Y DIFERENCIACIÓN SOCIAL

Otros autores, además de Baudrillard, también se preocuparon con análisis sobre la demarcación de las relaciones sociales, que se desarrollan a partir de los modos de consumo. Uno que particularmente merece resaltar, pues sus estudios ya se convirtieron en clásicos en esta discusión, se trata de Bourdieu (1974,1975), que analiza el consumo como lugar de diferenciación y distinción entre clases y grupos sociales, llamando la atención para los aspectos simbólicos y estéticos de la racionalidad consumidora.

En las sociedades occidentales contemporáneas, hay una tendencia para una renovación constante de las mercaderías ofrecidas, dando la ilusión de que el acceso es ilimitado para todos, pero, según Bourdieu (1974, 1975), la acumulación de bienes de consumo muy específicos certifican el gusto y la distinción de quien los posee y se constituyen en un verdadero capital cultural o simbólico, que no se presenta en todo ni en cualquiera ciudadano. La producción del capital simbólico sirve, así, como una distinción de clase, contribuye para la reproducción del orden establecido y para su perpetuación; produce formas materiales y concretas de poder; mecanismos no siempre perceptibles y no raro naturalizados. Como consecuencia, en

las sociedades contemporáneas, buena parte de la racionalidad de las relaciones sociales se construye en la disputa por la apropiación de los medios de distinción simbólica, proceso inmerso en las prácticas de consumo.

Como los flujos de mercaderías son intensos, se hace difícil una evaluación del *status* o posición en la jerarquía conforme el uso o porte de determinada mercadería. Es en este contexto que el gusto, el juicio y el conocimiento de las mercaderías asumen importancia, auxiliando clases y fracciones de clase en la elección de los bienes, mecanismo, que a su vez, tiene parte activa en la recomposición de las jerarquías y diferenciaciones sociales.

La intensidad del tiempo, duración y programación en la adquisición de esas cualidades, así como la práctica, conservación y manutención del uso de los bienes culturales, se transforman en esenciales en la diferenciación de las clases sociales. La otra face de esta cuestión es que los estilos y marcas diferentes de ropas, de productos de la moda, de lecturas, de alimentos, de habitaciones, de ocio, además de una serie de otros artefactos consumidos constituyen un conjunto de indicios utilizados en el acto de clasificar y jerarquizar los otros. Así, para el análisis de los estilos de vida es importante verificar el pensamiento de Bourdieu (1979) sobre la distinción, que señala las preferencias por ciertos bienes culturales como marcadores de clase y destaca el principio estructurante básico del mapa de la estructura de clases, que consiste en el volumen de capital cultural económico detenido por los grupos.

Sin embargo, particularmente en el contexto actual, la oferta de nuevas mercaderías es intensa y múltiple, también es grande la incidencia de usurpación de los bienes marcadores por grupos de más bajo *status*, provocando de este modo una cierta banalización de conjuntos de bienes. Tal hecho produce un efecto de persecución infinita por diferenciación, según la cual "los de arriba serán obligados a invertir en nuevos bienes a fin de restablecer la distancia social original" (Featherstone, 1995, p.38). En otros términos, bajo el prisma de la distinción, lo que rige la apropiación de los bienes no es la satisfacción de las necesidades, sino la escasez de esos bienes y la imposibilidad de que otros los posean.

Por último, es necesario considerar, posibles limitaciones al arsenal teórico de Bourdieu: la oferta excesiva y variada de bienes de consumo, en el contexto actual, "la fermentación y el desorden cultural, tan decantadas y muchas veces rotuladas de pos-modernismo" (Featherstone, 1995, p.40), la dispersión de los signos y la dificultad de establecer códigos estables y compartidos pueden remitir a dificultades adicionales para el conocimiento, jerarquización y elección de los bienes más diferenciadores en el interior de un determinado grupo de *status*; pueden, en el límite, confundir y deformar *habitus*, disminuyendo la importancia del gusto y de los estilos de vida. Pero también es posible que en el desorden, originado por ablandamientos de controles en el campo cultural, existan principios jerarquizadores embutidos más profundamente, es posible incluso deducir que existen reglas – y creemos que existen – en el aparente desorden.

4- CONSUMO Y GLOBALIZACIÓN

Como ya habíamos afirmado, en el contexto de la globalización, la discusión sobre el consumo gana un nuevo dinamismo en el pensamiento social. La "acumulación flexible", término acuñado por Harvey, que caracteriza bien el arreglo capitalista actual, se apoya en la flexibilidad de los procesos laborales, pero también de los mercados, de los productos y de los patrones de consumo. Nuevas y más rápidas líneas de mercaderías son abiertas, lo que significa la construcción de nuevos deseos, necesidades, lanzando reflejos de inseguridad en los actores envueltos en diversos niveles. Conforme Harvey (1994), "...masas de capital y de trabajo van siendo transferidas entre líneas de producción, dejando sectores enteros arruinados, mientras el flujo perpetuo de deseos, gustos y necesidades del consumidor se transforma en un foco permanente de inseguridad y lucha" (p.103).

Además de la moda en mercados de masas - de ropas, adornos, decoración, actividades de recreación, deportes, música, juegos, productos infantiles, entre otros -, los servicios disponibles también dieron una contribución inestimable al incremento del consumo. En el último caso, se pueden citar los servicios culturales, educacionales, de información, deportivos e incluso de especialistas, que acaban por enfrentar el problema de originar una demanda que atienda a la oferta que pueden disponibilizar en el mercado (Bauman, 1999, p. 233).

El campo de la producción del conocimiento también no se presenta inmune a esta dinámica. La lectura apurada del último lanzamiento, el inmediatez de las investigaciones que se suceden, el aligeramiento de los cursos, la formación de más alumnos en menos tiempo, pueden ser consideradas como prácticas que derivan de la lógica consumista, reduciendo un tiempo de convivencia, un campo colectivo de creación – con el texto, el tema, los compañeros y profesores – necesario para que el "circuito de resonancias del pensamiento pueda instaurarse" (Caiafa, 2001, p. 196).

De ese modo, no se compran meras mercaderías. Buscar ávidamente nuevos modelos y "recetas de vida" también se constituyen en un tipo de compra.

"Vamos de compra por las habilidades necesarias a nuestro sustento y por los medios de convencer nuestros posibles empleadores de que las tenemos; por el tipo de imagen que nos gustaría vestir y por modos de hacer que los otros crean que somos lo que vestimos; por maneras de hacer nuevos amigos que queremos y de deshacernos de los que no queremos más; por los medios de extraer más satisfacción del amor y por los medios de evitar nuestra 'dependencia' del compañero amado..." (Bauman, 2001, p.88).

Los efectos de esa dinámica consumista son numerosos, cabiendo distinguir dos aspectos. Primero, la acentuación de la velocidad, de la volatilidad y brevedad de productos, modos, técnicas de producción y también de ideas, valores, ideologías, prácticas y relaciones sociales; la fluidez o "liquidez" – conforme Bauman (2001) – serían las metáforas adecuadas para captar la naturaleza no sólo del consumo, sino también de la presente fase de la historia de los hombres. Incluso un producto socialmente aceptado debe "sustentar" su utilidad, delante de nuevos desafíos competitivos y "...nuevas 'utilidades' deben ser creadas para abrir espacio a nuevos productos especializados todavía no ofrecidos" (Bauman, 1999, p.234). Mucho más de lo que la durabilidad y la confiabilidad del producto, hoy, lo que traería lucro serían la velocidad perturbante de la circulación, el rápido envejecimiento de lo nuevo, el reciclaje, la sustitución de lo "escombros". En segundo lugar, las personas son forzadas a enfrentar la idea de descartabilidad, de obsolescencia programada y su satisfacción como consumidor debe ser instantánea. Se ven, así, delante de la perspectiva de conquistas de corto tiempo, de golpear, permanentemente, sus experiencias cotidianas, de "deletar" valores, estilos de vida, modos adquiridos de actuar, relaciones estables y planificaciones a largo plazo, constituyendo lo que Jameson (1995) denominó de "mentalidad esquizofrénica". Bajo este último aspecto, consumir significaría adherir a un presente raso y sin densidad; significaría "superar" - expresión de la moda – las reactualizaciones del pasado y las transformaciones potenciales del futuro, a favor de un presente instituido.

Se puede afirmar, por lo tanto, que la estética relativamente estable del modernismo (do fordismo) - marcada por un conformismo cultural y un consumo de masa -, cede espacio a un nuevo dinamismo, en el cual la capacidad técnica de producción, la proliferación de las mercaderías y la fragmentación creciente del mercado, inducen a la inestabilidad, a la velocidad – que Sevcenko (2001) comparó al "loop" de la montaña rusa – y a las cualidades esquivas de una estética pos-moderna. En los tiempos globales, se festeja la diferencia, la efemeridad, la moda, una mayor mercadificación de formas culturales y una pluralidad de sentidos y significados.

Considerando precisamente la insatisfacción provocada por el flujo errático de los significados, Canclini (1999) y Bauman (2001), partiendo de análisis con apoyos empíricos distintos, llaman la atención para el hecho de que el consumo podría ser analizado como forma de hacer más inteligible un mundo donde lo sólido se evapora. Así, adquirir objetos, organizarlos por la casa o en el propio cuerpo, darles un lugar en un orden, designarles atributos que puedan establecer una comunicación con otros, son los recursos para pensar el inestable orden social y las interacciones inciertas con los demás. "La compulsión-transformada-en-vicio de comprar es una lucha difícil contra la inseguridad aguda y enervante y contra un sentimiento de inseguridad molesta y estupidificante" (Bauman, 2001, p.95), que parece traer, por lo menos, una promesa de seguridad, para los inciertos caminos de la identidad pos-moderna. "Ir de compras" podría significar, así, un cierto grado de libertad para seleccionar la propia identidad o una tentativa de hacer más lento su flujo de cambio, o incluso solidificar el fluido o dar forma a lo disforme.

Otros autores, considerando la radicalidad de los cambios actuales – la aceleración tecnológica, la multiplicación de las mercaderías, la fragmentación de los mercados, entre otras – radicalizan el razonamiento de la "libertad en el consumo" y destacan la existencia de posibilidades de elección por parte de los consumidores. Las colecciones de moda – para quedarnos en una punta bastante visible de los cambios del consumo en los últimos 30 años – pueden ser, en el comentario de Joffily (2001), "...serias, de

buen-humor, andróginas, ligeras, descontraídas, encantadoras, libertinas, deportivas e incluso clásicas, configurando, de algún modo, la posibilidad de dilución de las fronteras en diversos campos de la contemporaneidad (espacio, tiempo, género y clase)" (p.168).

Así, las modas serían producidas rápidamente y negadas inmediatamente después, exigiendo de los relacionados una participación más activa en la elección. Simultáneamente, la uniformidad se diluiría, abriendo espacio a una cultura pos-moderna, no jerarquizable en divisiones sociales fijas.

Featherstone (1995, 1999) es uno de los autores que focaliza este aspecto, pero su originalidad reside justamente en querer superar la polarización que atraviesa todo este texto. Él desarrolla una perspectiva teórica de análisis "capaz de ir más allá de la concepción de que estilo de vida y consumo son productos totalmente manipulados de una sociedad de masas, así como del punto de vista opuesto, que trata de preservar el campo de los estilos de vida y del consumo (...) como un espacio lúdico y autónomo, además de la determinación" (Featherstone, 1995, p.120). Primeramente, sugiere que las prácticas de consumo, su planificación, la exhibición de los bienes y su compra – las experiencias que envuelven el consumo en la vida cotidiana – no pueden ser analizadas solamente mediante concepciones de valor de canje y de cálculo instrumental y relacionado al polo capital (3). El hombre de la cultura de consumo no adopta un estilo de vida absolutamente carente de reflexión o manipulado por la propaganda, hay una participación activa del consumidor en la composición de un estilo, manifiesta por los bienes, prácticas de consumo, "las dimensiones instrumental y expresiva no deberían ser vistas como polaridades excluyentes: en cambio, es posible imaginar que la cultura de consumo pone ambas enfrentadas en una balanza" (p.123).

En segundo lugar, Featherstone (1995) destaca la insuficiencia en mapear los estilos y gustos basados sólo en la renta, pues eso deja escapar otros principios de funcionamiento y ordenamiento de las prácticas de consumo. Como es el caso del concepto de capital cultural, cuya posesión posibilita la conversión en poder social, independiente de la renta o dinero. El campo de la cultura poseería lógica y moneda propias. De ese modo, propone que se tenga en consideración la existencia de posiciones intermedias entre la "alta cultura" y la "baja cultura" (o entre aquellas clases que poseen mucho capital cultural y económico y las que poseen poco), dada la complejidad del espacio social.

Un último argumento central de Featherstone – basado en Bourdieu – es que la nueva concepción de estilo de vida puede ser comprendida mejor si se la relaciona con el *habitus*(4) de las fracciones de clase. En otras palabras, recomienda que para una consideración de las preferencias de estilo es necesario examinar la economía de los bienes culturales ((Bourdieu, Passeron, 1975) en un espacio social estructurado, "en el cual, varios grupos, clases y fracciones de clase luchan y compiten para imponer sus gustos específicos" (Featherstone, 1995, p.124).

Bajo otra perspectiva de análisis, Canclini (1999) llega a conclusiones similares en relación a la interacción del consumidor con la mercadería: "el deseo de poseer 'lo nuevo' no actúa como algo irracional o independiente de la cultura colectiva a la que pertenece" (p.84); los contextos familiares, barriales y laborales también controlan el consumo, los desvíos en los gustos, en los gastos y la selección del "exógeno". Para tales autores, por lo tanto, la crítica al consumo como lugar sin reflexión y de gastos inútiles debe ser nuevamente examinada.

Los eslabones que unen las personas a lo que consumen son, por lo tanto, complejos. El capital – cultural, simbólico y financiero – empeñado en vestuario, adornos decorativos y objetos personales, recursos y el tiempo aplicados en el perfeccionamiento de la educación, del cuerpo e incluso de las habilidades de expresión (5) son numerosos. Para muchos hombres y mujeres, por ejemplo, el consumo privado de bienes casi que se constituye en su estatuto de ciudadanía, lo que viene permitiendo a algunos autores (Canclini, 1999, por ejemplo) redefinir el concepto de consumo, superando el escenario de gastos inútiles e impulsos irracionales para la idea de que la noción política de ciudadanía estaría expandiéndose "al incluir derechos de habitación, salud, educación y la apropiación de otros bienes en procesos de consumo" (Canclini, 1999, p.14).

Sin embargo, en esta pluralidad de "procesos de consumo", no se pueden dejar de considerar dos aspectos. Primero, que el capitalismo al crear accesos cada vez más amplios y diversificados, también hace valer sus reglas en un mayor número de dominios, en campos más moleculares y más íntimos, de modo que el hecho de contener una gran cantidad de modelos de realización, no excluye la sumisión a su axioma central: más productividad y más consumo. El segundo aspecto a distinguir es el siguiente:

mientras que para algunos se trata de análisis del porqué consumen y consumen tanto, para "más de un billón de personas consumir más es una cuestión de vida o muerte y un derecho básico – el derecho de libertarse de la carencia" (Gordimer, 2000). En otros palabras hay muchos que se quedan fuera de este universo de estudio denominado consumo, lo que evidentemente tiene gran efecto tanto en los que se quedan fuera, como en los que están dentro.

En esta relación entre los de fuera y los de dentro, es necesario estar atento para algunos razonamientos, que culpan incluso a los que están libres del consumo de su "mala suerte". Una argumentación bastante común es la del desperdicio del dinero usado en el consumo popular, una especie de auto-sabotaje o incluso ignorancia de los pobres, que así demostrarían su incapacidad para organizarse y progresar. Otra argumentación bastante repetida es la de que quien tiene menos poder de compra y negociación, inexorablemente empujado para los márgenes o para fuera del sistema, es una "víctima de su propia falta de iniciativa, incapacidad productiva o inadaptabilidad a la vida moderna" (Sevcencko, 2001, p.48). De todos modos, en los dos casos, la responsabilidad por el "fracaso" recae principalmente sobre los hombros de los "fracasados".

Este tipo de evaluación prejuiciosa, en verdad, puede ser atribuida a la actitud presentista – ya presentada anteriormente – y que en este caso consiste en hacer "tabla rasa" de las circunstancias históricas, sociales, económicas, culturales, entre otras, que favorecen a personas, comunidades, grupos y poblaciones a situaciones desiguales, diversas y jerárquicamente arregladas.

CONSIDERACIONES FINALES

A pesar del objetivo de este trabajo haber sido el de trazar históricamente, los recorridos teóricos sobre el consumo, no existe la pretensión de finalizar tal trazado, puesto que, el lema de las discusiones aquí presentadas, puede ser ubicable, de manera significativa, en el guión de muchos intelectuales, críticos y contendientes de todos los continentes. Como vimos, muchas hipótesis son planteadas para los intercambios hechos por los hombres: consumimos para satisfacer necesidades fijadas culturalmente, para distinguirnos de los demás, para realizar deseos, para fijar nuestra posición en el mundo, para controlar el flujo errático de los significados, para obtener cierta constancia o seguridad, para ampliar la tan rebajada ciudadanía. Son complejos, por lo tanto, los destinos contemporáneos de las mercaderías, por lo menos bajo el estilo de los analizadores teóricos e investigadores.

De hecho, la temática del consumo y de la cultura de consumo nunca fue tan analizada como en los días de hoy, ubicándose en el cruzamiento de las discusiones culturales, económicas, políticas, sociales y psicológicas, sin embargo, de la industria del entretenimiento al consumo estético de la mercadería, sea por su imagen, por su utilidad inmediata, por las emociones que despierta o incluso, por las diferenciaciones que puede proporcionar a las diversas tribus de consumidores, todavía se hacen necesarias muchas investigaciones y análisis.

Para finalizar, en ese itinerario de tantos autores, sobresalieron dos advertencias para la continuidad de los estudios. La primera se refiere a la imposibilidad del análisis de tal temática en sí, desvinculada de sus numerosas tangencias, con aspectos económicos, políticos, históricos, sociales, culturales y psicológicos. Por último, es necesario no ceder a la fuerza de las teorías. Si ellas son importantes herramientas para pensar la complejidad de lo social – en la cual el consumo dispone de peso significativo – es necesario el recurso al examen empírico, en espacios sociales concretos y la capacidad de dejarse sorprender con la contingencias que las investigaciones puedan ofrecer.

NOTAS

(1) El texto "La industria cultural: el iluminismo como mistificación de masa", presente en el libro "Dialéctica del Iluminismo", fue escrito originalmente en 1947.

(2) Dos textos de Baudrillard fueron utilizados en este trabajo "La sociedad de consumo", edición en portugués de 1995, pero cuyo original es de 1970, y "La sombra de las mayorías silenciosas: el fin de lo social y el surgimiento de las masas" escrito en la década del 80. En esta última obra, marcada por el contexto de la globalización, la teorización de Baudrillard (1985) se radicaliza de tal modo que asume que vivimos en un mundo simulacional, en el cual la distinción entre real e imaginario perdió su contenido en

dirección a una cultura basada en una profusión de imágenes e informaciones, no estabilizables, que estaría sugiriendo también la irrelevancia de las divisiones sociales fijas y, en último análisis, el fin de lo social como referencia de importancia.

(3) En verdad, el propio neomarxismo se apartó de la visión de las mercaderías como meras utilidades poseedoras de valor de uso y de canje, como es el caso de Baudrillard discutido anteriormente.

(4) El concepto de *habitus* remite a las disposiciones inconcientes o no, a esquemas clasificatorios, a redes de preferencias que el individuo posee y que le transmite la impresión de adecuación y validez de su propio gusto por ciertas prácticas y bienes culturales.

(5) Tal consideración, aliada al análisis de la aceleración de los cambios a que los productos están sometidos, en consonancia con el ritmo veloz de las innovaciones tecnológicas, ha llevado a algunos autores (Sevcenko, 2001, Certeau, 2000) a la consideración de la ampliación del rol de la visión como fuente de "orientación e interpretación rápida de los flujos y de las criaturas, humanas y mecánicas, (...provocando) un profundo cambio en la sensibilidad y en las formas de percepción sensorial de las poblaciones metropolitanas" (Sevcenko, 2001, p.64).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1990). *A Indústria Cultural: O Iluminismo como mistificador de massas*. In L. C. Lima (Org.), *Teorias da Cultura de Massa*. 5.ed. São Paulo: Paz e Terra.

Baudrillard, J. (1985). *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense.

Baudrillard, J. (1995). *A sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa: Edições 70.

Bauman, Z. (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Bourdieu, P. (1974). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (1975). *A reprodução*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Bourdieu, P. (1979). *La distinction: critique social du jugement*. Paris : Edition de Minuit.

Caiafa, J. (2001). *Arte, técnica e poderes*. In N. Villaça & F. Góes (Orgs.), *Nas fronteiras do contemporâneo*. Rio de Janeiro: Mauad/FUJB.

Canclini, N. G. (1999). *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Certeau, M. (2000). *A invenção do cotidiano 1: artes de fazer*. 5.ed. Petrópolis: Vozes.

Featherstone, M. (1995). *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel.

Featherstone, M. (Org.) (1999). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. 5.ed. Petrópolis: Vozes.

Gordimer, N. *A face humana da globalização*. *Folha de São Paulo, Caderno Mais*, 6-8, 20 de fevereiro de 2000.

Jameson, F. (1995). *Pós-modernismo e sociedade de consumo*. *Novos Estudos CEBRAP*, 12, 16-26.

Joffily, R. (2001). Sobre o vestuário feminino: da regra à indefinição. In N. Villaça & F. Góes (Orgs.), *Nas fronteiras do contemporâneo*. Rio de Janeiro: Mauad/FUJB.

Harvey, D. (1994). *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança social*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola.

Marcuse, H. (1968). *A Ideologia da Sociedade Industrial* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Marx, K. (1980). *O Capital. Livro 1. V. 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Rocha, E. (1995). *A sociedade do sonho: comunicação, cultura e consumo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Mauad Ed.

Sevcenko, N. (2001). *A corrida para o século 21*. São Paulo: Companhia das Letras.

La plebeyización de la cultura popular La industria cultural y los nuevos imaginarios en las sociedades de consumo latinoamericanas

Alvaro Cuadra

- Introducción

Ya hace varias décadas que Theodore Adorno nos planteo los límites para un análisis serio de la llamada *industria cultural*, límites que, por cierto, no han perdido su vigencia. En efecto, él nos advertía con lucidez: *La función de una cosa que concierne a numerosos individuos, no es garantía de su rango. Confundir el hecho estético y sus vulgarizaciones no conduce al arte en tanto que fenómeno social a su dimensión real, pero sirve a menudo para defender algo que es discutible por sus consecuencias sociales. La importancia de la industria cultural en la economía psíquica de las masas, no dispensa de reflexionar en su legitimación objetiva, en su en-sí, sino que por el contrario la obliga. Tomarla seriamente en proporción a su función indiscutible, significa tomarla críticamente en serio, no desarmados frente a su monopolio.* (1)

Para cualquier analista desapasionado resulta evidente que la noción de *cultura popular* merece ser revisada a la luz de los nuevos contextos histórico-sociales que han transformado la fisonomía cultural en las urbes de nuestro continente. Como se ha dicho, el nuevo tipo de diseño socio-cultural que emerge posee dos grandes dimensiones, a saber: *la comunicación* y *el consumo*. Con esto no hacemos sino reconocer la reestructuración del capitalismo, tanto en su dimensión económica como en la profunda revolución tecnológica y de gestión que se ha venido dando desde la década de los ochenta.

Nos proponemos revisar el concepto de *cultura popular*, precisamente, desde esta doble mirada; por una parte, el desarrollo vertiginoso de la llamada *industria cultural*, por otra, la consolidación de las *sociedades de consumo*. Podemos sintetizar nuestro punto de arranque a partir de las siguientes hipótesis:

a.- La *cultura popular*, en tanto habla social, ha dejado de ser la *vox populi* cuyo espesor semántico estaba garantizado por anclajes históricos y antropológicos, para devenir mero discurso mediático, *sermo vulgaris plebeius*, carente de una dimensión propiamente histórica y política. Llamaremos a este tránsito: *proceso de plebeyización*.

b.- El *sermo vulgaris plebeius* es un constructo mediático, una operación televisual que reconfigura el imaginario de los públicos o audiencias, ofreciendo nuevas claves identitarias que afirman el individualismo y capaces de abolir nociones clásicas de la modernidad tales como *clase social* y *ciudadanía*.

c.- La *plebeyización de la cultura* es inclusiva, esto es: más que exaltar un aspecto de la cultura, tiende más bien a borrar los límites y jerarquías entre todas las formas culturales.

d.- La *plebeyización* erosiona la dialéctica entre una *cultura hegemónica* y una *cultura subalterna*; produciendo dos grandes fenómenos, la *ex – nominación* en el seno de las sociedades burguesas, y la instalación de un nuevo principio axial como *modo de ser*.

e.- La *plebeyización* encuentra su expresión política y cultural en las sociedades de consumo en lo que se ha dado en llamar el *neopopulismo*, sea este mediático o político.

e.- La irrupción creciente del *sermo vulgaris plebeius* representa el estadio de la cultura contemporánea, *momento postmoderno* de nuestras sociedades que están siendo arrastradas por un proceso de globalización a escala planetaria.

La industria cultural en la era de la información

Contra las profecías de Adorno, las nuevas tecnologías, lejos de abolir la participación activa del sujeto, la incrementan día a día. Recordemos que Theodore Adorno insistía en que: *El paso del teléfono a la radio ha separado claramente a las partes. El teléfono, liberal, dejaba aún al oyente la parte del sujeto. La radio, democrática, vuelve a todos por igual escuchas, para remitirlos autoritariamente a los programas por completo iguales de las diversas estaciones. No se ha desarrollado ningún sistema de respuesta y las transmisiones privadas son mantenidas en la clandestinidad...*(2) Es claro que el "autoritarismo" de los medios se ha transformado, gracias a los desarrollos tecnoeconómicos, en "interactividad", restituyendo – muy parcialmente – al polo receptor su calidad de "sujeto". Esto nos lleva a dos consideraciones, la primera es la imposibilidad teórica de atribuir sólo a la técnica las nuevas modalidades comunicacionales; no se trata, en rigor, de una ley de desarrollo de la técnica sino de su lugar y función en un orden económico tardocapitalista. En segundo lugar, debemos aclarar que cuando hablamos de una restitución del sujeto en el ámbito de las comunicaciones, nos referimos a un constructo inmanente a los medios, estaríamos ante un *sujeto-modelo* cuya autonomía sigue siendo ilusoria en cuanto está sometido y domesticado por los *formatos y límites* estatuidos por un orden tecnoeconómico. Así, el nuevo estadio del individualismo en las sociedades democráticas a través del llamado *proceso de personalización*, lejos de renunciar al *control social* lo perfecciona. La autonomía de un *sujeto consumidor* es una pura ilusión; no sólo no es autónomo sino que se ha desplazado en una dirección absolutamente contraria, asistimos al nacimiento de un *sujeto programado: lo plebeyo*.

Lo plebeyo puede ser entendido, respecto del sujeto, en dos sentidos. En tanto supresión del espesor histórico antropológico de lo popular, representa la muerte del sujeto. Lo plebeyo representa para Jameson aquello que los postestructuralistas llaman "la muerte del sujeto", abolición del "carisma" y del individualismo excepcional, el "genio". En este sentido, la plebeyización posee un aspecto positivo, una fuerte componente democratizadora, pues como sostiene Jameson: *... siempre me ha parecido que el término brechtiano de la "plebeyización" era políticamente más adecuado y sociológicamente más exacto para designar este proceso nivelador, al que la gente de izquierdas no puede sino dar la bienvenida; este nuevo orden ya no precisa profetas y visionarios de tipo modernista y carismático, ni entre sus productores culturales ni entre sus políticos* (3)

Sin embargo, y al mismo tiempo, la irrupción de lo plebeyo alude también a la restitución de un *sujeto programado*, esto es: la construcción de un sujeto como destinatario (narratario) de los flujos televisivos. Mediante artificios técnicos y retóricos, la noción de sujeto se desplaza desde el plano histórico – ontológico hacia el plano mediático discursivo. Es interesante notar que esta operación es inherente a la *midcult* y a la *masscult*, utilizando los términos clásicos de Macdonald. Esto explica la caracterización de la *masscult* como no – arte o anti arte: ni catarsis ni experiencia estética sino más bien *narcosis*. Como afirma Macdonald: */La masscult/...No exige nada a su público, porque está totalmente sometido al espectador. Y no da nada.*(4) La completa sumisión al espectador se explica porque los productos de la cultura de masas construyen un *sujeto modelo* que representa un cierto *destinatario medio* que es contrastado con los *sujetos empíricos*. La *masscult* es refractaria a cualquier valoración, esto es así porque se trata de textualidades cerradas sobre sí mismas que operan con criterios estadísticos. Productos *standard*s dirigidos a *targets* preestablecidos en que la noción de sujeto es parte constitutiva de la textualidad misma. Esto nos podría llevar a la fácil conclusión de que estamos ante una pseudocultura homogénea y alienante en que el *entertainment* degrada las cosas serias, la cultura superior, y ofrece a cambio pura frivolidad y mediocridad. Macdonald llega aún mas lejos en su acusación: *...la Masscult destruye el muro, integra las masas en una forma degradada de cultura superior y la convierte en un instrumento de dominio* Por último: *En la Masscult, y en su hija bastarda, la Midcult, todo se convierte en mercancía, todo tiene un precio en dólares, todo se usa...*(5) Esta crítica es sólo una entre las muchas que se consignan en el *cahier de doléances*, sintetizado, durante la década de los sesenta, por Umberto Eco (6) . No obstante el peso que adquieren estas aseveraciones ante el desarrollo de los *massmedia*, especialmente de la televisión; subyace en ellas un supuesto que, por lo menos, merece una revisión. En efecto, detrás de esta crítica apocalíptica se da por descontado que los públicos están sometidos de manera acrítica y pasiva ante un flujo total de imágenes y sonido, estatuyendo un modelo cultural *heterodirigido*: en suma, como resume Eco: *Llevando a fondo el examen, aparece una típica "superestructura de un régimen capitalista", empleada con fines de control y de planificación coaccionadora de la conciencia* (7) Primera observación: los medios de comunicación de masas no son típicamente capitalistas, bastará recordar, por ejemplo, la importancia revolucionaria que le asignó V. I. Lenin al cine, en los albores de la Revolución Rusa. Segunda observación: tal como lo han mostrado los estudios de J. Martín Barbero, entre otros, la recepción de los mensajes mediáticos dista mucho de ser acrítica y pasiva, quien acuñó el concepto de "*mediaciones*" para caracterizar una relación mucho más rica y compleja entre los medios y sus públicos. Así, los desarrollos teóricos más recientes proponen nociones como "*servicio*" y

"contrato", para dar cuenta de los modos de apropiación de los mensajes mediáticos y de los consensos por parte de las audiencias. Por ello, algunos pensadores postmarxistas prefieren hablar de "hegemonía" y no de "dominación", como un modo de describir una relación que no excluye la legitimación de los mensajes massmediáticos. Tercera observación: la irrupción de los medios de comunicación de masas ha producido una *mutación antropológica* que se traduce, por una parte, en un nuevo *sensorium* de masas y por otra en una *metamorfosis cognitiva*. En pocas palabras, asistimos a un cambio radical en los *modos de significación* que, entre otras cosas significa el decaimiento de la cultura ilustrada – letrada y su sustitución por una cultura audiovisual digitalizada. En este sentido, se ha producido una nivelación que deja fuera la figura del "genio", tanto como la del "intelectual", poniendo en su lugar a la "estrella". De tal suerte que no es posible analizar la cultura de masas con los cánones de la cultura ilustrada-letrada, en tanto se ha reformulado la noción de *sujeto*. Cuarta observación: el ejercicio crítico desde la logósfera resulta un mero "simulacro" en cuanto pretende reificar los flujos de la videósfera. En esta línea de pensamiento, podríamos avanzar la hipótesis que uno de los fundamentos de la crisis del saber radica en la imposibilidad de textualizar la hipertextualidad. Quinta observación: si entendemos el ejercicio crítico como una profunda disociación entre dos *modos de significación*, esto es, como el ocaso de la figura moderna del *intelectual*, nos encontramos con que la interrogante planteada por Eco en *Apocalípticos e integrados* no ha perdido, en absoluto, su pertinencia, aunque la respuesta ofrecida hace ya más de tres décadas bien merece ser revisada. En efecto, Eco se pregunta: *¿qué acción cultural es posible para hacer que estos medios de masa puedan ser vehículo de valores culturales?* El mismo responde: *El problema de la cultura de masas es en realidad el siguiente: en la actualidad es maniobrada por "grupos económicos", que persiguen finalidades de lucro, y realizada por "ejecutores especializados" en suministrar lo que se estima de mejor salida, sin que tenga lugar una intervención masiva de los hombres de cultura en la producción (8)*. La conclusión es obvia: para Eco, se hace imperativo la intervención de las comunidades culturales en la esfera de las comunicaciones, en sus palabras: *El silencio no es protesta, es complicidad; es negarse al compromiso.* (9) A treinta años de distancia, la respuesta de Eco aparece más difusa de lo que resultó ser en su época; por de pronto, nociones como "compromiso" o "valores culturales", aparecen, por lo menos, como polémicas y debatibles. Asimismo, entender el *silencio* de los *hombres de cultura* como una suerte de complicidad o negación, insiste en un paradigma más bien aristocrático. De hecho, el reclamo de Umberto Eco nos trae a la memoria aquel tono plañidero de Edward Shils, cuando escribe muchos años antes: *...es innegable que existe una conciencia de decadencia. Los intelectuales están desanimados, se sienten aislados, olvidados, carentes de simpatía. Sienten que han perdido contacto con su público, y en especial con el más importante, el que forman los que gobiernan la sociedad (10)* Tanto la pregunta como la respuesta planteada por Eco poseen un valor y un alcance *político* nada desdeñables, sin embargo requieren de una revisión profunda que se haga cargo del *salto semiósico* que entraña la *masscult* en este siglo XXI, de otro modo ambas devienen un mero *wishful thinking*.

- La cultura como espectáculo

Una idea muy arraigada entre los estudiosos de la *masscult* es aquella de los medios como *espectáculo* o *espectacularización*. Esta mirada posee, a lo menos, dos versiones. La primera, próxima al sentido común, afirma que los medios, en especial la televisión, constituyen *un lugar del espectáculo*, en su sentido más literal, es decir, según la acepción del Diccionario de la RAE : *Aquello que se ofrece a la vista o a la contemplación intelectual y es capaz de atraer la atención y mover el ánimo infundiéndole deleite, asombro, dolor u otros afectos más o menos vivos o nobles.* La segunda versión que caracteriza el fenómeno del espectáculo es mucho más sutil y refinada, quizás el portavoz más representativo es el situacionismo de Guy Debord, quien en su libro *La sociedad del espectáculo*, sostiene: *El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediatizada a través de imágenes.*(11) El espectáculo deviene así una *weltanschauung* objetivada. Así, para Debord, el espectáculo es la objetivación de un modo de producción, como sostiene rotundamente: *El espectáculo entendido en su totalidad, es a la vez resultado y proyecto del modo de producción existente. No es un complemento del mundo real, una decoración superpuesta a éste. Es la médula del irrealismo de la sociedad real. Bajo todas sus formas particulares, información o propaganda, publicidad o consumo directo de entretenimientos, el espectáculo constituye el modelo actual de la vida socialmente dominante.*(12) El espectáculo, en la concepción situacionista, no es una fenomenología particular sino un *régimen de significación* inseparable del desarrollo capitalista. Esto significa que el espectáculo, esa *irrealidad* de la sociedad *real*, compromete los aspectos económico culturales (modos de producción, distribución y consumo de productos y servicios culturales), tanto como los *modos de significación* massmediáticos. Podríamos intentar releer la *irrealidad* que advierte Debord como un *proceso de virtualización* que constituye lo real: *...la sociedad surge en el espectáculo y el espectáculo es real.* (13). Llevando al extremo la tesis de este autor, el espectáculo no es sino la expansión sin límites de un orden

político y tecnoeconómico: *El espectáculo es capital en un grado tal de acumulación que se transforma en imagen* (14)

Estudios recientes han puesto en duda la categoría de espectáculo, aquella a la que remite la primera versión, para caracterizar, el fenómeno massmediático en general y televisivo, en particular. . Giovanni Bachelloni, por ejemplo, invierte la hipótesis sobre una presunta espectacularización de la vida social: *La mirada sociológica a la televisión puede revelar que la televisión no es un lugar del espectáculo, no es la matriz, el lugar de origen, de una supuesta espectacularización de la sociedad y de la política. El "espectáculo cotidiano" de la televisión anula simbólicamente al espectador. Al contrario de lo que generalmente se dice, no es la realidad, la política y el mundo los que se espectacularizan en la televisión sino que es el espectáculo el que se anula acercándose a la vida, tornándose en espectáculo de la vida, es decir, en no – espectáculo* (15). El espectáculo quedaría abolido por la *trivialización cotidiana* de los flujos televisivos.

En la teoría del espectáculo, en su versión situacionista, subyace un supuesto que disocia lo real de su representación, de modo que el espectáculo deviene, en último trámite, mistificación, alienación, ideología. Este punto de vista será puesto en cuestión por autores como Régis Debray, quien escribe: *Con la videosfera vislumbramos el fin de la "sociedad del espectáculo"... El show está en lo real, y el espectador casi detrás de su pequeña pantalla, no para mirar sino para participar en un happening en el que el periodista también participa en la fabricación del acontecimiento..* (16) El espectáculo quedaría abolido por la *interpenetración e inmanencia máxima* entre videosfera y realidad. Desde otro punto de vista, la tesis situacionista que caracteriza el espectáculo como relación social puede ser leída ya no como *impostura de la satisfacción oideología materializada* sino como una generalización de la seducción en su sentido sociogenético. Gilles Lipovetsky escribe: *La seducción nada tiene que ver con la representación falsa y la alienación de las conciencias; es ella la que construye nuestro mundo y lo remodela según un proceso sistemático de personalización que consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proponer más para que uno decida más , en substituir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos* (17) .La seducción inaugura , de esta manera, un nuevo vector cultural que desplaza la conciencia histórica por la autoconciencia, el principio del deber por el principio del placer.

Cuando la distancia entre lo que tenemos por real y su representación mediática queda abolida, toda mistificación desaparece, ya no podemos hablar de espectáculo. En este nuevo mundo, la *cultura popular*, en su sentido histórico antropológico es sustituida por constructos mediáticos virtualizados indisociables de lo que llamamos realidad. En el nuevo espacio virtual mediático, los niveles culturales dejan de tener sentido, las fronteras se desdibujan, no para crear un espacio homogéneo sino infinitos ámbitos en que cada gesto *curva* su entorno; un *espacio virtual infinito e hipertextual*. Continuo, en cuanto *topología de flujos*; mas, discontinuo al mismo tiempo, pues cada superficie signficante estatuye sus propias reglas constitutivas. La *plebeyización* no es sino la expansión en el espacio y la aceleración en el tiempo de aquello que los clásicos llamaban *masscult*, Nuevo *régimen de significación* basado en la mediatización y virtualización de todos los textos , estadio actual de una cultura reticular y globalizada.

Notas

- 1.- Adorno, T y E. Morin. La industria cultural. Buenos Aires. Editorial Galerna. 1970: 15
- 2.- Horkheimer, M. Y T. Adorno. *La industria cultural* in Industria cultural y sociedad de masas. Caracas. Monte Avila Editores. 1992: 178
- 3.- F. Jameson. Teoria de la postmodernidad. Segovia. E.Trotta. 1996:228
- 4.- Macdonald, D. *Masscult y Midcult* in Industria cultural y sociedad de masas. Caracas. Monte Avila Editores. 1992: 61
- 5.- Macdonald, D. Op. Cit. p.- 71
- 6.- Eco, Umberto. Apocalípticos e Integrados. Barcelona. Editorial Lumen. 1995: 56 y ss.

7.- Eco. Op. Cit. p.- 59

8.- Eco. Op. Cit. p.- 67

9.- Eco. Op. Cit. p.- 69

10.- Shils, Edward. *La sociedad de masas y su cultura* in *Industria cultural y sociedad de masas*. Caracas. Monte Avila Editores. 1992: 161

11.- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires. La Marca. 1995: parágrafo 4

12.- Debord. Op. Cit.- parágrafo 6

13.- Debord. Op. Cit.- parágrafo 8

14.- Debord. Op. Cit.- parágrafo 34

15.- Bacheloni, G. *¿Televisión - Espectáculo o Televisión –Narración?* In *Videoculturas de fin de siglo*. Madrid. Ediciones Cátedra. 1989: 60

16.- Debray, R. *El posespectáculo* in *Vida y muerte de la imagen*. Barcelona. Editorial Paidós. 1998: 235

17.- Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Barcelona. Editorial Anagrama. 1995: 19

Psicoanálisis y ciencia

Presentación sección "Psicoanálisis y Ciencia"

Sara Elena Hassan

Se incluyen en esta sección trabajos de articulación y deslinde de métodos y conceptos y fronteras, escarpadas a veces, entre el psicoanálisis y la ciencia. En las entrelíneas: un debate inacabado interesa a la esencia misma del psicoanálisis, la ciencia y sus relaciones recíprocas.

Marcio Peter de Souza Leite presenta, en **Alem de Descartes: Inconsciente lacaniano e corpo**, la cuestión del cuerpo, inseparable en psicoanálisis del concepto de inconsciente. Por el biés de una breve mención al fenómeno neurológico el autor comienza por insertar sus reflexiones en la problemática de la relación cuerpo-mente planteada desde Descartes. El autor se refiere a algunos avances neurobiológicos recientes (epigénesis, auto-categorización) que se demuestran hoy compatibles con desarrollos anteriores de Freud y Lacan. Desplegando un campo conceptual a partir de categorías propias del psicoanálisis (cuerpo erógeno en Freud, fetalización y estadio del espejo, en Lacan, y más específicamente simbólico, imaginario y real) retoma diferentes momentos de los fundamentos de la clínica psicoanalítica lacaniana cuya riqueza, pensamos, se perdería al operar una reducción desde disciplinas que pretenderían negar, olvidar, o simplemente creer que es posible excluir la dimensión del inconsciente. La Psicósomática como paradigma de la relación cuerpo mente deja claro como el cuerpo no se limita a lo biológico.

La investigación en Psicoanálisis. Atravesados por la cuestión del método, esta serie de trabajos, dos de ellos de **Marta Toppelberg**, y otro junto a **Valeria Ferrari** y **Maria Inés Petrovic**, desarrollan paso a paso una propuesta metodológica para la investigación en psicoanálisis. Los hitos: en el límite de la insuficiencia del saber precedente, la manifestación de la pregunta bien formulada, de hipótesis correctas y de fenómenos explicados. Se toman algunos ítems de la metodología de la investigación psicológica y otros de la científica en general, a punto de partida de la precisión, originariamente en idioma inglés, de "las seis w". Se incursiona a continuación en la especificidad de la investigación en el campo del psicoanálisis, tanto a partir de hacer el seguimiento del método de Freud para interpretar y trabajar con los sueños, como, en la tercera parte del trabajo, respecto a viñetas clínicas que ellas mismas aportan. Forma parte de un trabajo en marcha.

En **Psicanálise e ciencia. Uma articulação possível**, **Gilda Vaz Rodriguez** explora la interfase, superficie y bordes entre la ciencia moderna y el psicoanálisis a partir de confrontaciones y correlaciones de diferentes categorías y conceptos de ambos campos. Se ponen en cuestión instrumentales científicos, condiciones operatorias, modos de formalización, elementos discursivos específicos y conceptuales y algunas articulaciones sobre lo real para la ciencia y para el psicoanálisis. Dentro de la especificidad del psicoanálisis se destacan el saber del padre real, agente de la castración, el trazo y la voz afirmando que cuando ese trazo no es contabilizado, el ser del sujeto, como objeto a, resulta ser agenciado, desviado, capturado, consumido como un gadget cualquiera. La autora recupera en el sentido del síntoma, el trazo como real, como aquello que hace obstáculo a la satisfacción del amo.

Alem de Descartes: Inconsciente lacaniano e corpo

Marcio Peter de Souza Leite

I- Psicanálise: Monista ou dualista?

Por não ser inusual pacientes em análise que apresentem seqüelas de traumatismos cerebrais, máformação cerebral, ou psicose induzida por droga, pode-se introduzir o lugar do corpo na psicanálise também por este viés.

As alterações corporais podem ser categorizadas psicanaliticamente em dois extremos: no primeiro estariam as hist erias de conversão, onde há alteração do funcionamento orgânico, sem "lesão de órgão". No outro estariam as manifestações psicossomáticas, que diferem das conversivas por apresentarem "lesão de órgão".

Bunge¹ no livro "*O problema mente-cérebro*", mostra que na relação mente-corpo há os defensores de uma autonomia da mente que negam a realidade dos corpos caracterizando o *monismo espiritualista*, e os que reconhecem a existência do corpo junto à mente, que é o *dualismo psicofísico*: paralelismo psicofísico, epifenomenismo, oanimismo, e interacionismo. Há também os que sustentam o mental como decorrente unicamente de uma função corporal que é o *monismo psicofísico*: fenomenismo, monismo neutral, materialismo eliminativo, monismo fiscalista e materialismo emergentista.

Para Bunge, Freud se inclui no categoria do dualismo tipo paralelismo psicofísico, que aponta ao cérebro e o psíquico como sincrônicos. A. Damasio, no livro "*O erro de Descartes*"², afirma que a noção de Sujeito decorreria de um erro filosófico, pois Descartes ao introduzir o "Penso logo existo", necessitou fundamentar a existência de duas substâncias diferentes, a "res extensa", que seria o corpo, e a "res cogitans", o pensamento, divisão constitutiva do pensamento psicológico ocidental.

A. Damasio, situa o "erro" de Descartes na divisão entre psico e soma, e segundo Damasio, cabe à moderna neurobiologia, "monista" por vocação, corrigir este erro. Diz Damasio: "*o Cogito ergo sum, ... considerada literalmente, ... ilustra exatamente o oposto daquilo que creio ser verdade acerca das origens da mente e da relação da mente e o corpo. A afirmação sugere que pensar e ter consciência de pensar são os verdadeiros substratos do existir.*"³ A solução que Damasio propõe com sua crítica a uma "*mente desencarnada*" sugerida por Descartes, é a de um retorno a um monismo como se deduz de sua proposta: "*a mente tem de passar de um cogitum não físico para o domínio do tecido biológico...*"⁴

A posição de Freud sobre a relação mente-corpo teria sido "monista", como mostra P. L. Assoun no livro "*Introdução à epistemologia freudiana*": "*Na epistemologia freudiana, não há lugar para o um dualismo... é pouco dizer que para Freud a psicanálise é uma Naturwissenschaft: na realidade não há ciência senão da natureza... Portanto vamos encontrar na base da epistemologia freudiana um monismo caracterizado e radical.*"⁵

Esta posição de Freud decorre da recusa do paralelismo psico-físico tal qual proposto por Haeckel, cujo fundamento dualista era visto como traição à fundamentação da psicanálise nas ciências da natureza.

Dentro desta postura científica, Freud formalizou a descoberta de que os sintomas conversivos dos pacientes históricos estavam relacionadas à experiências vividas e não à uma lesão somática, explicação esta que contrariava a psiquiatria da época, que considerava que a causa dos sintomas da histeria seriam devidos à uma alteração orgânica, consequência de uma "degeneração nervosa".

Freud, para explicar os sintomas neuróticos dentro das ciências da natureza, fez uso inicialmente de um modelo neurofisiológico organizado em torno dos conceitos de estrutura e função. Um exemplo de estrutura do sistema nervoso é o arco reflexo, cuja função é a de responder a um estímulo.

No "*Projeto para uma psicologia Científica*", Freud, tentou a compreensão do funcionamento mental fundamentado na existência de tipos diferentes de neurônios, que com suas vias de condução, barreiras

de contato, mecanismos de facilitação e critérios de energia livre e vinculada, explicariam a causa dos sintomas.

Paulatinamente o modelo neurofisiológico deu lugar a concepção de "aparelho psíquico", que explicaria a causação dos sintomas histéricos, já que eles não correspondiam a uma lesão no sistema nervoso, e sim à sua representação psíquica.

II O corpo no ensino de Lacan

Freud propôs que o fato do bebê depender dos cuidados de uma outra pessoa para a sua subsistência por um longo período de tempo, fato ao que chamou de *desamparo* (hilflosigkeit), seria conformador do desejo humano.

Esta afirmação de Freud pretenderia ter sido confirmada, do ponto de vista neurológico, através da "epigênese", que é o nome que se dá ao fato de que, durante o desenvolvimento do cérebro antes do nascimento, haver uma proliferação dos neurônios e sinapses, seguindo-se uma regressão e morte de grande parte destes neurônios.

Observa-se, depois do nascimento, o "fenômeno de redundância difusa", que é o fato de que os neurônios que restam ramificam-se, e enviam um número exagerado de prolongamentos, ligando-se a outros neurônios com mais de uma ramificação.

Após o nascimento, seguindo-se a essa fase de "redundância sináptica", ocorre uma etapa de regressão das ramificações axiônicas e dendríticas, estimuladas pelo contato com o meio ambiente. A demonstração deste fato feita por G. Edelman com a "teoria das categorizações", se refere à utilização dos circuitos neuronais em consequência da satisfação de necessidade ligadas à preservação da vida, o que introduz a constatação de que as experiências vividas pelo ser humano intervêm ativamente na modelação do tecido cerebral.

Ou seja, a investigação neurobiológica confirmaria a observação freudiana do "desamparo" formalizando-a com a teoria da "epigênese das redes de neurônios", e completada pela "teoria da categorizações" de Edelman.

Segundo A. Green, a teoria proposta por Edelman, *"é uma grande mutação na reflexão biológica", pois o conceito de auto-categorizações seria "indicativo de um tipo de organização não proveniente do exterior, sendo um tipo de organização que se faz no seio da própria pessoa segundo processos em que há algo como um tipo de regulação interna, feita por qualquer coisa que não pode chamar sujeito ou Eu".*⁶

No entanto, muito antes destas descobertas ser feita pela neurobiologia, Lacan com a teoria do estágio do espelho, apontou as consequências na constituição do psíquico devidas à condição neurológica humana, chamado de neotenia, heterocronia, fetalização, ou ainda síndrome de Bolk, e que se refere à prematuração específica do bebê, que ao nascer, por não ter a bainha dos neurônios da córtex cerebral mielinizadas, não tem a possibilidade de coordenação motora.

Para Lacan, o fato do bebê não ter coordenação motora, ou seja uma unidade corporal, mostraria a impossibilidade dele possuir um Eu fundado pelas funções biológicas.

Lacan retirou de Wallon a evidência de que antes que a coordenação motora seja neurologicamente possível, a criança já se reconhece no espelho. O fato de reconhecer-se no espelho demonstraria a existência de um Eu, entendido como corpo unificado. Por isso, o estágio do espelho demonstraria que há uma antecipação das funções psicológicas em relação às biológicas como fonte da integração da unidade corporal, o que contraria a hipótese de um Eu fundado em atividades cerebrais.

Com isso, Lacan, fundamentou de outra maneira a descoberta de que o Eu, enquanto corpo-próprio, não se reduz ao biológico. Lacan, assim como Freud, também demonstrou a existência de um corpo que não se reduz ao orgânico, e formalizou, com o estágio do espelho, o que Freud havia antes chamado de corpo erógeno.

Desta maneira, tanto Lacan como Freud, discordam de Descartes, na medida em que introduzem a idéia de que o pensamento está encarnado em um corpo. Para a psicanálise há um corpo que não se reduz ao organismo, chamado de corpo narcísico, que é um corpo de gozo, como ensinam os sintomas conversivos, ou os fenômenos psicossomáticos.

O estágio do espelho mostra o lugar do corpo na relação com o psíquico, e coloca a gestalt do corpo como conformadora da função do Eu. Porém com o avanço do ensino de Lacan, essa teoria foi sucessivamente reelaborada.

No primeiro momento em 1936 ele articulava o Eu como a captação imaginária do corpo, confrontado ao real biológico do corpo. Posteriormente, em 1953, com a introdução do simbólico, Lacan reformulou o lugar do corpo na psicanálise.

Através do recurso a uma experiência usada em óptica física, conhecida como a experiência de Bouasse, que é a demonstração onde se faz uso de um vaso (onde as flores estão colocadas fora dele no sentido inverso) colocado frente a um espelho côncavo, produz-se a ilusão de se ver o vaso com as flores dentro.

Lacan, neste exemplo, seguiu a sugestão de Freud que indicava o interesse dos modelos ópticos, usados para descartar a noção de localização anatômica, e ficar no terreno do psicógico.

O ôlho, no modelo usado por Lacan, é o simbolo do Sujeito, e quer dizer que na relação do imaginário com o real, tudo depende da situação do Sujeito, posto que esta situação está essencialmente caracterizada por seu lugar no mundo simbólico, que é o mundo da palavra. Quer dizer, o corpo em tanto real, é como o vaso refletido no espelho, quer dizer, ele é inacessível ao olhar e portanto o Sujeito (determinado pela ordem simbólica) nunca terá mais que uma apreensão imaginária do corpo.(fig.1)

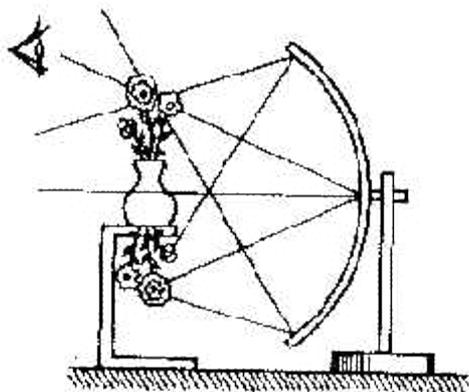


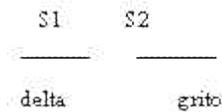
Fig. 1

Depois Lacan ainda retomaria o lugar do corpo na psicanálise a partir da noção de gozo, que é o que articula o significante ao corpo. Daí as últimas elaborações de Lacan se referirem aos tipos de gozo decorrentes da interrelação dos registros entre si, ou seja, às maneiras diferentes do significante marcar o corpo, mantendo-se porém constante sua posição contrária a um continuismo psico-físico, impossibilitando juntar-se as descobertas da psicanálise com a neurobiologia.

Enfatizando este fato, Lacan chamou de delta ao momento do infans antes de aceder ao simbólico. Nesse momento inaugural do sujeito o grito emitido pelo infans é interpretado pela mãe como apelo, porque ao atribuir um sentido ao grito, eleva-o à linguagem.

E é o registro desta descarga, que elevada à categoria de apelo, o que é registrado, e este registro (S1) condiciona o modelo do circuito que passa a ser repetido para eliminar a tensão.

A constituição do sujeito vai se dar a partir de S2, que refere-se ao que do Outro elimina a tensão, e é ele, produz o S1, Traço-Unário, marca que incrita em um corpo produz o gozo.



O S2 é o outro, é a linguagem, é significação do grito. Porém esse significante (S1), não pode recobrir o corpo como um todo, e produz um resto que é o objeto a.

O corpo e o sujeito estão intimamente ligados na medida em que o corpo é o suporte do grito. Mas na medida em que o grito é transformado pela linguagem em apelo, o corpo resta enquanto objeto a .

III- Além do imaginário: O esquema óptico

Para superar a ausência de referência à localização anatômica na teoria analítica, Lacan, como Freud, fez uso dos modelos ópticos. Um deles (fig.1) foi introduzido por Lacan na sétima sessão do Seminário I, em 24 de fev de 1954, como sucedâneo do estágio do espelho.

O estágio do espelho foi introduzido por Lacan para formalizar a maneira pela qual se dá a constituição do Eu. Em Freud isto foi feito com a teoria do narcisismo, e o Estádio do Espelho seria uma releitura dessa teoria, na qual Lacan acrescenta informações a que Freud não teria acesso no momento de sua formulação (1914).

Há várias teorias do narcisismo em Freud, e a que Lacan utiliza é a do narcisismo efeito da organização do auto-erotismo. Neste primeiro momento, Lacan utilizou-se da experiência de Wallon, que mostra que a criança antes de ter uma coordenação motora, reconhece-se no espelho.

Neste momento Lacan referiu-se ao espelho plano, pois a criança se reconheceria a partir da captação da gestalt do corpo que observa no espelho. No entanto nem todos os autores concordam que o estágio do espelho seja unicamente escópico, sendo que F. Dolto e J.D.Nasio acreditam que o espelho seja uma metáfora, pois não necessariamente seria preciso haver um espelho real, sendo que espelho poderia ser entendido como metáfora do outro.

A partir de 1953, ao introduzir o simbólico, há um segundo momento da formulação do estágio do espelho, e Lacan refere-se ao experimento de Bouasse.

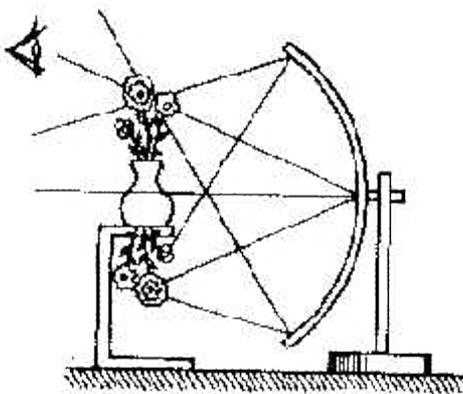


Fig.1

No mesmo seminário, Lacan acrescenta um espelho plano no modelo anterior, (fig.2) faz uma inversão das posições do vaso e das flores e muda o lugar do observador (metáfora para sujeito, representado pelo olho) que vê a imagem do espelho côncavo pela sua reflexão no espelho plano.

As flores representam os objetos que vão ser contidas pelo vaso, que representa o corpo com seus orifícios.

O vaso que se encontra escondido dentro da caixa é inacessível ao sujeito e representa o corpo como organismo biológico perdido para o sujeito.

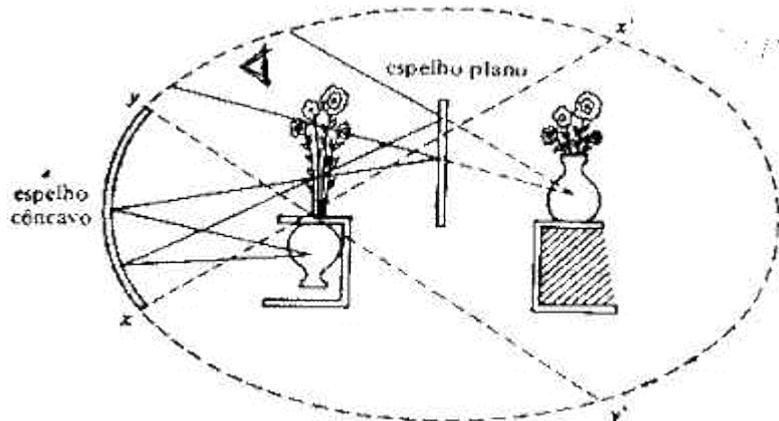


Fig.2

Há ainda um terceiro momento da elaboração deste modelo, (fig.3) introduzido por Lacan no texto "*Observações sobre o informe de Daniel Lagache*", publicado em 1961, e que foi apresentado como "Esquema das relações entre o Eu-Ideal e o Ideal-do-Eu".

Nele não há diferença na montagem do experimento como foi utilizada em 1954, mas ele apresenta diferenças na nomeação dos lugares.

O Sujeito não está designado pela letra S como antes senão por S barrado. O espelho plano designado com a letra A refere-se o Outro. O vaso designado com a letra C se lerá como a primeira letra de corpo. As flores se designam como "a". A imagem virtual que reúne a imagem real do vaso de flores é designada como $i'(a)$ o que se lê como Eu Ideal.

Neste último esquema $i(a)$ (a imagem real com a qual o Eu se identifica) não está no esquema. No entanto $i'(a)$, que é a imagem virtual é a produzida pelo espelho plano. O Outro é o meio pelo qual o sujeito encontra sua própria imagem e é também o que separa o Sujeito da imagem.

A linha S (sujeito).....S,I o Ideal do Eu representa a relação do sujeito com o Ideal do Eu e ocupa o lugar faltante ao Sujeito criando a ilusão de um Sujeito completo.

Fica a questão do a, qque neste momento não tem o estatuto de objeto pequeno a, que será precisado nos seminários posteriores como objeto parcial, pulsional, não especularizável.

No seminário X, "A angustia", o esquema óptico será questionado, e no lugar das flores surgirá um x. O corpo como objeto não se increverá como imagem, u o fará como um furo marcado pela escritura de menos fi.

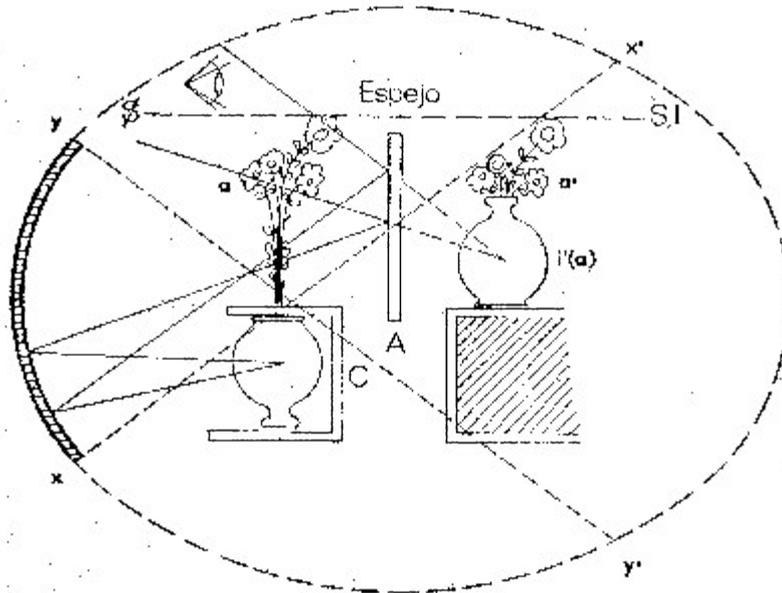


Fig.3

Pode-se resumir o uso que Lacan faz dos modelos ópticos, apontando que ele os usa como um instrumento para superar a questão da localização anatômica. No seminário I, no capítulo sobre a tópica do imaginário, Lacan refere-se à *interpretação dos Sonhos*, cap.VII, onde Freud diz ao introduzir o modelo telescópico: "a idéia que nos é assim oferecida é a de um lugar psíquico.". Depois faz outra citação retirada de "Esboço da Psicanálise": "Afastemos-nos logo da noção de localização anatômica. Fiquemos no terreno psicológico e procuremos apenas nos representar um instrumento que serve às produções psíquicas como uma espécie de microscópio complicado de aparelho fotográfico".

Esta ausência de localização anatômica decorre do fato de que o estádio do espelho articula o corpo com o psíquico a partir da idéia de que, na captação pelo sujeito de sua unidade corporal, há uma antecipação do psicológico sobre o fisiológico.

Por isto neste primeiro momento Lacan identificou o narcisismo primário à captação da unidade corporal, e ao colocar que isso se dá a partir da *gestalt*, do corpo do outro, propôs que este fato decorre de uma questão ligada à espécie. Lacan, neste momento, para situar o biológico usou a expressão "prenhez biológica" referindo-se à *gestalt* composta pelo corpo do outro, e o biológico está reduzido à função da imagem, ou seja à *gestalt*. Portanto neste momento do ensino de Lacan, o corpo se apresenta enquanto *gestalt*, não enquanto corpo real. No primeiro momento da formalização do estádio do espelho só havia o imaginário e o real, não havia o lugar do simbólico. O que o esquema óptico introduz é o lugar do sujeito, o lugar do simbólico, o lugar de onde se vê a imagem (que seria a imagem do corpo). Com isto Lacan pode articular o imaginário, o simbólico e o real, ressitando o lugar do corpo, colocado antes em seu ensino como equivalente à *gestalt* do corpo real.

Em 1953 Lacan introduziu o simbólico como condição do sujeito e propôs o esquema óptico como um segundo momento do Estádio do Espelho. Nesta releitura Lacan representou o vaso (marcado com a letra C) como o corpo, e o olho como sujeito. Lacan (no Sem. I), refere-se a isso ao dizer: "Então o que quer dizer este olho que está aí? Isto quer dizer que na relação do imaginário e do real, tudo depende da situação do sujeito. A situação do sujeito, os senhores devem sabê-lo".

O esquema óptico articula o corpo enquanto real (o vaso, letra C) que como tal é inacessível ao olhar. Portanto o sujeito nunca terá do corpo senão uma apreensão imaginária.

O esquema óptico mostra que o sujeito nunca apreende o corpo como tal, pois o corpo para a psicanálise não é o corpo biológico, é o corpo libidinal, ou corpo erógeno. No esquema óptico, o corpo não se vê, e só é captado imaginariamente pela posição do sujeito.

Porém Lacan, na seqüência do seu ensino, em 1956, ao abordar as psicoses, produziu uma reformulação da noção de real e portanto do lugar do corpo real, antes identificado no esquema óptico ao vaso de flores.

Ao abordar as psicoses Lacan definiu o real como o que está fora do simbólico, propondo o aforisma: *o que foi forcluído no simbólico, retorna no real*. A partir daí a noção de real já não estaria mais ligada ao corpo, e passou a ser definida como "fora do simbólico". O real seria o foracluído, seria o inacessível ao simbólico.

IV- Além do simbólico: o real

Pode-se também apontar outra modificação do lugar do corpo no desenvolvimento do ensino de Lacan a partir da formalização do objeto a, como objeto causa do desejo. Poderia localizar-se o início desta modificação no texto "*Posição do Inconsciente*," que é o escrito correspondente à intervenção feita por Lacan no Colóquio de Bonneval, onde se debateu a relação entre linguagem e psicanálise.

Neste colóquio, os representantes da IPA defenderam um modelo da psicanálise sustentado no continuismo do cérebro com a mente, e devido a esta posição, o funcionamento do inconsciente, poderia ser deduzido da neurofisiologia.

Ou seja, para os psicanalistas representando este modelo primeiro haveria o inconsciente, e depois a linguagem. Logo o inconsciente dependeria do cérebro e a linguagem decorreria da relação do cérebro com o inconsciente.

Esperava-se dos alunos de Lacan que defendessem uma posição contrária: de que a linguagem é condição do inconsciente, pois Lacan havia sempre dito que o Sujeito é constituído pelo Outro. É isto que ele diz na teoria do estádio do espelho e depois reafirmou com a proposição do Sujeito constituído pela linguagem.

Logo, para Lacan não há uma relação do cérebro com o inconsciente, há uma relação do inconsciente com a linguagem.

No entanto, os alunos de Lacan situaram o inconsciente como condição da linguagem, chegando à essa conclusão através do estudo da linguagem na esquizofrenia, e apontaram que não se poderia falar da separação cérebro-inconsciente.

A resposta de Lacan constitui o texto *Posição do Inconsciente*. Texto fundamental, onde a pergunta que se está fazendo Lacan é qual o lugar do corpo na produção da linguagem?

Dizer que o inconsciente é estruturado como linguagem, mas não se falar qual é o fundamento da linguagem, deixava a questão em aberto. Para responder qual é a relação do corpo com a linguagem, Lacan introduziu o objeto "a" na causação do sujeito.

Ainda em resposta às críticas feita à psicanálise de orientação lacaniana identificada a um idealismo, isto é, críticas à que teoria de Lacan ignoraria uma sustentação corporal para a linguagem, Lacan, no seminário *Ou Pire*, introduziu o "Existe d'Um", o que subverte o axioma estruturalista onde o significante representa o sujeito para outro significante e a partir disso Lacan recuperou noção de signo.

O Estruturalismo originado na teoria da Gestalt, depois usado de por Saussure, reclamado por Jakobson, foi emprestado a Lévi-Strauss, que junto com Foucault, Barthes e outros, iniciaram o movimento estruturalista. A estrutura aplicada à linguagem implica em que o significante não se significa a si mesmo, só se significa em relação a outro.

A partir desse outro momento de seu ensino, pode-se pensar que Lacan relativizou sua referência ao estruturalismo, o que seria decorrente de Lacan dizer que "existe d'Um". Se existe o "Um", tudo é holófrase, pois a holófrase é "Um", o que significa que não há cadeia.

Freud pensou a unidade como o Um platônico, que é o "Um" de Eros, entendendo que o sujeito necessita do outro para sua sobrevivência, e cria a ilusão de completude (Um) na relação mãe-bebê, daí a condição humana ser a de procurar sua completude no outro.

É este modelo de Um conformado pela completude no outro, que é metaforizado pelo Eros platônico. O Eros platônico refere-se a Aristófanes, que com o mito do hermafrodita, aponta ao Um através de um ser completo nem macho nem fêmea, que partido em duas metades, deu origem aos sexos.

A esta possibilidade de totalidade Lacan chamou de "Uniano", e refere-se à completude alcançada no estágio do espelho através da imagem do outro. Este modelo de completude é o que está em Lacan, no período do Imaginário, formalizado pela teoria do estágio do espelho, onde o sujeito acha sua completude na gestalt do corpo do outro. Em outro momento de seu ensino, Lacan ao introduzir o simbólico, fez com que a unidade ilusória que constitui o Eu passasse a estar localizada no Ideal-do-Eu, configurado pelo Traço-Unário. É o Lacan chamou de campo do "Unário".

V- Corpo e real

Em Radiofonia Lacan disse: "*Trata-se aqui de articular as relações de gozo e da incorporação do corpo do simbólico no corpo do organismo*".

Quer dizer, se o sujeito é constituído pelo Outro, a linguagem é anterior ao sujeito. Se entendemos o inconsciente estruturado pela linguagem, se a linguagem é condição do inconsciente, então, o simbólico é anterior ao corpo. O corpo existe, ele causa a linguagem, mas é a linguagem que constitui o corpo do simbólico. Daí Lacan usar a expressão: "*incorporação do corpo simbólico no corpo do organismo*".

Para o sujeito, existe primeiro o simbólico, depois o corpo. O sujeito só sabe do corpo pelos significantes, só sabe do corpo pelas palavras. Para demonstrar a construção do corpo pelo Simbólico, basta retomar-se a anatomia da época anterior à prática da dissecação. O corpo construído como corpo simbólico, é diferente do corpo biológico. E qual o lugar do corpo biológico em relação ao corpo do simbólico? É isto que responde o estudo do fenômeno psicossomático.

O analista, só sabe se um fenômeno é psicossomático, depois, se pela ação do significante houver uma modificação de uma lesão de órgão.

A clínica analítica é a clínica do *après-coup*, só depois, pois se o analista tiver um conhecimento a priori do que é o psicossomático, estaria no discurso médico.

Se o analista se fecha no discurso médico e não aceita uma demanda de análise, devido à existência de um discurso dominante sobre determinada manifestação, está misturando o discurso analítico com o discurso médico. O analista tem que ter claro que utilizando-se dos significantes, pode alterar o funcionamento corporal. Mas ele não tem um saber sobre isto.

Esta forma de agir, própria à orientação lacaniana é possível porque houve uma evolução na direção do tratamento. No modelo da prática referida a um predomínio do Simbólico, o analista lacaniano atuava desde o lugar do Outro. A doutrina da cura sustentava-se na comunicação de um saber inconsciente que seria o que produziria o efeito terapêutico.

Porém, a análise conduzida dessa forma levava a um impasse, pois não há um saber sobre a verdade que a esgote. Não há limite para a interpretação. A análise conduzida dessa maneira é infinita e produziu interrupções do tratamento, que foram descritas por Freud como "rebeldia e submissão passiva" no homem e "penisneid" na mulher.

Como não há uma "verdade" a ser comunicada, chega um tempo em que o paciente interrompe aquela análise e procura outro analista que ele supõe que saiba a verdade sobre o sofrimento dele.

Para ultrapassar esse impasse, Lacan abandonou a clínica do sintoma, a clínica da comunicação do saber inconsciente e introduziu a clínica da fantasia, onde o analista não está mais na posição de Outro, na posição de mestre do sentido.

Neste segundo modelo da direção do tratamento, o analista está em posição de objeto a. A sua ação sustenta-se na sua presença, e ele age como causa do discurso dirigido a ele. O analista intervém nesse discurso, mas não privilegia o saber ligado a esse discurso, por isso a relativização da noção de inconsciente estruturado como linguagem, e a introdução da noção de *alíngua*, que substitui a noção de linguagem.

A partir disto, Lacan formalizou que o analista vai intervir em uma *escrita*, que constitui a série de registros, de S1, que não fazem cadeia, mas scondicionam a produção de saber. A interpretação antes apontava à um saber deduzido da cadeia cadeia, que podia ser sintetizado como um S3, ou seja um significante que ressignificasse o sentido da cadeia.

A posição do analista lacaniano atual é a de incidir em uma escrita, incidir no gozo que representa o S1. Essa prática analítica, levada a seu extremo, seria a da sessão curta, onde o modelo da interpretação é o corte, visto como uma interpretação não enunciada, onde o analista descompleta o sujeito. É uma ação que aponta o gozo da completude e que não passa unicamente pela comunicação de um saber.

O analista faz semblante de saber, comunica um saber, interpreta, articula a neurose infantil com a neurose atual, mas isso não é a causa da cura, não é isso que leva à modificação subjetiva.

Orientação é quando se vai de um lugar para outro pre-determinado. A orientação lacaniana é a psicanálise orientada em direção a fim de análise. Na análise freudiana não há fim, elas seriam eram infinitas e as análises se interrompiam, não terminavam. A proposta do Lacan é que a análise se finalize, que ela tenha um fim. Por isso existe uma teoria do final de análise no Lacan, ligada à noção de "destituição subjetiva".

Os meios de se chegar em um fim de análise é superar a posição do analista enquanto mestre do saber, o que impõe uma modificação transferencial, possível desde que o analista ocupe um lugar objetal.

Ou seja a segunda clínica de Lacan é condicionada pela intervenção no gozo, que por ser a face "letra" do significante, está fora do sentido. Surge daí a possibilidade de se atuar no corpo pelo significante, atingindo-o pelo gozo e não pelo saber.

Se o fenômeno psicossomático for abordado pela anatomia, ou fisiologia, está-se no discurso médico, não no discurso analítico. O sujeito só tem acesso ao corpo pelo significante. O que articula corpo e significante é o gozo. O corpo real (biológico), é um corpo marcado pelo significante, é um corpo marcado pelo gozo. O corpo real para a Psicanálise é o corpo de gozo, não o corpo biológico.

Por isso a Psicossomática se torna paradigma no estudo da relação corpo-mente. Porém é preciso diferenciar o fenômeno psicossomático da conversivo pois nele há "lesão de órgão", e na conversão não.

Por exemplo, o vitiligo é uma doença psicossomática, porque existem uma lesão de órgão evidenciada por manchas brancas na pele, e o que as tornam psicossomáticas se deve ao fato de que seriam produzidas pelo efeito de significantes. Uma paralisia histérica não é um fenômeno psicossomático, é uma conversão, na medida em que não existe uma "lesão de órgão" para esta manifestação.

Haveria que se enumerar quais os fenômenos psicossomáticos aceitos como tal na medicina atual, pois frequentemente diz-se que é psicossomático o que o discurso médico não explica.

Algumas doenças quando explicadas pela fisiopatologia deixam de ser consideradas fenômenos psicossomáticos. Por exemplo, em Cuba acha-se que se sabe a causa do vitiligo, então neste país o vitiligo não é considerado psicossomático. Também em relação à úlcera, que durante muito tempo foi considerada psicossomática, atualmente pensa-se que seja causada por bactérias. Também a asma, antes considerada psicossomática, atualmente acredita-se que seja causada por por ácaros.

Desde este ponto de vista o fenômeno psicossomático seria tudo que o discurso médico não consegue explicar. Porém para quem, como Lacan, não diferencia o fisiológico do psicológico, tudo é psicossomático, pois estritamente pensado, só há psicossomático desde um ponto de vista "dualista", que separa mente de corpo. A Medicina grega era psicossomática na medida em que Hipócrates dizia não tratar doenças, mas doentes. A Medicina moderna trata doenças e não doentes.

A psicossomática tornou-se uma disciplina médica a partir dos anos cinquenta nos Estados Unidos com a influência de F. Alexander, ao catalogar-se as manifestações psicossomáticas desde a incidência delas nos vários órgãos. Assim por exemplo convencionou-se ser de causa psicossomática: no aparelho circulatório, hipertensão, no respiratório, asma, no digestivo, úlcera, etc.

No entanto estas afecções na medida em que foram explicadas pela medicina moderna, deixaram de ser consideradas psicossomática.

Para o psicanalista um fenômeno seria psicossomático, quando a causa da lesão de órgão for um significante. Como saber se a causa da lesão de órgão é um significante? Quando a lesão de órgão é modificada pelo significante. Quando pela análise há uma remissão da lesão de órgão.

Na psicanálise convencionou-se não se falar em *sintoma* psicossomático, porque o sintoma é efeito de um discurso, é e por isso inclui um sujeito. O que caracteriza o fenômeno psicossomático é uma lesão de órgão, portanto há primeiro um *fenômeno* que só depois vai ser sintomatizado pelo sujeito.

A lesão de órgão é um fenômeno que acontece no corpo, sobre o qual instaura-se um discurso, ou seja o sujeito põe o fenômeno em palavras. Por isso um mesmo fenômeno pode ter sintomatizações diferentes dependendo da estrutura do sujeito que o apresenta pois cada sujeito vai subjetivar-lo de acordo com seus mecanismos de defesa. A manifestação corporal pode ser igual a todos, no entanto a subjetivação do fenômeno depende dos acidentes do Édipo de cada um.

Um traumatismo cerebral, não é um fenômeno psicossomático, e pode ter conseqüências e sequelas muito grandes. Da mesma maneira que cada sujeito significa seus fenômenos corporais em função da sua história particular, condicionada pela sua estrutura edípica.

A mesma coisa para a máformação cerebral, que pode ter influência na cognição ligada às funções cerebrais. No entanto, pode-se analisar a subjetivação feita das conseqüências dessas alterações, mas jamais a alteração diretamente.

A questão da subjetividade coloca-se de forma mais intensa nas alterações causadas por agentes químicos. Verifica-se que devido ao efeito medicamentoso, o sujeito pode apresentar um tipo de manifestação, que dentro da nomenclatura psiquiátrica são chamadas se "idéias deliróides", que não são idéias delirantes, pois não há perda da crítica.

Para que haja delírio, existe uma condição decorrente do que Lacan chamou de "forclusão do Nome do Pai", que é a condição da estrutura psicótica.

Do ponto de vista analítico, havendo a possibilidade do tratamento ser dirigido pela associação-livre, não interessa ao analista a lesão de órgão entendida desde o ponto de vista médico. O analista orienta-se unicamente pelo discurso que o sujeito faz dessas alterações.

Numa linha de raciocínio oposta, C. Pérsio, em uma reportagem publicada na revista *Palavra*, ano I, numero 6, com o título "*A grandeza da simplicidade*", referindo-se ao artigo "*Divisão e suicídio celular podem ser a chave do câncer*", de autoria de P. Brown, da revista inglesa "*New Scientist*", pretende que o conceito de "apoptose" celular, ou suicídio celular, que é o fato de que células normais, recebendo concomitantemente um comando para se multiplicarem e um comando para morrerem, podem se inclinar para este último, seria a demonstração biológica da tese freudiana da pulsão de morte.

Diz Pérsio: "*Fazendo um cotejamento entre os dois achados, um do campo psicanalítico e o outro do campo biológico, pretende-se sensibilizar particularmente os profissionais das áreas da psiquiatria e da psicanálise, mormente aqueles de formação médica, por duas grandes motivações. Primeiramente*

ressaltar a importância de a complexa tese freudiana, datada de 1920, ter sido, em sua essência, comprovada por pesquisa biológica de ponta, em 1994. Além disso, pelo fato de até a data do presente artigo não se ter lido, ouvido e visto a conexão acima apontada, conclui-se pela necessidade de publicá-la, como prova do desquite existente entre os campos psiquiátricos e psicanalíticos e entre a biogenética e a psicogenética".

Seriam os modelos biologia e o da psicanálise, conciliáveis?

Há entre os psicanalistas aqueles que apontam a possibilidade desta interlocução fazendo conexões entre os recentes avanços das neurociências, e as evidências demonstradas pela psicanálise.

Y. Soussumi no seu artigo "*A psicanálise hoje e freudiana? A psicanálise e algumas idéias neurobiológicas e imunoendócrinas*", publicado no livro "*Corpo-mente, uma fronteira móvel*" 7, desenvolvendo o conceito de "epigênese", cita a "teoria das categorizações" de Edelman, como uma forma possível de se estabelecer a ponte das neurociências e a psicanálise.

Segundo Soussumiz, Edelman ao investigar os fenômenos cerebrais à luz da teoria do "Darwinismo neuronal", aponta que as experiências vividas pelo ser humano ao nascer, nos momentos precoces de sua relação com o meio ambiente, vão ativar seletivamente os circuitos neuronais programados geneticamente. À utilização destes circuitos, Edelman deu o nome de "Categorizações", e se refere a satisfação ou não de necessidades instintivas ligadas à preservação da vida.

Este paralelismo possível entre as neurociências e a psicanálise é levado ao extremo quando Soussumi faz a seguinte comparação: "*Talvez o modelo mais próximo da consciência primária seja aquele que possui o cérebro direito de alguns indivíduos com o cérebro esquerdo dominante em situação de splitting cirúrgico*" 8

Outra pesquisadora da relação da psicanálise com a neurociência, Susan Vaughan, no livro "*The talking cure- The science behind psychotherapy*",⁹ publicado 1997 em Nova York, chega a defender que há uma função cerebral a que ela chama de "sintetizador de histórias" que estaria alojada na córtex cerebral.

Esta autora chega a propor "*que as conexões biológicas entre os neurônios que constituem o sintetizador de histórias são literalmente fortalecidas, moldadas, enfraquecidas ou destruídas- em última análise refeitas- ao longo do processo de psicoterapia.*"

Mesmo entendendo o que a autora chama como sintetizador de histórias, como uma metáfora para Sujeito, a demonstração das alterações celulares causada por efeito de psicoterapia ainda estaria para ser feita.

Assim como também, o paralelo feito por Soussumi da noção de "epigênese", e da "teoria das categorizações" de Edelman, nunca poderiam explicar o Édipo ou a castração como proposta pela psicanálise, sem cair em uma analogia biológica imprópria. O mesmo vale para o paralelo feito C.Pérsio no artigo "*A grandeza da simplicidade*", onde propõe um paralelo da "apoptose" celular com a pulsão de morte.

A psicanálise, tomada pelo paradigma do Sujeito, vê no outro, tanto na sua dimensão imaginária de semelhante, como na sua dimensão simbólica de Outro, e mesmo na dimensão real de "Das Ding", a causa do sujeito. Este fato aponta à uma alienação originária na constituição do Sujeito, e faz com que, para ele, o saber esteja sempre no outro, o que faz diferença com as ciências cognitivas, que coloca o funcionamento cerebral na origem do saber.

Daí a psicanálise incluir a presença do outro, através da pessoa do analista, como condição do tratamento, e com isso, reproduz na transferência a estrutura onde o Sujeito demanda a um outro uma resposta sobre o que lhe falta.

Neste sentido a experiência psicanalítica desautoriza qualquer paralelo entre neurociência e psicanálise, pois elas tem uma posição antagônica quanto à causa e funcionamento do Sujeito.

Como explicar a transferência pela neuroquímica? O que dar ao outro para completar o que lhe falta? Remédios ou o acesso a uma verdade, causa de seu sofrimento?

Pergunta que aponta a uma ética, porém não uma ética dos filósofos, mas uma ética da psicanálise. Esta ética foi sugerida por Lacan como: "*uma ética se anuncia, convertida ao silêncio pelo advento não do pavor, mas do desejo*" 10

Neste sentido, a ética da psicanálise, em primeiro lugar, diz respeito à interpretação do desejo inconsciente que implica o Sujeito na responsabilidade de uma escolha, evitada para não produzir angústia.

O limite disto está na incompatibilidade do desejo com a palavra, o que esboça a virtude alusiva da interpretação, que vai da interpretação definida como tomar o desejo à letra, até a interpretação enquanto incidindo sobre a causa do desejo.

A ética do analisando pode ser formulada como *Wo Es war soll Ich werden*: aí onde Isso era, deve advir Eu. Isto quer dizer há ética onde há escolha, decisão, o que se manifesta de maneira exemplar na analogia feita por Lacan da depressão com a covardia moral.

À ética da psicanálise pode-se acrescentar uma ética do desejo, que não é uma ética da liberação do desejo, mas de sua resolução, o que, devido a incompatibilidade do desejo e da palavra, coloca o problema do "bem-dizer".

Notas

1 Bunge, M., El problema mente-cerebro, TECnos, , Madrid, 1988

2 Damasio, A., O erro de Descartes, Companhia das Letras,S.P., 1996

3 ibid pg.279

4 ibid pg. 282

5 Assoun, Pierre_Laurent, Introdução a epistemologia freudiana, Imago, R.J.,1983

6 A Green, Neurobiologia e psicanálise, in Corpo-Mente, Ed. Casa do Psicólogo, SP, 1994

7 Saussumi, Y, A psicanálise hoje é freudiana? in Corpo-mente, op. cit, pg 351.

8 ibid, op. cit.

9 Vaughan, S., A cura pela fala, Objetiva, R.J.,1998

10 Lacan, J., Escritos, Seuil, Paris, 1966

La investigación en psicoanálisis

Marta Toppelberg

Parte I Pregunta bien formulada e hipótesis

Los invito a leer estas páginas introduciéndonos en el **cómo investigar** a partir de una bellísima frase cartesiana referida a "esas salas oscuras donde se conserva el saber."

Quien investiga obra acorde a lo siguiente:

"ABRIR LAS VENTANAS, HACER PASAR EL VIENTO"

I - Presentación del tema.

El objetivo es proporcionar algunas herramientas imprescindibles al encarar una investigación: las ideas de precisión, rigurosidad y método, tendientes al sostén de la lógica interna en la tarea propuesta y en la exposición de sus resultados. A tal fin trabajaré sobre el eje "pregunta e hipótesis" señalando que se conjuga

Inmediatamente con los términos "título" y "tema".

Para comenzar delinearé algunas propuestas metodológicas generales útiles para ordenar el pensamiento del autor desde la elección del tema, organizando los puntos a desarrollar y su lógica relacional interna conducente a expresar en la forma más clara y precisa posible cada idea.

Luego encuadraré la investigación en psicoanálisis trabajando sobre un texto freudiano. Deseo ubicar en él:

1 - los hitos metodológicos abordados al comienzo;

2 - el surgimiento en dicho texto de lo que llamo la "pregunta bien formulada", que por serlo conduce a la producción de una hipótesis.

II – Investigar en psicoanálisis.

La investigación existe: médica, sociológica, antropológica... ¿cuál será su especificidad en el campo psicoanalítico?

Descubrimos su lugar desde la misma definición freudiana: "Psicoanálisis es el nombre: 1 – de un método para la investigación de procesos anímicos eficaces inaccesibles de otro modo (inconsciente). 2 – de un método terapéutico de perturbaciones neuróticas basado en tal investigación. 3– de una serie de conocimientos psicológicos así adquiridos, que van constituyendo paulatinamente una nueva disciplina científica." (1)

Subrayemos que incluye en el punto 1 los procesos inconscientes, no observables pero indiscutibles por producir efectos conscientes tal como expresa en el punto 2. Allí se refiere a las perturbaciones neuróticas, reconocidas a nivel de la conciencia. En el punto 3 señala la teoría que surge, teoría que estudia el alma tal como se presenta, menos doliente si produce sólo chistes, olvidos, sueños, o más doliente, invitando a la persona a investigar ese martirio de síntomas. Cabe hablar de investigación del paciente y de investigación de la comunidad científica, de cada analista. Restringiré ahora el abordaje a la mencionada en segundo lugar aunque supone siempre a la primera.

III – La precisión: seis "w".

Alrededor de algunas preguntas formuladas en inglés, **what, what for, while, whom, when, were**, construyo un andamiaje metodológico cuyo uso creativo puede orientarnos en diferentes momentos de cualquier investigación.

En psicoanálisis ¿qué investigo, para qué, por qué, para quien, dónde y cuándo?

Doy algunas respuestas pero considerando que la correcta será la que mejor se aplique a nuestro interés.

What. Delimito el campo. ¿Investigo el sufrimiento psíquico, la subjetividad, algún síntoma, un punto de la teoría?

What for? Para qué? Tal vez deseo producir resultados terapéuticos, mejoría en el paciente, o busco constituir el campo conceptual que justifica un accionar clínico, o deseo poder intervenir en la dirección de la cura del paciente F.

¿Y por qué investigo? Porque el sujeto sufre, o porque debo explicar la producción de esos fenómenos observables cuyo origen tal vez aún desconozco pero con los que trabajo.

¿Para quién investigo? Para mí sin duda. Para decidir mi accionar y poder comprender qué efecto produce mi intervención en cada caso, pero también para los colegas a quienes transmito interrogantes y resultados y para los "usuarios del dispositivo".

¿Dónde realizo mi investigación? Propongo que siempre dentro del marco que establecen los antecedentes fenoménicos, ya sean datos clínicos o resultados de una investigación anterior. Estos antecedentes pueden ser variadísimos por su origen pero siempre debo circunscribir los que me interesan para la investigación presente. Por lo tanto investigo dentro del marco que establecen estos antecedentes que debo explicitar. Vale decir que **investigo en un punto del saber previo teórico o cuando la teoría que utilizaba hasta el momento ya no responde suficientemente para explicar los fenómenos.**

Y finalmente, última w, **cuándo investigo?** Aclararé mucho este tema, importantísimo por nuestro presente objetivo. Investigo: a - durante las sesiones y a lo largo del tratamiento; b – cuando surge una nueva pregunta en un punto de una investigación en marcha; c - luego del momento de atención del paciente (momento clínico); d - cuando ubico los conceptos que enmarcan ese hecho de ese análisis; e - antes del momento clínico, cuando hipótesis previas formuladas en la dirección de la cura de ese paciente son conservadas, desechadas o introducidas nuevas hipótesis.

Las hipótesis, si se trata de psicoanálisis, son imprescindibles y parte del tratamiento pues nuestra acción se basa en hipótesis acerca de lo que acontece con el paciente. Hipótesis construidas a partir de datos dados. Ejemplo: paciente muy angustiado, no intervendremos de la misma forma si no sabemos aún si por estructura es neurótico o psicótico. Su desorganización anímica es un dato dado, no así su diagnóstico.

Retomando el "cuándo", el más interesante es **el momento en que se produce un quiebre o insuficiencia del saber precedente**, dando así la posibilidad de crear un campo de investigación propulsado por falta de conocimientos necesarios para la praxis y **que permite la manifestación de una pregunta bien formulada.**

Es ésta la que llevará a definir el "**tema**" de la investigación.

IV - La pregunta bien formulada.

Esta expresa la no correspondencia entre el universo fenoménico que nos interpela y los conceptos que deberían explicar la producción de estos fenómenos, pregunta que señala un impasse mostrándonos la insuficiencia de un saber "descompletado" y anunciando un posible desarrollo del conocimiento a partir de ese momento de interrogación.

V - Producción de la hipótesis.

Es consecuencia de la pregunta bien formulada desde la que avanza constituyendo el primer paso de una búsqueda ordenada según referentes fundamentales incluidos tanto en pregunta como en hipótesis.

VI – Una aplicación de las w en texto freudiano.

Tomo "La interpretación de los sueños", capítulo VII, "Psicología de los procesos oníricos".(2) Freud trata un caso: un sueño. El objetivo de esclarecer los términos mencionados me obliga a seguir el texto a la letra.

VI.a - What, qué investiga.

El punto de partida: "Los antecedentes de este sueño son los siguientes: un individuo había pasado varios días, sin un instante de reposo, a la cabecera del lecho de su hijo, gravemente enfermo. Muerto el niño, se acostó el padre en la habitación contigua a aquella en que se hallaba el cadáver y dejó abierta la puerta por la que penetraba el resplandor de los cirios. Un anciano quedó velando el cadáver. Después de algunas horas soñó que su hijo se acercaba a la cama en que se hallaba, le tocaba en el brazo y le murmuraba al oído, en tono de amargo reproche: «Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?» A estas palabras despierta sobresaltado, observa un gran resplandor que ilumina la habitación vecina, corre a ella, encuentra dormido al anciano que velaba el cadáver y ve que uno de los cirios ha caído sobre el ataúd y ha prendido fuego a una manga de la mortaja."

Investiga el relato del sueño, el fenómeno, incluyendo la escena en que el sueño se produjo.

La continuación: " La explicación de este sueño conmovedor es harto sencilla. El resplandor entró por la puerta abierta en la estancia donde se hallaba reposando el sujeto, y al herir sus ojos, provocó la misma conclusión que hubiera provocado en estado de vigilia; esto es, la de que la llama de un cirio había producido un fuego en un lugar cercano al cadáver. Es también posible que antes de acostarse pensara el padre en la posibilidad de tal suceso, desconfiando del anciano..."

Vemos que considera como un fenómeno también la explicación del sueño. Dejamos pendiente la curiosidad que despierta en nosotros esto pues por ahora no contamos con elementos para aclararlo. Lo concreto es que **...investiga este fenómeno también.**

Un sueño y la explicación dada al mismo son órdenes fenoménicos diferentes. ¿No parece el primero de una materialidad indiscutible mientras que el segundo parecería discutible? Pero Freud puede tomarlo como un dato dado porque llegar a la explicación- interpretación de un fenómeno onírico pertenece al universo del conocimiento previo demostrado y puede apelar al consenso. Ahora nos interesa saber **cuándo** procede de esta manera.

VI. b - When.

Ubiquemos las coordenadas precisas en que se surge la propuesta de investigación a partir de la pregunta bien formulada.

El subrayado en el texto es nuestro.

"Tampoco nosotros encontramos nada que objetar a esta solución y nos limitaremos a agregar que el contenido del sueño tiene que hallarse sobredeterminado..." ("tiene que..." curiosa afirmación) "...y que las palabras del niño habrán de proceder de otras pronunciadas por él en la vida real yenlazadas a circunstancias que hubieron de impresionar al padre. La queja «estoy ardiendo» pudo muy bien ser pronunciada por el niño durante su enfermedad bajo los efectos de la fiebre, y las palabras «¿no lo ves?» habrán de corresponder a otra ocasión cualquiera ignorada por nosotros, pero seguramente saturada de afecto."

Hemos señalado el "tampoco nosotros" expresión con la que Freud muestra su coincidencia con la explicación sobre el sueño dada por un tercero, y ese "tiene que hallarse sobredeterminado" que denuncia que su firmeza expresiva proviene de conocimientos consensuados en los que se fundamenta. Apeló por ejemplo a los ya demostrados mecanismos por medio de los que opera el Inconsciente, condensación, desplazamiento (de ideas, de palabras) y a su conocimiento de que participan en la formación de los sueños. **Como no son conocimientos refutados o de los que se haya probado que sean inútiles puede utilizarlos sin mayor aclaración.**

Por otro lado el universo fenoménico de los sueños le es conocido e identifica al sueño citado como parte de él y como producto psíquico pues está demostrado que los sueños lo son. " Una vez que hemos reconocido este sueño como un proceso pleno de sentido y susceptible de ser incluido en la coherencia de la actividad psíquica del sujeto podemos dar libre curso a nuestro asombro de que en tales circunstancias, en las que lo natural parecería que el sujeto despertase en el acto, haya podido producirse un sueño."

¡Ha llegado a un punto sumamente interesante!

Dentro del conocido mundo de los sueños se abre para él una incógnita.

¿Lo ya conocido? La existencia del inconsciente, la condensación, el desplazamiento, su participación elaborativa en el producto psíquico sueño, la realización (psíquica) de deseos en lo onírico. Lo que en los demás sueños se cumple también en éste.

"El niño se conduce... como si aún viviera y advierte... a su padre de lo sucedido, llegando hasta su lecho y tocándole el brazo, como lo hizo probablemente en aquel recuerdo del que el sueño toma la primera parte de sus palabras"

"... Sobre la peculiaridad que en este sueño **atrae nuestro interés** no puede haber la menor duda.

Pero... ¿de qué peculiaridad habla?

VI.c – what for.

Plantea su preocupación hasta el momento: "... nos hemos ocupado predominantemente de averiguar en qué consiste el sentido oculto de los sueños, por qué camino nos es dado descubrirlo y cuáles son los medios de que se ha servido la elaboración onírica para ocultarlos. **Los problemas de la interpretación de los sueños ocupaban hasta aquí el centro de nuestro campo visual**; pero en este punto tropezamos con el sueño antes mencionado, que no plantea a la interpretación labor ninguna y cuyo sentido aparece dado sin el menor disfraz..."

Efectúa a continuación el **planteo del problema actual**. El sueño mencionado:

no plantea problemas interpretativos, el sentido está dado en él sin el menor disfraz, cuando siempre los sueños necesitaron de interpretación.

se presenta en tiempo presente y en forma alucinatoria, o sea que conserva los caracteres esenciales que distinguen al fenómeno onírico del pensamiento despierto.

¿Cómo puede ser que un sueño se brinde así?

Investigará **para** responder esta pregunta y saber por qué este sueño es atípico.

Da surgimiento a la **pregunta bien formulada cuando el fenómeno dado lo interpela y no cuenta con elementos para explicarlo**. Hay un quiebre en un cuerpo conceptual que hasta ahora constituía su saber.

Freud se queja: "...lo interpretamos, pero cuán incompleta continúa siendo nuestra psicología del sueño.... desde el momento en que queremos penetrar más profundamente en los procesos anímicos que se desarrollan... todas nuestras rutas desembocarán en las tinieblas..."

Hace una puntuación metodológica, en la que reconocemos su **necesidad de verificación** pues dice: "Hacerlo imposible esclarecer totalmente el sueño como proceso psíquico, pues esclarecer una cosa significa referirla a otra conocida"

Y confiesa, triste conclusión, cuál es el **estado actual del conocimiento**:

"...por el momento no existe conocimiento psicológico al que podamos subordinar aquellos datos..."

Notas bibliográficas

(1) Tomado de la Presentación de Jacques Alain Miller en el Centro Descartes, el 11 de marzo de 1992.

(2) S. Freud "Dos artículos de enciclopedia" punto I titulado "Sistemática", Biblioteca Nueva., Madrid 1980.

(3) Id. "LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS" 1898-9 [1900] Cap VII Psicología de los procesos oníricos, parte a.

Parte II

Hipótesis correctas, fenómenos explicados

Nuestra nota anterior sobre el tema llevaba por subtítulo "Pregunta bien formulada e hipótesis" y fue introducida por una frase cartesiana referida a "esas salas oscuras donde se conserva el saber." Dice que quien investiga obra acorde a lo siguiente:

"ABRIR LAS VENTANAS, HACER PASAR EL VIENTO"

Procedamos entonces bajo la égida de tan bella imagen en este segundo tiempo del trabajo.

I - Síntesis necesaria del trabajo anterior.

En el número pasado nos pusimos en marcha con un objetivo: destacar la importancia de la precisión, rigurosidad y método en una investigación, a partir de los temas pregunta, hipótesis y título de la misma.

Decidimos explícitamente dejarnos guiar por "las w", seis preguntas pensadas como un andamiaje metodológico cuyo uso creativo puede orientarnos en diferentes momentos de una investigación. What, what for, while, whom, when, were, o sea **qué investigo, para qué, por qué, para quien, dónde y cuándo**,

Hemos afirmado que estas ideas son aplicables al psicoanálisis si se tiene en cuenta la especificidad que corresponde al campo tratado, siendo fundamental considerar que tanto paciente como analista investigan pero tomamos el tema desde el punto de vista de la investigación que lleva a cabo el psicoanalista aunque ésta suponga siempre contar con el texto que proviene de la búsqueda investigativa del paciente.

Nos introdujimos en un texto freudiano donde quedó más o menos claro que el concepto que denominamos "**pregunta bien formulada**" constituye un tiempo privilegiado en una investigación.

Acerca de la pregunta bien formulada recordemos que: 1 - su posibilidad de manifestación se produce por un quiebre o insuficiencia del saber precedente; 2 - la detección y encuentro con la falta de respuesta del cuerpo teórico en uso, anuncia la fértil posibilidad de abrir un campo investigativo nuevo; 3 - la pregunta expresa la no correspondencia entre el universo fenoménico que interpela al investigador y los conceptos que deberían explicar la producción de estos fenómenos tratados; 4 - se constituye el primer paso de un ordenamiento de referentes adecuados, esta pregunta explicita los conocimientos previos preparatorios para la búsqueda que se emprende, referentes también aludidos y presentes en las hipótesis.

II – Incógnita y despertar del enigma.

Es nuestra intención observar el interés por un tema de estudio "in statu nascendi". Siguiendo con el ejemplo de marras, puntuaremos las hipótesis a partir de las cuales Freud se dispone a trabajar. Estas hipótesis, al ser demostradas, deben permitirle explicar el enigma que se le presentara en el campo fenoménico, enigma para nosotros emergente de la lectura de su texto.

La incógnita consistía en haberse notificado por medio del análisis de un sueño determinado (1), que el mismo reunía solamente algunas de las constantes características constantes en estos fenómenos oníricos pero no otras. Nos transformamos en coro conformando eco de la sorpresa freudiana y entramos en materia recorriendo el camino de ruptura con el saber precedente.

Freud manifiesta "Aunque lo interpretamos, cuán incompleta continúa siendo nuestra psicología del sueño.... desde el momento en que queremos penetrar más profundamente en los procesos anímicos que se desarrollan en el sueño, todas nuestras rutas desembocarán en las tinieblas". Vemos cómo el cuerpo teórico no proporciona respuestas esclarecedoras sobre cómo es posible que se conforme una formación psíquica, el sueño de referencia, con características que son contradictorias al considerar el universo de fenómenos oníricos estudiados, " por el momento no existe conocimiento psicológico ninguno al que podamos subordinar aquellos datos que como base de una aclaración pudiéramos deducir del examen psicológico del fenómeno onírico", y degustamos su búsqueda de precisión: "Ha de sernos imposible esclarecer totalmente el sueño como proceso psíquico, pues esclarecer una cosa significa referirla a otra conocida... **nos veremos obligados a establecer una serie de nuevas hipótesis relativas a la estructura del aparato anímico y al funcionamiento de las fuerzas que en él actúan, ,...habremos de acumular todo lo que.... se nos demuestre como constantemente necesario.**"

III – El planteo del problema.

Utilizaré "La interpretación de los sueños", capítulo VII, "Psicología de los procesos oníricos". Tomo el punto B que lleva por nombre "La regresión".

El tema tratado es el de la **estructura del aparato anímico y de su funcionamiento en tanto y en cuanto permiten la formación de sueños.**

- a - Parte de un fenómeno no discutible, comprobado, que acontece a todos: los hombres sueñan. Estos fenómenos son los datos sensibles, disponibles.
- b – Valida como importante el fenómeno circunscripto.
- c – Se pregunta cómo es posible que se produzcan los sueños, estos efectos observables.
- d - Afirma que algo debe producirlos: son causados.
- e - Formula una pregunta adecuada: qué estructura podría producir algo así?
- F - Formula una hipótesis: hay un aparato psíquico cuyo funcionamiento produce este fenómeno y cuya conceptualización lo explica.
- g – Realiza la construcción progresiva de una hipótesis, que apreciaremos como pasos escalonados e hipótesis subsidiarias.

Una hipótesis puede ser demostrada, demostrada en un cierto porcentaje o refutada, pero si en sus desarrollos va por la vía correcta, queda comprobado que el aparato psíquico inferido es adecuado ya que a partir de él podrá explicarse el origen del fenómeno excepcional que ha impulsado la investigación.

Como alma se presentará bajo un aspecto universal sirviendo para todos los soñantes y explicando el funcionamiento del psiquismo en referencia a otros fenómenos anímicos, pero además de lo universal ofrece la posibilidad del análisis de lo personal, encuentro con la íntima singularidad de cada sujeto, uno por uno y en cada uno de sus sueños.

IV – El universo de los conocimientos actuales.

"Ante todo, reuniremos los resultados principales que hasta ahora nos ha proporcionado nuestra investigación". Freud parte de lo que ya sabe y su afirmación primera es que El sueño es un acto psíquico importante y completo.(2) Importante frase, pues si va a formular hipótesis sobre el funcionamiento del psiquismo intentando luego probarlas, partiendo para esto del análisis de los sueños, naturalmente debe validar que el fenómeno escogido cumple con los requisitos como para realizar tan importante trabajo a partir de él y quedar libre de posteriores objeciones.

Ofrece una síntesis de sus resultados hasta la fecha. Reproduzco el párrafo casi completo ya que necesitaremos para las conclusiones los datos que aporta sobre origen y singularidades del sueño: su fuerza impulsora es siempre un deseo por realizar. Su aspecto nos impide reconocer tal deseo, sus muchas absurdidades proceden de la influencia de la censura psíquica que ha actuado sobre él durante su formación... habiendo colaborado en su formación una necesidad de condensar el material psíquico, un cuidado (3) de que fuera posible su representación por medio de imágenes sensoriales..."

El escrito freudiano llega así al punto que nos interesa abordar:

"Debemos investigar la relación recíproca existente entre el motivo optativo y las condiciones indicadas..." Se refiere a las recién mencionadas características del sueño que llevan a definir su formación utilizando los conceptos metapsicológicos.

El fenómeno onírico queda plantado de lleno en los **fundamentos teóricos del aparato psíquico y de su funcionamiento tal como expresaremos en forma explícita en las hipótesis planteadas en el punto VI.**

Recordemos que en el artículo "Lo inconsciente", capítulo V, nos pone en conocimiento de que el núcleo del sistema inconsciente son las mociones optativas (pulsionales o desiderativas), y las características del soñar quedan en la más íntima relación con los procesamientos pulsionales pudiendo contextualizar el fenómeno tratado por medio de un " habremos de incluir al sueño en la totalidad de la vida anímica."

El término **optativo** es utilizado con frecuencia por Freud para reformular su pregunta acerca de la razón por la cual la libido (siempre energía de pulsión sexual) "elige" tal vía inconsciente antes que tal otra. Lo optativo no es otra cosa que la ruta que la libido ha tomado.

V – Ideas prestadas y disciplina científica en ciernes.

Freud manifiesta que toda ciencia en sus inicios toma ideas prestadas de otros campos, ideas que sean aptas para su uso con referencia al material empírico propio y que serán descartadas si al confrontarlas con los fenómenos no se muestran útiles para explicarlos.

"Entre las observaciones sobre la teoría de los sueños que nos ofrecen las obras de los autores ajenos al psicoanálisis hallamos una muy digna de atención. En su obra Psicofísica incluye Th. Fechner la hipótesis de que **la escena en la que los sueños se desarrollan** es distinta de aquella en la que se desenvuelve la vida de representación despierta... sólo esta hipótesis puede hacernos comprender las singularidades de la vida onírica. **La idea que así se nos ofrece es la de una localidad psíquica"**

Y desarrolla "... una invitación de representarnos el instrumento puesto al servicio de las funciones anímicas como un microscopio compuesto... La localidad psíquica corresponderá entonces a un lugar situado en el interior de este aparato, en el que surge uno de los grados preliminares de la imagen... puntos en los que no se halla situado ningún elemento concreto del aparato. " Y aclara que toma prestadas imágenes auxiliares con la finalidad de llegar a la comprensión de la "complicada función psíquica total".

VI – El escenario psíquico: formulación de hipótesis

Hipótesis A - si dividimos la "complicada función psíquica total" y se adscribe cada una de sus funciones aisladas a uno de los elementos del aparato, podremos llegar a la comprensión de esta función (psíquica).

Agrega que esta es una investigación original, no tiene sentido trabajar sobre lo que ya tiene un lugar en el mundo del conocimiento. "La tentativa de adivinar la composición del instrumento psíquico por medio de tal división no ha sido emprendida todavía, que yo sepa. Por mi parte, no encuentro nada que a ella pueda oponerse. Creo que nos es lícito dejar libre curso a nuestras hipótesis... lo que necesitamos son representaciones auxiliares que nos ayuden a conseguir una primera aproximación a algo desconocido.

Hipótesis B, subsidiaria de A – Podemos representar el aparato anímico como un instrumento compuesto a cuyos elementos damos el nombre de instancias -

Hipótesis C, subsidiaria de B - sospechamos de que tales sistemas presentan una orientación espacial constante entre sí... diversos sistemas... situados unos detrás de otros.

Formulado esto se le impone la idea de que en realidad no es necesario establecer la hipótesis de un orden verdaderamente espacial de los sistemas psíquicos y avanza un paso más.

Hipótesis D - Existiría un orden fijo de sucesión establecido por la circunstancia de que en determinados procesos psíquicos la excitación recorre los sistemas conforme a una sucesión temporal determinada.

Hipótesis E, subsidiaria de D - Este orden de sucesión puede quedar modificado en otros procesos, posibilidad que queremos dejar señalada, y da a los componentes del aparato el nombre del "sistema Psi"

Sin hacer forzamiento alguno de la lógica de los desarrollos previos puede llegar a una primera conclusión de lo que desarrolló hipotéticamente: "**Lo primero que nos llama la atención es que este aparato compuesto de sistemas posee una dirección** (de izquierda a derecha según flecha en los gráficos que hace). Toda nuestra actividad psíquica parte de estímulos (internos o externos) y termina en inervaciones. De este modo adscribimos al aparato un extremo sensible y un extremo motor." Debemos agregar que la dirección es la del recorrido libidinal, y que en lo antedicho se suponen los conceptos de pulsión, libido (representación psíquica de la energía de las pulsiones sexuales), estimulación desde las zonas erógenas, desplazamiento, y otros ya utilizados con éxito.

Saltearemos los detallados esquemas con que continúa diferenciando y creando los sistemas pues esa ruta no nos es necesaria ahora. Bástenos retomar en el punto en que las hipótesis se dan por demostradas.

¿Cómo puede dar por demostradas estas hipótesis? Cuando puede explicar el fenómeno utilizándolas.

"...Lo que en el sueño alucinatorio sucede no podemos describirlo más que del modo siguiente: la **excitación toma un camino regresivo**, de derecha a izquierda, y en lugar de avanzar hacia el extremo motor del aparato, se propaga hacia el extremo sensible, y acaba por llegar al sistema de las percepciones. **Si a la dirección seguida en la vigilia por el procedimiento psíquico, que parte de lo inconsciente, le damos el nombre de dirección progresiva, podemos decir que el sueño posee un carácter regresivo.**

VII – Validación de hipótesis.

Relaciona lo comprobado para el soñar con otros fenómenos psíquicos validando así el esquema de funcionamiento del psiquismo al formular que esta regresión es una de las más importantes peculiaridades psicológicas del proceso onírico pero no es privativa de los sueños. El recordar voluntario, la reflexión y otros procesos parciales de pensamiento normal que corresponden a un retroceso dentro del aparato psíquico desde cualquier acto complejo de representación al material bruto de las huellas mnémicas en las que se encuentra basado.

Lo singular del caso del sueño es que en la vigilia no va nunca esta regresión más allá de las imágenes mnémicas, y no llega a reavivar las imágenes de percepción convirtiéndolas en alucinaciones como sucede en el sueño.

Al tener en cuenta los mecanismos psíquicos, por la condensación onírica que da por consumado el desplazamiento libidinal se puede suponer que la elaboración del sueño despoja de su intensidad a unas representaciones para transferirlas a otras y si en vigilia la libido tiene una direccionalidad, durante el sueño tendrá la inversa, **regresión libidinal**.

“Esta modificación del proceso psíquico acostumbrado es la que hace posible cargar el sistema de las percepciones con completa vitalidad en una dirección inversa, o sea partiendo de las ideas.”

"Hemos dado un nombre a un fenómeno inexplicable: regresión.... la representación queda transformada, en el sueño, en aquella imagen sensible de la que nació anteriormente..."

En el sueño, el niño, al que en realidad se está velando en su lecho mortuario, se presentifica vivo y sacude el brazo de su padre durmiente: "Padre, no ves que estoy ardiendo?"...

Notas bibliográficas

1 "La interpretación de los sueños", capítulo VII, "Psicología de los procesos oníricos". Punto A. Edición Biblioteca Nueva, Madrid. Traducción López Ballesteros.

2 Utilizo ex profeso la traducción mencionada pues considero que sus expresiones son más claras para los fines de este escrito.

3 Idem. La palabra "cuidado" en esta traducción es más clara que "miramiento" escogida en la Edición de Amorrortu, de las obras freudianas.

Parte III Trabajando los conceptos sobre entrevistas clínicas

Valeria Ferrán, María Inés Petrovic y Marta Toppelberg

I. INTRODUCCION

Las dos notas sobre investigación en Psicoanálisis anteriormente publicadas, "Pregunta bien formulada e hipótesis" e "Hipótesis correctas, fenómenos explicados", tuvieron por objetivo destacar la importancia de la precisión, rigurosidad y método en una investigación, a partir de los temas pregunta, hipótesis y título de la misma. (1)

Las "6 w", what, what for, while, whom, when, were, **qué investigo, para qué, por qué, para quién, dónde y cuándo**, fueron propuestas como andamiaje metodológico cuyo uso creativo pudiera orientarnos en diferentes momentos de una investigación y que se prueban aplicables al psicoanálisis teniendo en cuenta la especificidad que corresponde al campo tratado y que la investigación está presente en él ya desde la definición freudiana. Esta enuncia: "Psicoanálisis es el nombre de un método para la investigación de procesos anímicos eficaces inaccesibles de otro modo (inconsciente), de un método terapéutico de

perturbaciones neuróticas basado en tal investigación y de una serie de conocimientos psicológicos así adquiridos, que van constituyendo paulatinamente una nueva disciplina científica". (2)

Fue situado el concepto de "**pregunta bien formulada**" como un tiempo privilegiado en una investigación y su posibilidad de manifestación producida por un quiebre o insuficiencia del saber precedente. La detección y encuentro con la falta de respuesta del cuerpo teórico en uso anuncia la apertura de un fértil campo investigativo nuevo. La pregunta expresa la no correspondencia entre el universo fenoménico que interpela al investigador y los conceptos que deberían explicar la producción de estos fenómenos, constituyéndose en el primer paso de un ordenamiento de referentes adecuados. Esta pregunta explicita los conocimientos previos preparatorios para la búsqueda que se emprende, referentes también presentes en las hipótesis.

Nos acercamos a un concepto profundamente ligado a la ética del psicoanálisis, elemento central para acceder a la pregunta bien formulada y pilar de la posición de un analista: concepto de **abstinencia**.

Antes de ir al mismo, presentaré al grupo de investigación con el cuál se realizó el trabajo que precipita ahora. Los casos clínicos con que ilustraremos la aplicación de alguno de los conceptos enunciados fueron aportados por el grupo en una de las primeras reuniones..

Por lo tanto, el siguiente escrito es de autoría compartida.

II. NUESTRA INVESTIGACION

El grupo constituido en marzo de 1998 fue convocado por el tema "Posición ética del psicoanálisis ante el malestar y la época ¿nuevas patologías?" (3)

Por ese entonces el interrogante disparador en los primeros encuentros (el 2001 ha comenzado con los mismos interrogantes modulados y profundizados) se planteó alrededor del trabajo del psicoanalista articulado en diferentes dispositivos: consultorio privado, hospitales, instituciones varias. ¿Son válidos los principios del psicoanálisis frente al contexto, a la época en la cual nos encontramos, próximos a recorrer un nuevo siglo? Dimos en preguntarnos si el cuerpo conceptual conocido hasta el momento se encuentra vigente para explicar teóricamente y llevar adelante el tratamiento de las nuevas patologías, y por cierto nos preguntamos si estas son tan novedosas.

Nuestro primer paso, ineludible, fue pensar la posición ética del analista. Así arribamos al siguiente punto.

III – LA ABSTINENCIA

La abstinencia como principio operante definido por Freud, renuncia del médico a sus valores, creencias y deseos personales a fin de mejor escuchar al paciente, nos llevó a intentar determinar qué significaba dicha posición en la dirección de una cura y más precisamente en las intervenciones del analista.

La noción de abstinencia es tan fundamental que se puede decir que el Psicoanálisis encuentra en ella sus raíces y que propende a la sustitución de la satisfacción pulsional presente en el paciente dando la posibilidad de otros modos de descarga libidinal menos costosos en sufrimiento.

Nos aportó mucho a la comprensión del tema puntuarlo en el análisis de Nadia (4) que se había efectuado en las condiciones que menos adecuadas parecen: tenía sólo 13 meses, estaba en una Casa de Tránsito para niños, había pasado su vida entre hospitales e instituciones similares a la presente, separada de su madre por la tuberculosis de ésta. Nadia tenía el tamaño de un bebé de 8 meses y ninguna de las características de un niño de su edad en cuanto a relación con los adultos, otros niños, alimento, juego, etc.

Lo curioso es que su análisis es llevado a cabo por una profesional no psicoanalista destinada a la observación de la niña, profesional que carecía por entonces de todo conocimiento psicológico y recién comenzaba un análisis propio. Esto no deja duda de que las decisiones que toma desde el comienzo están sustentadas en la abstinencia como principio regulador de un análisis, y crean un analista al dar lugar a decisiones en el sentido de la ética aún sin saberlo ella misma.

Para comenzar se dice que por fortuna no estaba preparada para efectuar la "observación" de un bebé abandonado.

Luego decide: a) tener con ella una relación ajena a la crianza y no ofrecerse como sustituto maternal reconfortante, b) los otros adultos la manipulean sin hablarle, ella mantendrá la relación al nivel de la vista y de la voz, c) ser sensible tanto al rechazo de los cuerpos que la niña impone como a lo que pueda pedir, d) constituirse en el lugar donde Nadia pueda "comenzar a decir".

Pensamos que son decisiones difíciles pues el contacto con un bebé tan pequeño que no se desplaza compromete siempre al cuerpo, pero como decisiones ponen en juego el principio de abstinencia y tienen en cuenta la ética, ya que la vida pulsional de la niña tendrá un escenario para desplegarse.

Entre lo producido como respuesta a los temas "ética y abstinencia" en ese momento de nuestra investigación, entre otros escritos retornaron dos casos de niñas pequeñas, que trabajaremos en el punto V, para resaltar algunos conceptos que deseamos ubicar en la intervención de un profesional.

Desde la lectura del caso Nadia investigamos a partir de las inquietudes detectadas en nuestras reuniones grupales y sin supuestos previos. Profundizamos el tema de la pulsión y de allí en más "materialidad del lenguaje", "asociación libre", "escucha", "transferencia e intervenciones del analista", "ética y goce", "objeto a", trabajados a partir de lecturas de textos de Freud, Lacan y autores postfreudianos pues al comparar los estilos de intervención notamos que se producían diferentes resultados con los pacientes.

IV – EL SEMINARIO XVII (5)

Guiados por la insistente pregunta del comienzo, "Ética y posición del analista", nos encontramos en la lectura de este seminario con la frase "histerización del discurso" y pensamos que aportaría elementos al tema que nos interesa: el psicoanalista y su intervención, lo que intentaremos ubicar en el análisis de los casos. Esta intervención en diferentes dispositivos de atención tiene directa relación con el concepto de "histerización del discurso", mencionado como el efecto que podría producirse en el paciente a partir de la presencia (función, operación) del analista.

El dispositivo analítico que dirige la cura hacia la histerización del discurso, logra relevar al síntoma como enigma y producir así la división del sujeto, dado que este no sabe la causa del sufrimiento que padece pudiendo quedar dirigida su pregunta, una vez producida, hacia el analista. Sin duda esto es algo de lo primordialmente llamado experiencia analítica.

En condiciones artificiales, simulando "un diálogo íntimo entre dos personas" (6), se produce el discurso histérico. El paciente abandona toda referencia y librado a la propuesta asociación libre, decantan significantes (son elementos del lenguaje, responden a su estructura, pero no confundir con vocablos o palabras), términos a los cuales está ligado el sufrimiento del sujeto en los síntomas que padece, que lo llevan tal vez a la consulta pero que son develados en otra dimensión, la transferencial, a medida que transcurre la experiencia analítica.

En el caso Nadia podemos apreciar el dispositivo instalado por la profesional cuyas decisiones se dirigen a dar posibilidad a la pequeña de instalarse como sujeto que investiga en un análisis.

Esos significantes producidos se relacionan con un saber inconsciente, saber que no se sabe a nivel consciente y que es lo que verdaderamente trabaja a espaldas del yo.

Desde el punto de vista del analista, consideramos su saber como "saber sabido" (conocimientos aprendidos, lo obtenido en su propio análisis y en los estudios e investigaciones efectuadas, incluyendo su práctica previa) y como "saber inconsciente" (lo que no se sabe respecto al paciente), punto en que se produce el encuentro de trabajo posible entre ambos.

El deseo del analista como función promueve que el paciente siga hablando. De esta manera el analista se ubica como objeto "a", causa de deseo.

La experiencia del psicoanálisis es del orden del saber y no del conocimiento, ya que se trata de la irrupción en el marco de las frases de lapsus y tropiezos en los que se manifiesta el trabajo del inconsciente, que da cuenta de un saber no sabido.

Iremos entonces a las viñetas donde intentaremos ubicar cuatro momentos: quiebre de saber, abstinencia, tratamiento del lenguaje e histerización del discurso, hitos pertinentes en una investigación clínica, objetivo único de toda teoría.

V. LOS CASOS

M., niña de siete años y medio, vive con su madre y su perro en un departamento al cual se mudaron cuando falleció su padre. Teniendo cuatro años de edad se produce el deceso de éste por un aneurisma cerebral. El padre había sufrido, en períodos anteriores a la muerte, fuertes dolores de cabeza.

M. presenta un síntoma de dolor de cabeza que aparece de improviso, a la mañana, a la tarde o a la noche sin explicación alguna.

a) Quiebre del saber

La madre de M. decide consultar a una psicóloga de niños luego de haber consultado al pediatra, al neurólogo y al oftalmólogo. La niña se encuentra físicamente sana.

En la entrevista la madre de M. cuenta a la psicóloga los inconvenientes que padece la niña: dolor de cabeza y asiduidad para orinar. También su insistencia sobre el tema de querer tener un hermanito.

b) Ratificación del quiebre del saber; "saber sabido" y "saber no sabido".

La psicóloga dice a la madre que cree que el problema de M. no es grave pero que tiene que verla para saber de qué se trata, (saber no sabido).

Si la madre está dispuesta, ella verá a la niña en varias sesiones.

Ante la pregunta "¿va a efectuar un psicodiagnóstico?" la psicóloga contesta que no, que simplemente va a ver a la niña (saber sabido).

c) Una intervención con efectos.

En una entrevista a solas con la niña, ante la insistencia de ésta de seguir dibujando, la psicóloga le dice que finalizó el tiempo, que tiene que marcharse y que volverán a verse la semana entrante.

Marca la interrupción y la alternancia presencia-ausencia en una secuencia, la de las entrevistas.

La niña propone, en la siguiente entrevista jugar al juego de dibujar algo dejándolo incompleto, para que el participante que sigue lo complete.

Ratificamos que la intervención ha tenido efectos de interpretación, espera en el juego que otro responda agregando un elemento que ella no conoce. Puntuemos un conato de **histerización discursiva**.

En otra entrevista, M. lleva flores a la psicóloga. Ella le pregunta "¿por qué flores?"

La intervención en forma de "...el tiempo terminó..." o "¿...por qué flores...?", produce una conmoción, un giro en el discurso del sujeto, cambio de posición que descoloca, divide, no cierra.

Verificamos momentos del **tratamiento del lenguaje**: interrupción de la producción (dibujo), formulación de preguntas, ratificación de que verán la próxima semana, instalando una continuidad de la posibilidad de hablar. Secuencia significativa que implica continuación y cortes.

Debemos subrayar que con respecto a la evaluación la psicóloga decide confiar en el encuentro personal, invitando a hablar, sin psicodiagnóstico (donde los resultados pudieran calcularse en forma mecánica).

d) Continuación del tratamiento, ratificación del saber del profesional.

La madre de la niña asiste al consultorio para recibir el resultado de las entrevistas. La psicóloga le manifiesta que M. es una niña muy inteligente y madura para su edad pero presenta ciertas cuestiones (puntualiza las mismas) que pueden resolverse a través de un tratamiento. Sugiere a la madre de M. que piense qué quiere hacer al respecto.

Ante la pregunta "¿cuánto tiempo va a durar el tratamiento?" la psicóloga responde que no existe un tiempo determinado, que cada persona necesita un tiempo diferente pero que siendo M. una nena muy capaz los problemitas que presenta son perfectamente solucionables.

G. niña de ocho años y siete meses, vive con su padre, su madre, su hermano menor y un perro.

Presenta un tic, pestañeo constante, en determinados momentos con mayor intensidad. Cuando mira televisión deja de pestañear. Dice sus compañeros se ríen y se burlan de ella porque es judía y por su tic.

a) Quiebre de saber

La madre de G. decide consultar con un psicólogo, después de haber consultado al pediatra (quien la deriva) y de haber encontrado negativa por parte de su esposo y los abuelos maternos.

G. dice que no va a ir y que no piensa contar nada a nadie (¿nada sobre qué?... reconocimiento de que algo le acontece).

b) Ratificación del quiebre del saber

El psicólogo explica a los padres que hará un psicodiagnóstico que le mostrará cómo se encuentra G.

Ante su pregunta "¿sabés por qué estás aquí", G. responde que lo ignora. Luego dice que está allí porque tiene algo en los ojos y porque los chicos se burlan de ella en la escuela porque es judía y se le mueven los ojos.

c) Los efectos de una intervención

El psicólogo pide a G. que dibuje a su familia. G. dibuja a mamá, a papá, a sí misma, al hermano y al perro. Le pide que dibuje la familia que le gustaría tener. Dibuja a mamá, a papá, a sí misma y al perro.

El psicólogo comenta a la abuela de la niña los dibujos y la omisión del hermano. Agrega que G. no quiere tener al hermano en la familia y que existe un conflicto grande con éste.

G. llora diciendo a su mamá que no había dibujado al hermano y que se siente mal por eso, no sabe por qué lo hizo ya que lo quiere mucho.

En dos entrevistas más el psicólogo manifiesta a la madre de G. que ésta no presenta grandes dificultades. Es un estado transitorio, el tic va a desaparecer y según muestra el psicodiagnóstico, G. no presenta otros inconvenientes.

La comparación de ambos casos nos permite ver el diferente tratamiento de la materialidad del lenguaje, la facilitación de la histerización del discurso, la práctica de la abstinencia y la respuesta al saber en falta. En el segundo caso, la devolución que hace el profesional no se corresponde con la lógica de sus intervenciones. ¿Para qué preguntar a la niña si sabe por qué se encuentra allí si no trabajará a partir de su respuesta?

Cabe además cuestionar la interpretación de los dibujos, pues no hay elementos que habiliten dicha intervención que de todas formas tiene efectos en la niña pues la transferencia comenzaría a desplegarse.

VI – CONCLUSIONES

Habiendo abordado con todo detalle cada uno de los temas en los años anteriores, el trabajo del grupo continúa de dos maneras. Por un lado con un estudio detenido del Seminario XVII de Lacan con lecturas a las que sea necesario recurrir partiendo de los interrogantes que nos propone, y por otro con la atención clínica, muy amplia en cuanto a los motivos de consulta por los que somos requeridos y a los que respondemos. Respecto a nuestras intervenciones estas se encuentran siempre fundadas en la investigación en la que continuamos profundizando.

NOTAS

- (1) M. Toppelberg. Notas en Periódico Campo Grupal, Números de Julio y Agosto.
- (2) S. Freud "Dos artículos de enciclopedia" pto I titulado "Sistemática", Biblioteca Nueva., Madrid 1980.
- (3) Adicciones, patologías alimentarias, enfermos orgánicos, etc.
- (4) R. Lefort "Nacimiento del Otro", Paidós, Barcelona 1983.
- (5) J. Lacan, "El reverso del Psicoanálisis", Paidós 1992
- (6) S. Freud "Iniciación del tratamiento", Biblioteca Nueva., Madrid 1980.

Psicanálise e ciência Uma articulação possível

Gilda Vaz Rodrigues

Minha proposta neste trabalho é demarcar em que ponto psicanálise e ciência podem ter alguma articulação, ou seja, em que ponto a ciência moderna oferece um instrumental para se operar analiticamente hoje, considerando que o sujeito que a psicanálise vai formalizar a partir de Lacan vai perder no avanço dessa formalização a sua forma substantivada, predicada, para ser apenas um **a**, um **ser** cujo estatuto a lógica gramatical, metafórica e da representação mostra-se insuficiente.

Se Freud sustentou uma pretensão de fazer da psicanálise uma ciência, pretensão esta que foi perdendo força no caminho que a psicanálise foi desenvolvendo, em sua intuição genial, ele não estava totalmente equivocado, os instrumentos de uma ciência moderna que vinha desde o sec. XVII tomando forma, acenavam como um saber que poderia nos servir um dia para formalizar o estatuto real do objeto da psicanálise.

No "Projeto para uma Psicologia Científica", Freud já nos apresenta as bases deste campo energético, onde um *quantum* de energia não assimilada pelo aparelho psíquico, não simbolizada, irá acarretar dor e sofrimento. Ele já anuncia aí aquilo que Lacan dedicará todo um segundo tempo de seu ensino: o campo do real.

Este campo resistente à simbolização, possivelmente acarretou um funcionamento exaustivo da linguagem na tentativa de simbolizar o impossível.

Vemo-nos hoje diante de um mundo saturado de informações, conhecimentos, que nos torna anacrônicos em nosso próprio tempo.

Nosso ar está saturado pela linguagem e esta já não porta a força subversiva que tinha antigamente. Hoje ficamos impactados pelo **isso mostra**, muito mais do que pelo **isso fala**.

Os nomes do pai não nos servem mais de suporte, pois eles caem, eles mudam. Em que nos sustentarmos?

Esta é a questão deste trabalho.

Esta também é a questão que percorre o seminário de Lacan, *O Averso da Psicanálise*, de onde tomo duas palavras que me apontam uma direção para esta articulação.

No capítulo XI intitulado Os Sulcos da Aletosfera, Lacan fala de Aletosfera, de latusas... O que ele quer dizer com isso?

Aletosfera é uma condensação da palavra atmosfera e aletheia, esta última significa verdade.

Lacan vai dizer que a ciência produziu a aletosfera que satura nosso ar com todo tipo de ondas que circulam nos espaços, de vozes que cruzam nosso ar. Há um excesso, um **a** mais, um ar saturado que atesta a presença da ciência em nosso mundo de hoje.

Quero destacar aqui, entre tantos elementos que saturam nosso ar, o que me parece mais fundamental para o homem – as ondas que transmitem as vozes.

Se por um lado ouvimos dizer que a ciência forclui a verdade, ou seja, ela não deixa nenhum espaço para a verdade do sujeito, por outro, paradoxalmente, é a própria ciência que nos fornece os instrumentos para se formalizar a estrutura desse sujeito, aquela que possibilita um saber capaz de fazer barreira à captura desse sujeito pelas formas que a civilização oferece como vestimentas de gozo.

Alguns anos atrás, durante um acidente ocorrido com uma nave espacial, um dos astronautas, após resgatado, declarou que foi graças às vozes humanas que lhes foi possível sobreviver.

As vozes! Sim, elas ocupavam o silêncio dos espaços infinitos e sustentavam estes homens de pé. Quem sabe se na ausência dessas vozes eles poderiam começar a escutar a voz de Deus, entrando na loucura?

Um espaço silencioso, um espaço onde a voz não produz onda é ainda mais aterrorizador que a Atmosfera. A ausência da voz humana levaria o sujeito a se defrontar com uma dimensão insuportável, a do silêncio da morte.

Entretanto, diz o aforismo, "nem o sol nem a morte podem ser olhados de frente", é preciso que alguma coisa se ofereça como tela, como mediação.

Porém, existirá ainda hoje o silêncio dos espaços infinitos que aterrorizavam Pascal?

Em seus "Pensamentos" revelam-se os escritos de um homem a quem o silêncio eterno dos espaços infinitos apavora. Estendendo este tormento ao próprio limite onde o homem em sua existência pode dar conta da ausência ou inexistência do Outro, Pascal questiona a existência de Deus. Se ele existe ou não existe, a razão não o pode determinar, "há um caos infinito que nos separa", diz ele. Diante do paradoxo de uma existência que transita ao mesmo tempo na recusa e aceitação das verdades inquestionáveis, Pascal formula aquilo que ficou conhecido como a aposta de Pascal: Já que não se pode provar nem que Deus existe nem que não existe, só se pode apostar. Ele aposta na existência de Deus.

A aposta de Pascal nos direciona ao final da experiência analítica, quando, diante do desarvoramento da inexistência do Outro, só nos resta apostar em uma marca que não se sabe, mas na qual nos sustentamos, uma alienação na palavra verdadeira, enquanto que vazia. O termo insubstância, usado por Lacan, estabelece uma distinção entre ciência e conhecimento. Enquanto conhecimento é da ordem da metáfora, aquilo que se pode dizer para dar conta do impossível, a ciência reduz a verdade ao manejo das letras e números, verdade da lógica.

O que esta verdade faria escutar? As vozes! As vozes como objeto *a*, parceiro do sujeito na vida. É por isso que Lacan inventa uma outra palavra, *latusas*, para se referir aos objetos que encontramos em nosso mundo aqui embaixo: "no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que os governa, pensem neles como *latusas*" (*O Averso da Psicanálise*, p.153). Em francês *latusas* rima com *ventosas* (*lathouse – ventouse*), por isso, "há vento ali dentro", diz ele, "o vento da voz humana."

Onde quero chegar neste caminho?

Quero ressaltar que esses inúmeros objetos que nos seduzem no mundo moderno, esses que o poluem construindo montanhas de lixo que vão contaminando nossos ares, mares, solo, estes *gadgets* que inundam nossas vidas e nos colocam a trabalho para consumi-los, nada mais são do que vento.

Se lá em cima bastaram as vozes, aqui embaixo é preciso tanta quinquilharia para nos sustentar em nossas vidas?

Essa é a questão a que Lacan vai dando forma em seus últimos textos e seminários ao formular um quinto discurso fadado a consumir o próprio homem, o discurso do capitalista.

Não é minha proposta desenvolvê-lo aqui, mas, para falar de novos sintomas não podemos deixar de mencionar aquele que advém de um desvio do discurso do mestre que comanda os velhos sintomas.

Se, como dissemos acima, o parceiro do sujeito na vida é o objeto *a*, é seu estatuto que deve ser retificado.

Se no discurso do mestre o *a* é o ser do sujeito como resto que sobra de seus laços com a cultura, ou seja, se cada vez que este ser, para existir, se aliena nas formas que a cultura oferece e que vestirão seu

desejo, algo entretanto deste ser sempre resiste a essas formas, é pela própria impossibilidade de se escrever ou dar formas ao real.

Desta maneira, o sintoma é aquilo que denuncia que algo não vai bem, que essas formas não lhe encaixam perfeitamente, mas, ao mesmo tempo, revela o que há de singular, de particular, que distingue o sujeito do grupo, que o impede de se fazer massa.

Podemos ouvir o sintoma como a forma mais elementar de se fazer sujeito e não mais um objeto do mercado de intercâmbios.

Se o sintoma é um sinal de que ali há um sujeito que não é todo na cultura, ele se faz num primeiro momento como mensagem a ser ouvida e que diz do mal-estar na civilização.

Entretanto essa mensagem não é apenas um sinal de mal-estar que buscaria ser escutada para lhe devolver um bem-estar. Ela é também algo que porta a verdade da singularidade de cada sujeito, do Um que ele é na coletividade.

Essa singularidade do sintoma, neste nível, ao mesmo tempo que toma a forma que é dada pelas exigências simbólicas, também satisfaz a fantasia fundamental que responde ao ser do sujeito. Quando falo de fantasia aqui, não estou falando da sua vertente imaginária, mas da fantasia na sua articulação do simbólico com o real, no ponto do objeto **a**, onde fantasma e sintoma se cruzam (<>a). O destino da fantasia no final da operação simbólica é ser apenas um traço.

O sintoma, portanto, tem o sentido de valor de verdade, constituindo uma das tentativas do sujeito de lidar com o mal-estar frente ao real ou à impossibilidade. Por seu intermédio se pode fazer as ligações, os laços com a cultura. Salienta-se sua função de enodamento, não deixando de ter relação com o Eros freudiano, aquilo que faz elo, que une.

Sendo um produto do recalque, ele faz uma amarração entre o que há de mais estranho ao eu e a cultura, tomando as formas que variam em cada época e em cada cultura, formas que vestirão o desejo.

Voltemos então ao ponto onde vínhamos desenvolvendo aquilo que pode servir de anteparo ou de tela frente ao silêncio dos espaços infinitos ou frente à pulsão de morte, ou seja, o objeto **a**, que amarra, enoda o sujeito neste mundo e propicia uma relação com os objetos onde real e linguagem se enlaçam, criando ficções e fazendo semblantes.

Nesse sentido, o sintoma contém uma parte do real, da verdade do sujeito, daquilo que lhe faz causa de desejo e que lhe permite estar ligado neste mundo aos objetos que são apenas semblantes, latusas cheias de vento, que se oferecem ao seu gozo utilitário segundo à lei do usufruto. No seminário 7, *A Ética da Psicanálise*, Lacan fala do gozo recorrendo ao utilitarismo. Este parece ser uma forma de gozar sem espoliar, sem destruir o patrimônio.

Para que isso aconteça é preciso que ocorra um desinvestimento libidinal dos objetos de investimento, uma subtração de gozo, ou seja, a queda do objeto **a**. É preciso deixar cair, saber soltar-se da cadeia do que se é nesta vida. Isso implica numa disjunção entre gozo e corpo.

Esse deixar cair, por outro lado, implica numa extração de gozo, num a mais que se perde, e o vazio decorrente, produto do discurso, é o objeto **a**, o ser do sujeito que deve ser extraído continuamente como mais-gozar.

Cada vez que ocorre esta queda do **a**, esta extração de gozo, um traço é contabilizado em algum lugar, no sentido topológico. Portanto, a queda do **a** e o traço se marcam num só tempo: o do sujeito. Se esse traço não é contabilizado, o que pode ocorrer é o ser do sujeito, como objeto **a**, ser agenciado, desviado, capturado, consumido como um *gadget* qualquer. O traço unário, esvaziado do compromisso de produzir sentido, só poderá ser ouvido ao nível da estrutura, pelos instrumentos que a ciência da lógica matemática utiliza para formular a existência daquilo que não se apreende pela percepção. O Um do inconsciente se apresenta como cifra. O sentido do sintoma é o traço, como real, que se coloca para impedir que as coisas andem de maneira satisfatória para o amo. É a partir do sintoma como real que se pode reinventá-lo.

Se este **a**, resto não simbolizável, extraído como perda passa a ser manipulado, seduzido pela máquina do capitalismo e capturado, isso que nada mais é que vento, que sopra das vozes, adquire a consistência dos novos objetos de desejo. Em vez da queda do **a**, este é agora administrado pela mídia, pela publicidade, por um mercado que maneja a falta constitutiva. O que decorre daí é que o próprio ser do sujeito é que passa a ser consumido. As pessoas se consomem para consumir. Este é o efeito da astúcia do discurso capitalista. A perda de gozo que condiciona a inscrição simbólica do sujeito, da qual o discurso do mestre nos dá a estrutura, se vê no mundo contemporâneo refém do discurso do capitalista, e para sobreviver se é forçado a criar novos sintomas, cada vez menos abordáveis pela linguagem, tal como aquelas bactérias que pela ação dos antibióticos vão se tornando mais resistentes. Tais sintomas, fruto desta conexão implacável entre a determinação de consumo e a falta-a-ser, buscam, através das formas mais violentas, fazer ouvir a verdade da causa que rege nosso gozo.

A castração é elidida. Os sujeitos se crêem completos, acreditando estarem livres da repressão que caracterizou a época vitoriana de Freud.

Neste ponto de nossa elaboração, outra questão se impõe?

O que pode fazer barreira aos efeitos devastadores do capitalismo? À mais-valia? Ao mais-gozar agora monitorado pelas exigências do mercado?

O socialismo? Esta era a proposta com que, em 1968, enquanto Lacan coordenava seu seminário *O Averso da Psicanálise*, os estudantes em Paris invadiam as ruas bradando sua revolta. Após o fracasso dessas tentativas, parece que o monopólio do capitalismo se tornou imbatível.

Mas não estamos aqui para discutir a política, ou pelo menos esta, a política que nos diz respeito enquanto analistas é a da falta-a-ser. Por isso Lacan dará a seguinte resposta: O que pode combater os excessos do discurso do capitalismo é o gozo!

Como? O gozo?!

Na medida em que ele está interditado.

Como?

Lacan faz equivaler o pai morto ao gozo, o gozo silencioso – $S()$ – o real como impossível, o silêncio dos espaços infinitos.

Sabemos que a morte do pai não nos liberta, longe disso, reforça mais ainda o amor ao pai, daí o sucesso da religião no nosso tempo. A religião oferece uma nova ligação ao pai – *re-ligio* – religar ao pai pelo amor ao pai. Entretanto, a ponta de lança da psicanálise é o ateísmo – Deus está morto.

Mas se Deus está morto, pode-se cair como objeto do desejo da mãe, esta boca aberta pronta para engolir-nos.

Ao decifrar qual é o meu gozo, devo então satisfazê-lo?

Se a fantasia é a resposta ao desejo da mãe, devo me identificar com ela?

É aqui que Lacan introduz o saber da morte do pai.

O pai está morto. Não existe Outro.

Este silêncio decorrente da morte do Pai, da inexistência do Outro, que evoca uma outra dimensão mais além do Edipo, mais além das formas que vestem o desejo, mais além desse mundo dos objetos, instaura um outro agente: o pai real, que passará a ser o operador da castração simbólica.

O pai real não é o pai primevo, este é um mito criado para dar conta do impossível.

O pai real faz a função da agência mestra. Termo atual. Hoje se agencia tudo. Agencia-se o fascínio, a criação de mitos, o mais-gozar das pessoas, o sofrimento, a miséria, enfim, se Deus está morto, as figuras obscenas do supereu tomam o comando.

Porém, a psicanálise propõe com seu discurso um pai que agencia a castração. Um pai que não dá respostas, mas faz surgir a falta, o inconsciente como hiância transformando a mais-valia em causa de desejo.

E como se faz isso?

Através de este saber sobre a causa do desejo, sobre o "disco que carregamos nas costas" – fazendo aqui referência ao sofisma dos três prisioneiros – sobre aquilo que carrega o nosso traço, esta marca que nos sustenta, mas impossível de ser abordada pela percepção ou pelos instrumentos da linguagem. Por uma operação lógica, que é da mesma ordem do saber da ciência, é que se pode fazer barreira, possibilitando-nos soltar das amarras que nos aprisionam aos objetos, sem cairmos no desespero, na passagem ao ato, no *acting out*, nas drogas e em outras formas violentas que ressurgem nos sintomas de hoje. Podemos inventar outros sintomas com o saber sobre o nosso gozo, acionados pela causa de desejo e não monitorados pelo discurso contemporâneo.

As formas tradicionais que revestem e respondem à função do pai de nomeação se encontram hoje anacrônicas. Neste campo das formas, dos nomes do pai, seu destino não é outro senão cair. A função paterna como operadora da castração simbólica se sustenta na transmissão dessa falta que é preciso conquistar para fazer desta herança do pai, que é sua própria insubstância, o seu traço, o traço da singularidade de cada um. Este pai não cai, pois este é o que funda a estrutura simbólica do sujeito.

Tomemos um exemplo que nos permitirá ver mais de perto esta questão.

Recentemente, na megaconferência das Nações Unidas sobre o racismo na África do Sul, vimos reacender o sintoma da segregação, um dos mais cruéis que a humanidade conhece. O que pode fazer barreira a isso, já que os atos políticos e a própria religião – através de seu mandamento "Amarás teu próximo..." – têm se mostrado insuficientes frente à virulência deste sintoma?

Dentro da perspectiva desta abordagem, a contribuição da psicanálise como saber nesse último século, não vem através de medidas objetivas, necessárias, mas não suficientes para mudar a posição das minorias segregadas. A dignidade de cada negro, de cada mulher, cada homossexual, cada sujeito, se sustenta a partir do acesso ao seu traço, seu estilo, seu *a*. Podemos dizer que a dignidade do homem é seu traço.

Se a morte do pai causa um desequilíbrio, temos de encontrar um ponto de sustentação.

Se o pai está morto, isso não leva a um tudo é permitido, liberou geral! Nem tampouco à consolidação da lei através do amor ao pai e à figura do supereu.

Mas, se Deus está morto nada é permitido. É de pai para filho que a castração se transmite. O pai morto instaura o gozo como impossível, pois era ele quem tinha a chave do gozo. Este saber está enterrado com ele. O recalque.

Impotentes como uma criança frente ao desamparo da inexistência do pai, só nos resta agarrarmos a um traço do pai, o S1, que pode nos dar a chave do gozo.

Tentar se apegar ao traço do pai como garantia de gozo, sabendo que a repetição engendra a falta, o mais-gozar.

O acúmulo do capital de mais-gozar, o acúmulo dessa perda é que passa a ser agenciado. A grande questão aqui é quem vai agenciar esta extração de gozo. Nessas horas muitos agentes oferecem os seus serviços. Hoje se agencia tudo, principalmente a miséria e o sofrimento das pessoas, com promessas de felicidade, seja aqui na terra como no céu.

Para a psicanálise, a agência mestra é a do pai real que põe a estrutura a trabalho, a girar, fazendo com que os discursos circulem e se criem novas formas, novos simthomas, abrindo a dimensão da invenção.

Para ser um pai real, quero dizer, não só um pai real, mas um pai do real, existem certas coisas que é preciso ignorar ferozmente.

Esta posição de ignorância do analista se aproxima da fórmula budista que pretende purificar o homem das três paixões que o atormentam: amor, ódio, ignorância.

O que distingue o analista é a não participação nessas paixões. Isso o mantém numa posição atópica.

O ato operado pelo pai real determina esse real como impossível.

Sendo assim, ele impõe um intervalo entre a marca da falta, traço unário (S1), e aquilo que se pode representá-la (S2).

Freud nos apontou como saída a renúncia ao gozo. Podemos entendê-la como renúncia a uma posição frente ao gozo, de objeto passivo, capturado, para a de um novo saber fazer, soltando-se das fixões de gozo. Esta mudança de posição acarreta a rotação do discurso, única forma que temos de lidar com o real.

Isso nos leva a cair da verdade, que não é ficar no vazio, é saber em que discurso nos inserimos, no limite dessa posição de algum modo fictícia.

Paixão da ignorância é levar a estrutura como referência ao pé da letra.

É esta verdade ao pé da letra que toca o real, toca no que faz causa.

Freud, Marx, Lacan fizeram isso. Apontaram para um campo onde a verdade é muda, por isso ela ressurgiu atravessando os tempos, tomando as formas de sua época.

Eles tocam o verdadeiro porque tocam na estrutura ao pé da letra. O saber que eles produzem faz um sulco no real.

Esse sulco no real que é da ordem do traço unário, na medida em que ele não é captado pelo que é escrito ou dito, mas pelo que escapa, que é rejeitado, não escreve, não pára de não se escrever. Também as produções da ciência moderna são da mesma ordem, pois ela não tem como característica principal ampliar o conhecimento do mundo, embora isso também ocorra, mas, introduzir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano de nossa percepção.

Assim, o traço unário não é um traço percebido mas da mesma ordem deste surgimento da ciência.

A ciência que não surgiu da percepção.

Retifica-se o estatuto da verdade como puramente lógico.

É nisso que encontramos na ciência seus ecos na experiência analítica e uma articulação possível.

Para concluir, remeto-me mais uma vez à aletosfera, este campo não apreensível pelos aparelhos sensoriais e pela percepção, mas que ex-siste, se o percebe, diz Lacan.

Precisa-se de aparelhos especiais para captar estas ondas, assim como precisa-se de ouvidos especiais para se ouvir o traço unário. Talvez tenhamos que estar fora do mundo, como um santo descaridoso, lembrando Lacan em *Télévision*, extraindo as significações, as roupagens, as quinquilharias que sufocam, encobrem e iludem; afastar a percepção e habitar este espaço de insubstância, pelo menos por um *flash* de intervalo. Lugar habitado pelas ondas, ou pelas supercordas, como relatava há poucos dias na televisão o físico americano Brian Greene, autor do livro *Sinfonia Cósmica*, que aborda justamente este

espaço habitado por cordas que vibram e produzem ondas, que trazem a verdade que vem desta terra: a voz do homem.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTI, Sônia. Discurso do Capitalista e o mal-estar na cultura. Estados Gerais da Psicanálise de São Paulo – <http://www.geocities.com/HotSprings/Villa/3170EG.htm>.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. *O ato psicanalítico*, livro 15. Inédito.

_____. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge zahar, 1985.

_____. *La tercera* – texto inédito, não revisado por Lacan.

_____. *R.S.I.* Inédito.

_____. *O saber do psicanalista*. Inédito.

_____. Conferência em Genebra sobre o sintoma, 1975. *Opção Lacaniana*, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n.23.

MILLER, Jacques-Alain. Reflexiones sobre la envoltura formal del sintoma. *La envoltura formal del sintoma*. Buenos Aires: Manantial, 1989

_____. Osso de uma Análise. *Opção Lacaniana*, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n. 23.

_____. Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana*, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n.26-27.

SOLER Colette. *A psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1989.

TEIXEIRA, Antônio. O santo e o capitalista. *Opção Lacaniana*, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n.23.

Joyce

Presentación sección "Joyce"

Sara Elena Hassan

En los textos que siguen, dos psicoanalistas recorren el espacio tendido entre la literatura de Joyce y el psicoanálisis. Grado cero de una clínica psicoanalítica inaugurada por Lacan a partir de los años 70?

En conferencia pronunciada en el *Collège de Philosophie*, titulada [Ce que Joyce était pour Lacan](#) **Franz Kakltenbeck** discurre sobre las circunstancias y singularidad del encuentro Joyce - Lacan. A partir de esa encrucijada biográfica el autor indaga la singularidad de lo que allí pudo haberse transmitido, tanto en términos de incidencias personales, como en el terreno de los conceptos y otros particulares. La contingencia de aquel encuentro, tramado del destino, parece surtir sus máximos efectos en Lacan mucho tiempo después, donde lo que se modifica es propiamente la idea de trama sintomática, dando otro alcance, otra dimensión, a la urdimbre del síntoma en psicoanálisis, bautizado desde entonces, por Lacan, "sinthome", unido desde entonces al nombre de James Joyce.

En "[Continuarration!](#)" el mismo autor se vale de este término acuñado por el artista irlandés para realizar, a su vez, un trabajo microscópico y microacústico, podríamos decir, incidiendo directamente, con elementos de la teoría lacaniana, en la producción de lecturas del *Finnegans Wake*, de J. Joyce, desconstruyendo - reconstruyendo operaciones llamadas "translingüísticas".

En [Joycepifánico, uma escritura exemplar](#), **José Marcus de Castro Barros** aborda la pregunta sobre las epifanías, en / para Joyce, quien se constituye en artífice y artificio, alquimista y alquimia, síntoma mismo de un tipo de operaciones sobre el ser de la palabra, libertadoras de lo que serían, para él, las "impurezas" del lenguaje: significación y sentido. En esta transmutación de los sentidos corrientes, la principal epifanía sería el lenguaje mismo, la materia fónica tomando cuerpo de letra en el espacio sin tierra de las homfonías translingüísticas y del equívoco operando una amarración sui géneris de la subjetividad, traducidos - podríamos decir - por Lacan a la topología de los nudos, y sus desarrollos sobre las suplencias o sinthome.

En [Wittgenstein & Joyce & Lacan](#) (**O enodamento do discurso psicanalítico com o discurso filosófico y/o literário**), el mismo autor trata de la vinculación de tres discursos: filosófico, literario y psicoanalítico a partir de un trazo en común, la "ferocidad psicótica" (expresión de Lacan) encarnada en la materialidad de un discurso que hace de cada uno de estos autores un fuera de serie por sus respectivos modos de habérselas con el equívoco y con el sentido, autorizándose a una transmisión.

Joycepifânico, uma escritura exemplar

José Marcus de Castro Mattos

É a Autoridade do estilo, vale dizer, o elo completamente livre entre a linguagem e seu duplo de carne, que impõe o escritor como um Frescor acima da História.

ROLAND BARTHES, *O grau zero da escritura* (2)

1

Em Joyce – e é precisos grifar este "em Joyce" – o que são *epiphanies*?

Cito Joyce em *Stephen Hero* (1904):

(...) uma manifestação súbita, quer na vulgaridade do discurso ou do gesto, ou em um período memorável da própria mente. Ele acreditava que cabia ao homem de letras registrar estas epifanias com um cuidado extremo, visto que elas mesmas são os momentos mais delicados e evanescentes (3).

Há um primeiro período da *teoria das epifanias*, teoria esta ligada a três princípios estéticos (ou "condições de beleza") fundamentais – tais princípios têm sua origem filosófica na *integritas*, *consonantia* e *claritas* de São Tomás de Aquino (1225 - 1274). Observem: *integritas*, *consonantia* e *claritas* – primeira formulação de um nó a três.

Cito Joyce em *Stephen Hero* (1904):

Integritas:

Totalidade, a percepção de uma imagem estética como uma coisa autolimitada e auto-suficiente no imensurável plano de fundo do espaço ou tempo que não é ela própria (4).

Consonantia:

Simetria e ritmo de estrutura, a imagem estética concebida como complexa, múltipla, divisível, separável, formada por suas partes e por sua soma, harmoniosa; a síntese da percepção imediata é seguida da análise da apreensão (5).

Claritas – "Radiação" (*claritas* está associada a *quidditas*, ao "quê" próprio de uma coisa, à sua "coisidade"):

Claritas é *quidditas*. Após a análise que descobre a segunda qualidade (*consonantia*), a mente faz a única síntese logicamente possível e descobre a terceira qualidade (*claritas*). Este é o momento que eu chamo de epifania. Primeiro, reconhecemos que o objeto é *uma* coisa integral; em seguida, reconhecemos que é uma estrutura composta organizada, na verdade uma *coisa*; finalmente, quando a relação das partes é aprimorada, quando as partes estão ajustadas ao ponto apropriado, reconhecemos que é *aquela* coisa que ela é. Sua alma, seu quê próprio, salta para nós das vestes de sua aparência. A alma do objeto mais comum, cuja estrutura está tão bem ajustada, parece-nos radiosa. O objeto realiza sua epifania (6).

Ora, não parece que estamos ouvindo um kantiano, mais do que a um discípulo aplicado de Aquino? – Certifiquem-se KANT, *Crítica da razão pura* (1781), sobretudo a primeira parte, intitulada "Estética transcendental": as formas *a priori* da intuição sensível (espaço e tempo). Certifiquem-se também LACAN, *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959 - 1960), sobretudo a lição VIII, intitulada "O objeto e a coisa" – cito Lacan:

A sublimação, que confere ao *Trieb* uma satisfação diferente de seu alvo – sempre definido como seu alvo natural – é precisamente o que revela a natureza própria ao *Trieb* uma vez que ele não é puramente o instinto, mas que tem relação com *das Ding* como tal, com a Coisa, dado que ela é distinta do objeto. (...). E a fórmula mais geral que lhes dou da sublimação é esta: ela eleva um objeto – e aqui não fugirei às ressonâncias de trocadilho que pode haver no emprego do termo que vou introduzir – à dignidade da Coisa (7).

Bem, o fato é que a teoria das epifanias municia Joyce com uma técnica de caracterização que se expande em uma progressão lírico-épico-dramática, assim descrita pela personagem Stephen: da primeira pessoa para a terceira, do pessoal para o impessoal, do cinético para o estático ou vice-versa (cf., por exemplo, no final deste texto, o poema *Bahnhofstrasse* [1918]). É uma técnica na qual *integritas* e *consonantia* são decisivas para que haja *claritas* e a própria *claritas* passa a residir mais e mais em *quidditas* – como vimos, a "alma", a "coisidade", a "qualidade essencial" identificadora da coisa –. A chave da teoria é então esta: *claritas* é *quidditas*, a saber, a "radiação" – como efeito da língua – é a "coisidade da coisa".

Assim, vista em retrospectiva, a obra joyciana é um recorte pontual de epifanias, desde as primeiras imagens fugazes até a livros inteiros: da mínima radiação lírica (como em *Stephen Hero* e no *Retrato*), passando pelas peregrinações de Bloom e Stephen em torno de Dublin (como em *Ulisses*), à *work in progress* – à "obra em gestação", como a caracterizou Borges – dos últimos anos (*Finnegans wake* [1939]).

Curioso: as epifanias – juntamente com a escritura terminal e abissal de *Finnegans wake* – testemunham uma experiência comum entre Joyce e os místicos, qual seja, o (des)encontro com um real avesso ao sentido, real este que se impõe ao sujeito "como que vindo de fora", numa estranheza radical. Trata-se de um (des)encontro que apela quer, como sugere Lacan, à *simbolização* – o apelo é subjetivado como que partindo do Outro e experimentado como exigência irrecorrível –, quer, como sugere Wittgenstein, à *mostração* – "Há por certo o inefável. Isso se *mostra*; é o Místico" (8) –.

2

Cito Catherine Millot:

O caráter trivial do incidente relatado é contudo ligado a uma revelação do ser. Esta revelação se efetua precisamente através dessa trivialidade e funda, por outro lado, a vocação de escritor de Joyce. A trivialidade das epifanias confina com o não-senso [com o sem-sentido, com o a-significante]. Antes de tudo, porque o contexto do incidente relatado é suprimido. Em segundo lugar, e este é um ponto essencial, porque as frases relatadas são freqüentemente interrompidas, não permitindo o avelamento da significação. As epifanias objetivam produzir este efeito de não-senso (9).

Então, epifanias: *um trabalho de purificação da língua*. Trata-se de restaurar em sua pureza o suposto ser original da palavra, ser este aviltado por seu uso utilitário para fins de comunicação (cf., por exemplo, Mallarmé). O escritor: *um tipo de redentor do verbo*. A "evidência" – qual seja, a unanimidade acrítica da significação – é o "inferno dos infernos", e, pois, é preciso salvar-se dela a qualquer preço (cf. *Stephen Hero*). Aqui, um paralelismo possível com *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), de Heidegger: a "entificação" da linguagem, a comunicabilidade "esquecida", a palavra "decaída na instrumentalidade", etc.

As epifanias seriam pois restos de uma operação de *purificação por esvaziamento do sentido*. Encontramo-nos assim diante de uma *autêntica subversão da língua*, posto que a "radiação" ou "revelação" (*claritas*) emerge de uma aparente banalidade, a saber, o *enxugamento radical da língua e o não-senso metamorfoseiam-se em plenitude significante (quidditas)*. As epifanias então expressam, por um lado, a inconsistência do sentido e, por outro, uma densidade absoluta de sentido – densidade esta totalmente enigmática e, como tal, fundante do desejo de Joyce (é sempre preciso tomar Joyce ao pé da letra, na ponta da língua: "*I am a man of letters*"...) –.

Contudo, o esvaziamento do sentido faz, por assim dizer, borda com o real, sob a forma de uma a-significação problemática que questiona insistentemente o sujeito. Os textos epifânicos funcionam então como neologismos, a saber, como vocábulos de uma "língua fundamental". E Joyce apostou tudo na

criação desta "língua": o seu lance de dados definitivo é sem dúvida *Finnegans wake* (1939), densíssimo *work in progress* na qual se materializa aquilo cuja estrutura já estava contida nas epifanias, a saber, *a epifania maior em Joyce é a da própria linguagem*.

– Aqui, uma observação: é possível estabelecer uma homologia entre Schreber e Joyce, a saber, as epifanias joycianas (os dois extremos da significação) e os dois tipos de alucinação schreberianos (as frases interrompidas e os elementos da *Grundsprache* ["língua fundamental"]).

Retomo. Esta aposta na ininterrupta sobredeterminação do sentido – qual seja, a insistente equivocação na própria materialidade da língua, o permanente jogo entre a escrita e a leitura em voz alta, a constante modulação de uma língua a outra através de homofonias translinguísticas –, esta aposta realiza então *uma saturação do sentido* graças à (talvez) inesgotabilidade de tais procedimentos, transmutando a língua (inglesa, no caso) em explícito *nonsense*, e, no limite (ou para além dele), tornando-a radicalmente *ilegível*. – Conseqüência: o texto joyciano (sobretudo *Finnegans wake*) como que se reduz *ao real da letra esvaziada de sentido*, redução que – observa Lacan – prepara o leito para o *joy* ("gozo") de Joyce (Lacan também cita o *joke* joyciano: *a letter / a litter* ["uma letra / um dejetto"]).

Ainda mais: trata-se no final – e afinal – de *escrever / inscrever uma palavra que "expresse tudo", uma palavra pois que comporte um a-sentido absoluto* (as palavras de cem e mais letras de *Finnegans wake* materializam o extremo desta aposta. – *NAME*, escreve Joyce, a saber, "Nome Impronunciável". Assim, – dirá Lacan –, a mestria de Joyce – o seu *savoir-faire* com o significante – *está em forçar na estrutura (a da linguagem) a presença de Um-pai*, qual seja, a presença de uma suplência à função paterna capaz de "dar ares de nó" ao Nó Borromeano (escritura desta suplência: R S I . ý).

Neste sentido, a epifania – como suposta "experiência interior" – e a escritura – como imisção da opacidade da letra na língua (cf. *Finnegans wake*) – expressam o enodamento do *simbólico* ao *real* (e é preciso mostrar o estatuto deste enodamento), num duplo movimento de esvaziamento e de retomada do *imaginário*. Eis porque epifania e escritura são interpretáveis como *sintomas*, porém em dois tempos: primeiro, ao inicial enodamento do *simbólico* ao *real* correspondem as epifanias (*strictu sensu*), neutralizando-se o *imaginário* – as epifanias são *sintoma* –; e segundo, enodando por uma segunda vez o *simbólico* ao *real*, a escritura reativa o *imaginário*, como que restabelecendo a consistência de RSI – a escritura, em Joyce, é *sinthoma* –. Assim, em sua aposta James Joyce opera o enodamento oportuno, passando do *sintoma* (epifanias) ao *sinthoma* (escritura: RSI . ý).

De todo modo, epifanias e escritura constituem-se em estratégias verbais (significantes), a saber, o material em jogo é menos a "realidade" (qualquer uma) e mais – muito mais – *a própria linguagem*. Portanto, num primeiro tempo – o das epifanias (*sintoma*) –, é no suposto encontro das palavras com as coisas (ou estado de coisas) que se opera a "iluminação" (revelação epifânica); num segundo tempo – o da escritura (*sinthoma*) –, a "epifanização" *ocorre na própria linguagem*, quando então (escreve Joyce) "o verbo se faz carne" (cf. *Carnet de Trieste*).

Joyce migra assim do racionalismo de Aristóteles e São Tomás de Aquino para a experiência mística dos poetas românticos (Shelley, sobretudo), *lançando-se decididamente aos extremos da linguagem*. No segundo período, as epifanias transpassam o ordenado universo medieval e *instalam-se na própria materialidade da linguagem*: nesta instalação o artista "vê" o mundo de tal modo que este "ver" é um ato de apropriação (expressão) e não de reconhecimento (representação).

3

Na lição de 10 de Fevereiro de 1976 Lacan indaga:

Joyce era louco? Esta questão é: por que seus escritos lhe foram inspirados (10)?

Na mesma lição Lacan continua:

A questão é a seguinte: Joyce escreve isso. O que ele escreve é a conseqüência do que ele é – mas até onde isso vai? (...). Ele o escreveu e é bem aí que está toda a diferença. É que, quando se escreve, podemos muito bem tocar o real, mas não o verdadeiro. (...) pois aquilo de que se trata é

de saber se – sim ou não – Joyce era louco. Por que, afinal de contas, ele não o teria sido? (...) tanto mais que isso [ser louco] não é um privilégio, se é verdade que, na maioria, o *simbólico*, o *imaginário* e o *real* estão embaraçados a ponto de continuar um no outro, não havendo operação que os delimite em uma cadeia – propriamente falando, a cadeia do Nó Borromeano (do pretense Nó Borromeano, pois o Nó Borromeano não é um nó, é uma cadeia) – (11).

Finalmente:

O que eu pretendo aqui é considerar o caso de Joyce como respondendo por alguma coisa que seria um modo de suprir a esse desenodamento. (...). Será que não haveria aí alguma coisa como uma compensação (suplência) da demissão paterna (12)?

E então:

Eu me permiti definir como *sinthoma* aquilo que permite ao Nó Borromeano conservar-se em uma posição tal que ele *tenha o ar* de fazer nó de três. (...) eu pensei que estava aí a chave do que havia acontecido a Joyce – a saber, que Joyce tem um *sinthoma* que parte disso: seu pai era carente, radicalmente carente –. Joyce não fala senão disso. (...) e eu pensei que foi por querer um nome que Joyce fez a compensação (suplência) da carência paterna (13).

Ora, se é assim a obra de Joyce corresponderia, no Nó Borromeano, ao quarto elemento (escritura: \ddot{y}), a saber, corresponderia à presença de "Um-pai" no discurso – "Um-pai" suplente à forclusão do Nome-do-Pai, e, pois, *circun-(via)-(vida)-escritura*, "Um-pai" enodado enquanto *sinthoma* (escritura: RSI . \ddot{y}).

Concluo com o seguinte: um dos textos mais extraordinários de Jorge Luis Borges – Borges que foi o pioneiro na tradução de partes de *Ulisses* na América Latina – é o *Borges e eu* (14), texto que se encerra com a frase enigmática "*No sé cuál de los dos escribe esta página*" – entendamo-nos: "*los dos*", a saber, o Borges "corpo próprio" (civil, privado) e o Borges "escritor" (claro: sob registros diferentes, ambos *invenções / ficções*) –. Ora, por sua vez Joyce jamais poderia ter escrito um *Joyce and I* – simplesmente porque não havia um "I" ("*moi*") nele, a saber, não havia um James Augustine Aloysius Joyce "corpo próprio" (civil, privado) e um outro James Joyce "escritor" –. Este singularíssimo sujeito amarrou tudo tão bem em seu "Um-pai-escritura" que, então, foi capaz de expelir "de si" o incômodo de ter uma imagem corporal diversa daquela que emerge do traçado de sua pena sobre as milhares de páginas que nos legou. Neste sentido, Joyce *cessou de não-escrever* o que *não-cessa de não-se-escrever*, a saber, operou – via escritura (*sinthoma*: \ddot{y}) – a passagem do *impossível* ("o que não-cessa de não-se-escrever") ao *contingente* ("o que cessa de não-se-escrever") (15). Assim, com Lacan, JOYCE, LE SINTHOME (JOYCE, O SINTHOMA), ou JOYCE, THE PENMAN (JOYCE, O HOMEM-PENA), ou ainda JOYCE, THE MAN OF LETTERS (JOYCE, O HOMEM-DE-LETRAS) – anotemos: em qualquer caso, *pura ficção*.

4

Envio agora o leitor a dois momentos "joycepifânicos" contrastantes. O primeiro é o poema *Bahnhofstrasse*, escrito em Zurich (1918) e publicado em *Pomes penyeach* (16), coleção de poemas publicada para mostrar aos amigos (entre os quais Ezra Pound) que ele, Joyce, não enlouquecera... – A tradução de *Bahnhofstrasse* é de minha autoria (chamo-a de "transaudição") –. O segundo é o fragmento *Twilight of blindness madness descends on Swift (Crepúsculo de cegueira cai sobre Swift)*, anunciado em carta de 23 de Outubro de 1928 a Harriet Weaver (editora da revista *The egoist*). Esta composição foi anexada à carta na edição das *Letters*, organizada em 1957 por Stuart Gilbert. – A tradução é de Haroldo de Campos (chamo-a de "transcrição em canibalês brasileiro") –. Curioso: em adendo ao fragmento, Joyce envia um comentário que, segundo ele mesmo, era "47 vezes mais longo que o texto"! O resumo deste comentário é o seguinte:

A hora negra, não-lenta, trazendo em cores melancólicas o célebre mal-de-Swift (a loucura / cegueira / rápida – *swift*, "rápido" em inglês), se avizinha. Oraí pelo mesquinho de mim (*pro mean, pro me*). Oraí por nós (*pro nobis*), *oh noblesse (noblesse oblige*, "a nobreza obriga a tanto"); cujos olhos glaucos reluzem como para dizer-lhe (dizer-me) "seja ofuscado e maldito!"; cujos dedos anelados deslizam em círculos tateantes e crepusculam sobre o seu (dele, Swift) e o meu crânio, até que, finalmente, Estela, através de

confusa neblina (a ponto de extinguir-se na afeição de Swift, substituída por Vanessa), chama a sua rival – cujo nome verdadeiro era Hester, semelhante portanto ao nome de Estela, Esther – equivocadamente de meretriz, infamando-a. Sobrevém então a catarata cinza (*grey Staar*). Oh dor! O honorável John (Jonathan Swift / James Joyce / John, o pai de Joyce) delirando, sonhando com a paz do lar (as moradas das duas estrelas, Esther e Hester) – a lareira acesa e ele ("eles") tombando em coma, em cama, em glaucoma (17).

BAHNHOFSTRASSE

JAMES JOYCE (Zurich, 1918)

The eyes that mock me sign the way
Whereto I pass at eve of day.

Grey way whose violet signals are
The trysting and the twining star.

Ah star of evil! Star of pain!

Highhearted youth comes not again
Nor old heart's wisdom yet to know
The signs that mock me as I go.

BAHNHOFSTRASSE

JAMES JOYCE (Zurich, 1918)

Transaudição do original inglês:
JOSÉ MARCUS DE CASTRO MATTOS

Os olhos que caçoam de mim apontam a via
Para onde eu sigo ao findar do dia.

Cinzenta via cujos sinais no ocaso
São o zombante e aprisionante acaso.

Ah, acaso do mal, acaso da dor!

A exaltada juventude não volta à flor
Nem ainda no sabido dos velhos corações o traço
Dos sinais que caçoam de mim enquanto passo.

CREPÚSCULO DE CEGUILOUCURA CAI SOBRE SWIFT

JAMES JOYCE (1928)

Transcrição do original inglês:
HAROLDO DE CAMPOS

Deslenta, malswiftcélere, pró mínfimo, pró oh! Nobillesse,
Atrahora, melancolores, s'avizinha.

Cujos glaucolhos grislumbram: maledicego seja!

Cujos dedanéis crepescuram cranitacteantes: te qu'énfim meretriz!

Astella neblinuosa, mistinfama esthéria e catarrata gristriste!

Honorathan John delirissonha lar, cama, glau coma.

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) BARTHES, R. *O grau zero da escritura*, São Paulo: Cultrix, 1974: 123.
- (3) JOYCE, J. "Epifanias" (tradução: Bernardina Pinheiro), in *Retratura de Joyce, uma perspectiva lacaniana*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993: 113.
- (4) CHAYES, I. H. "As epifanias de Joyce", in *op.cit.*: 120.
- (5) Idem: 120.
- (6) Ibidem: 120 - 121.
- (7) LACAN, J. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981: 140 - 141.
- (8) WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*, São Paulo: EDUSP, 1993: 281.
- (9) MILLOT, C. "Epifanias", in *Retratura de Joyce, uma perspectiva lacaniana*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993: 146.
- (10) LACAN, J. *O seminário, livro 23: o sinthoma* (1975 - 1976), inédito.
- (11) LACAN, J. Idem.
- (12) LACAN, J. Idem.
- (13) LACAN, J. Idem.
- (14) BORGES, J. L. "Borges y yo", in *Obras completas, vol. 1*, Buenos Aires (Argentina): Emecé Editores, 1989: 808.
- (15) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 1973), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 126 - 127.
- (16) JOYCE, J. *Pomes penyeach*, Paris (France): Shakespeare & Co., 1927.
- (17) CAMPOS, H. "Crepúsculo de ceguiloucura cai sobre Swift", in *Folhetim* (suplemento cultural do jornal *Folha de São Paulo*), 24/10/1982: 4 - 5.

Wittgenstein & Joyce & Lacan (O enodamento do discurso psicanalítico com o discurso filosófico y/o literário)

José Marcus de Castro Mattos

1

*Mas, quando ficou só, Zaratustra falou assim ao seu próprio coração:
"Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que Deus está morto!"*

F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra (um livro para todos e para ninguém)*

Em *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969 - 1970)* (2) Lacan atribui a Wittgenstein (1889 - 1951) uma "ferocidade psicótica frente à qual a bem conhecida Navalha de Ockam (...) é uma ninharia", ferocidade esta – segue Lacan – "encarnada em um discurso implacável", a saber, o intitulado *Tractatus logico-philosophicus (1921)* (3). E, ao estabelecer o texto da lição (a de 21 de Janeiro de 1970), Miller inscreve após o título – *Verdade, irmã-de-goço* – o seguinte item: *A psicose de Wittgenstein*.

Sim, *a psicose de Wittgenstein* &, pois, sim, *a psicose de Joyce* &, pois, sim, *a psicose de Lacan*. Sim, *psicoses* – pois, *irmãs-de-goço*.

Vejamos.

O genitivo "de" é *genitivus objectivus* e não *genitivus subjectivus*. Com efeito, o "de" não é *genitivus subjectivus* porque – e escrevo isto com um sorriso auto-irônico nos lábios – Wittgenstein & Joyce & Lacan não foram meus analisandos... Logo, as psicoses "de" Wittgenstein & "de" Joyce & "de" Lacan não são psicoses "de" sujeitos sob transferência a um analista, pois o que aqui escreve e um outro analista perderam por completo as falas destes *heréticos* (4): Wittgenstein, herético ao discurso filosófico & Joyce, herético ao discurso literário & Lacan, herético ao discurso psicanalítico. Portanto, o "de" é *genitivus objectivus*. Isto significa que as psicoses "de" Wittgenstein & "de" Joyce & "de" Lacan são *objetivas*, a saber, material e concretamente encarnadas em determinados suportes discursivos: a "de" Wittgenstein, em um discurso *lógico-proposicional* & a "de" Joyce, em um discurso *literário* & a "de" Lacan, em um discurso *topológico*. Isto posto, *escritura enquanto Sinthome* é o nome destas psicoses objetivas, materiais, concretas, ferozmente encarnadas em discursos não menos que implacáveis: a *Psicose-Wittgenstein* – doravante o "de" é inútil – encarnada em *Tractatus logico-philosophicus (1921)* & a *Psicose-Joyce* encarnada em *Finnegans wake (1939)* (5) & a *Psicose-Lacan* encarnada sobretudo em exposições elaboradas a partir de *O seminário, livro 22: RSI (1974 - 1975)* (6).

Se é assim, resta-me indagar: *em tais heréticos – quanto ao estilo –, por que um Sinthome feroz e implacável?* Ocorre que, enquanto tal, *um Sinthome é feroz e implacável*, ou, negativamente, se preferirmos, *não há Sinthome que não seja feroz e implacável*. – Por quê? Rigorosamente, porque um *Sinthome* é o que for capaz de (cito Lacan) "dar ares de nó ao Nó Borromeano", e, pois, "ser essa alguma coisa que permite ao Simbólico, ao Imaginário e ao Real – embora nenhum deles se prenda ao outro – permanecerem juntos" (7). Logo, reindago: – *Em tais heréticos – quanto ao estilo –, por que feroz e implacavelmente um Sinthome?*

Ora, se devemos a Lacan as expressões *ferocidade psicótica* e *discurso implacável*, devemos a Wittgenstein o *sentido* de ambas – cito Wittgenstein: "Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas" (8). Todavia, se *ferocidade psicótica* é este "resolvi de vez os problemas", o *discurso implacável* é o suporte objetivo, material e concreto *no, desde e pelo qual os problemas serão de vez resolvidos* – "de vez", a saber, *em um ato* –. De sua parte, devemos a Joyce ter grifado a radicalidade perene deste ato conclusivo, pois quando um amigo lhe pergunta o porquê dele estar escrevendo *Finnegans* "daquele jeito" Joyce responde imediatamente: "Para manter os universitários ocupados pelos próximos trezentos anos..." (9)

Pois bem. A heresia – quanto ao estilo – de Wittgenstein & Joyce & Lacan está em conduzir ao limite o *sentido* de um discurso, de tal modo que sejam esgotadas *in extremis* suas possibilidades *lógicas*. O resultado desta operação é curiosíssimo, e, claro, pleno de conseqüências: conduzido ao limite lógico, ao invés de ocorrer o robustecimento de suas premissas (sejam elas quaisquer), um discurso como que... *se desfaz!*

2

Uma só virtude é mais virtude do que duas, porque é um nó mais forte ao qual se enlaça o Destino.

F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra (um livro para todos e para ninguém)*

Assim, 1) se procuramos – no discurso filosófico – estabelecer *a univocidade de sentido*, no *Tractatus* – em sete proposições ("fáceis de ler", como quer Lacan) – Wittgenstein mostra que *a radical univocidade de sentido é possível apenas em outro regime discursivo* – o das *ciências naturais*. Todo o restante – inclusive o discurso filosófico –, ao não satisfazer as condições lógico-proposicionais fornecidas pelo *Tractatus*, é *transcendental* à univocidade de sentido, a saber, inscreve-se na plurivocidade, e, pois, inevitavelmente, na equivocidade. A este propósito, em passagem deliciosamente mordaz e inteligente, Wittgenstein escreve: "O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único (método) rigorosamente correto" (Prop. 6.53, *op. cit.*: 281). Todavia, resta um estado de coisas *indecidível*, um estado de coisas tal inteiramente refratário a quaisquer regimes discursivos, sejam os da univocidade, sejam os da plurivocidade. Portanto, este estado de coisas é *inexprimível (Unaussprechliches)*, mas isto não o impede de *se mostrar (Dies zeigt sich)* – e o que *se mostra*, por não poder ser dito – logo, *por não ter sentido* (quer o da univocidade, quer o da plurivocidade) –, é o *Místico (es ist das Mystische)* (10).

Ora, se doravante é esse o estado de coisas, os ditos "problemas filosóficos" foram *de vez resolvidos*, a saber, *em um ato* – o do *Tractatus* – e... *para sempre*. Noutros termos, pós-*Tractatus* o discurso filosófico *deixou de ser o campo estruturado por aquilo mesmo que – acreditava-se até ali – era a sua razão de existir, a saber, a univocidade de sentido*. Logo, os ditos "problemas filosóficos" constituíam-se *como problemas* porque se buscava resolvê-los *na, desde a e pela univocidade* em um campo discursivo estruturado, ao contrário, *na, desde a e pela plurivocidade* – e, pois, inevitavelmente, *na, desde a e pela equivocidade*. (Pausa para rirmos...) E – note-se –, no campo estruturado pela radical univocidade de sentido – o das *ciências naturais* –, um dos componentes fundamentais do finado discurso filosófico – a saber, o *sujeito* (a noção?, a categoria?, o conceito?) –, por não poder ser reduzido a uma proposição elementar – base da radical univocidade –, tal componente é então simplesmente *eliminado*. Quanto a isto, cito uma das passagens do comentário de Lacan: "Seguramente o autor (Wittgenstein) tem de próximo à posição do analista o fato de que *se elimina completamente* de seu discurso" (11).

Assim, 2) se procuramos – no discurso literário – estabelecer *a equivocidade de sentido* (estrategicamente decisiva para a estruturação da trama romanesca), em *Finnegans* Joyce mostra que *a radical equivocidade de sentido é possível apenas em outro regime discursivo*, a saber, o do *pós-romance* – "pós" que em verdade é o anti-romance *Finnegans wake* (1939). Com efeito, antes de Joyce a equivocidade do discurso literário resultava de determinadas operações que preservavam – ainda que sob consideráveis distorções – a integridade material quer da sintaxe, quer do significante verbal, *et pour cause* resguardavam – ainda que sob inumeráveis modificações – o plano do significado, seja o das palavras, seja o dos demais elementos constituintes do texto (o espaço e o tempo narrativos, a ambiência sócio-histórica, o enredo, os personagens, etc). (Mesmo o surrealismo e as demais vanguardas literárias, embora aparentemente sugerissem o contrário, a seu modo preservavam a integridade material quer da sintaxe, quer do significante verbal, *et pour cause* resguardavam o plano do significado.) Destarte, sob tais operações o efeito de equivocidade obtido era (em nossos termos) sobretudo *imaginário*, a saber, no discurso literário anterior a Joyce *a simbolização insistia falante em consistir imaginariamente, estabelecendo o campo da realidade ao preço de elidir o Real*.

Ora, em *Finnegans* Joyce intervém ferozmente na integridade material quer da sintaxe, quer do significante verbal, radicalizando *in extremis* a equivocidade de sentido. A radicalidade é de tal ordem que chega

inclusive à (como quer Wittgenstein) "mostração mística" & à (como quer Lacan) "monstração mítica" do limite para além do qual a equivocidade já não é mais equivocidade, mas sim – como dizê-lo? – *o-mais-puro-nonsense-em-letras*: nas inacreditáveis páginas de *Finnegans* várias vezes ocorrem "palavras" compostas por mais de cem letras, ilegíveis, inaudíveis, intraduzíveis – testemunhas místicas & míticas de que *o Real não cessa de ex-sistir silente à consistência imaginária do Simbólico* (12). E – note-se –, no campo estruturado pela radical equivocidade de sentido – o de *Finnegans* –, um dos componentes fundamentais do finado discurso literário – a saber, "o personagem psicologicamente constituído", ou, se preferirmos, "o sujeito do discurso" (seja, no caso, o narrador ou os demais personagens da trama romanesca) –, por não poder ser reduzido a uma figuração de linguagem materialmente recortada pela equivocidade – o próprio "Finnegans" é em verdade uma figuração de linguagem rigorosamente marcada pela equivocidade –, tal componente é então, dizia eu, simplesmente *eliminado*. A este propósito, cito uma passagem na qual Joyce define de modo inteiramente legível o estatuto de seu ato: "*The proteiform graph itself is a polyhedron of scripture*" ("O gráfico proteiforme [o traço criativo] é *ele mesmo* [a saber, sem "sujeito"] um poliedro de escritura") (13).

Assim, 3) se procuramos – no discurso psicanalítico – estabelecer o *sem-sentido* (Freud reconhece de imediato que *Unbewusst* ["inconsciente"] é um termo inapropriado para designar o que ocorre na experimentação clínica), nos últimos anos de sua transmissão Lacan "monstra" – se há transmissão de uma "monstragem"... – que *o radical sem-sentido é possível apenas em outro regime discursivo* – naturalmente, esta frase é uma licença poética, posto que enquanto tal um regime *discursivo* não pode possibilitar que *o radical sem-sentido* o invada, neutralizando-o –. Todavia, *Lacan avança*. E *avança... contra Lacan*. Entendamo-nos: *Lacan contra Lacan* porque os marcadores da experimentação utilizados até ali – constituintes da cena escritural lacaniana ("neologismos", "letras", "grafos", "matemas", "quadripodes", "quantificadores", etc) –, situados *ainda nocampo do sentido* – sem dúvida, campo da *alíngua (lalangue)*, mas *alíngua* é o marcador da equivocidade estrutural *ainda no & do campo do sentido* –, tais marcadores então, dizia eu, por mais finamente algébricos que fossem, *não podiam mostrar ("monstrar") o Abgrund – o "sem-fundo", o "abismo", o "furo" – do Real*. Noutros termos, se a dita "foraclusão do Nome-do-Pai" não se aplica apenas aos casos de sujeitos supostos a uma psicose, posto tratar-se de *ocorrência estrutural* (14) – logo, *foraclusão estrutural*, e não "foraclusão generalizada", pois o que é geral admite exceções, e *não há exceções na & da foraclusão estrutural* –, não há portanto pelo menos um sujeito que possa continuar demonstrando *ad infinitum* que a foraclusão aplica-se apenas aos casos de sujeitos supostos a uma psicose e *não à sua própria demonstração de tais casos e não a si mesmo...* Com efeito, se a foraclusão atinge a demonstração, a demonstração (ela mesma) é *a demonstração marcada pela foraclusão*, e, pois, é a demonstração (ela mesma) de um sujeito (ele mesmo) *delirante*. E vale acrescentar: a) *delirante da mais fina extração freudiana*, a saber, um sujeito às voltas com uma tentativa de – seja como for – *organizar-se psiquicamente*, e, b) *delirante da mais fina extração lacaniana*, a saber, um sujeito enquanto *resposta do Real* (15), ou, se preferirmos, um sujeito que – suposto ao que for (a uma neurose, a uma perversão ou a uma psicose) – *já é uma interpretação delirante* (um pleonasma!) *do Real*.

Ora, se o estado de coisas no *front* do discurso lacaniano é este impasse *vis-à-vis* o Real, posto que enquanto *discurso* (por imposição estrutural) faz também ele *semblant* ao Real (16) e, no limite, *aposta no limite suposto ao Pai* – a saber, em sujeitos supostos à *père-version* (supostos a uma neurose, a uma perversão, ou a uma psicose – *père-version* inclusive em uma psicose, pois nestes casos aposta-se clinicamente na "construção de uma metáfora paterna delirante que faça borda ao Real", ou então, nos casos "já deflagrados" [por exemplo, Schreber], diagnostica-se retroativamente "metáforas paternas delirantes que retornam no Real", como se não ocorresse contradição alguma entre a aposta e o diagnóstico, e [o que me parece talvez mais escandaloso] como se existisse metáfora *que não fosse paterna* & como se existisse metáfora paterna *que não fosse delirante* &, enfim, ó cúmulo do delírio!, como se existisse metáfora *que não fosse delirante...*) –, ora, então, dizia eu, se o estado de coisas no *front* do discurso lacaniano é este impasse *vis-à-vis* o Real – insisto: Lacan leva a contradição ao limite lógico, transformando-a em paradoxo (exemplifico: "O Real é o que não depende de minha idéia sobre Ele" (17) – mas esta é uma idéia *sobre* o Real, logo, o Real *depende* desta idéia...) –, ora, então, dizia eu, se o estado de coisas no *front* do discurso lacaniano é este impasse *vis-à-vis* o Real, *Lacan volta-se contra Lacan*: – Diabos!, *se ele mesmo inventou o Real*, resta-lhe afinal indagar – cito Lacan: "Com qual *física* operar? É justamente aí que eu espero que meus nós, ou seja, aquilo com que eu opero – eu opero assim na falta de outros recursos (eu não cheguei a isso imediatamente) –, me forneçam coisas, e, é bem o caso de dizer, coisas nas quais me amarro. // Como chamar isso? // (...) esses nós, é *tudo o que há de mais real*" (18).

Assim, a *física dos nós* é finalmente o fino estado de coisas que "fornece coisas" a Lacan, e, "é bem o caso de dizer", coisas nas quais ele "se amarra" – finamente... Com efeito, ele "se amarra" em tal física porque 1) tal física "o amarra" – seja lá o que este "o" queira dizer –, e porque 2) tal física possibilita a este "o" – seja lá o que este "o" queira dizer – desamarrar-se afinal do "antigo Lacan" (o do "inconsciente estruturado como uma linguagem" e seu séquito de "neologismos", "letras", "grafos", "matemas", "quadrípodas", "quantificadores", etc), e porque 3) tal física possibilita a este "o" – seja lá o que este "o" queira dizer – ultrapassar afinal o impasse que o "inconsciente lacaniano" criara e – ao estilo escritural de Wittgenstein & Joyce, logo, *Sinthomaticamente* – partir *incontinenti* para a "monstração do Real". *Curioso*: com décadas de antecedência o destemido tenente do exército austríaco Ludwig Wittgenstein parece ter antecipado este "último Lacan", pois em pleno *front* da Primeira Guerra Mundial (1914 - 1918) escrevera em seu *Tractatus* o seguinte: "Há por certo o indizível. Isso se mostra; é o Místico" (Prop. 6.522, *op.cit.*: 281.) e "Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar" (Prop. 7, *op. cit.*: 281). Pois bem. Se é assim, calando-se "sobre aquilo de que não se pode falar" – falastrão e turrão o Lacan inicial recusava-se a calar –, com sua *física dos nós* o Lacan terminal *mostra* – "monstra", dirá ele – o *indizível* (a rigor, "isso se mostra" é *Místico* & "o Real se monstra" é *Mítico*).

Todavia, pergunto-me se há algum sujeito suposto à "monstração borrô-lacaniana". Ora, as escrituras Wittgenstein & Joyce prescindem de qualquer sujeito suposto àquilo que elas enunciam, pois a enunciação – quer da radical univocidade de sentido (*Sinthome-Wittgenstein*), quer da radical equivocidade de sentido (*Sinthome-Joyce*) –, pois a enunciação, em tais escrituras, dizia eu, *resolve-se e revolve-se em e por si mesma*, ultrapassando inteiramente a metafísica suposição de um "enunciante" (o "sujeito", o "eu", o "autor", o "personagem", etc). Por sua vez, a escritura de Lacan "*monstra*" o radical sem-sentido – a saber, o *Real* –, e, ao fazê-lo, parece-me que de modo ainda mais feroz e implacável que Wittgenstein & Joyce – não há nenhum problema nisso, pois se trata apenas de uma imposição estrutural –, o *Sinthome-Lacan* descarta-se – também ele – de qualquer suposição de "sujeito". Logo, levando abissalmente a sério o *Gott tot ist! (Deus está morto!)* de Nietzsche (19) – *Gott tot ist! (Deus está morto!)* que Freud *recusou* terminantemente subscrever (20) –, Lacan livra-se de qualquer "Suposição-de-Saber-ao-Pai", inscrevendo por fim seu percurso no campo de um *radical materialismo* – cito Lacan: "Repudio esse certificado: não sou um poeta, *mas um poema*. E que se escreve, embora pareça ser sujeito" (21).

Face portanto ao *Sinthome-Lacan* – face à escritura "borrô-monstrante" (físico-topológica) do radical sem-sentido – a dita "clínica do Real" é uma licença poética... Por quê? – *Radicalmente, porque o Real é intratável pelo Simbólico* (a certa altura de sua transmissão Lacan sonhara – freudianamente – que a *práxis* da clínica psicanalítica consistiria em "tratar o Real pelo Simbólico", e que o Imaginário, neste "tratar", seria de somenos importância... (22)). Ora, há pois o real da clínica – real assim, escrito com minúscula –, mas o real da clínica – real assim, escrito com minúscula – *não é o Real* – Real assim, escrito com maiúscula – do da "clínica do Real". Aqui o genitivo "do" articula o campo do sentido – a clínica com o seu real, a saber, as "formações do inconsciente" e quejandos – "ao" radical sem-sentido – o Real intratável –. Desse modo, se clínica e Real são antinômicos, disjuntos e impossíveis, o genitivo "do" – de "clínica do Real" – *relaciona elementos irrelacionáveis, e, pois, supõe delirantemente o que não há, a saber, a relação de um sexuado (a clínica) ao Um Assexuado (o Real)*.

3

Mas deixai que eu vos abra totalmente meu coração, amigos:
se houvesse deuses, como toleraria eu não ser um deus? *Logo*, não há deuses. //
Sim, eu tirei a conclusão; mas, agora, ela me tira.

F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra (um livro para todos e para ninguém)*

Refletindo sobre as psicoses, Jean Allouch afirma o seguinte: "Exagerar no escrito é a única chance de se passar para outra coisa" (23). Ora, Wittgenstein & Joyce & Lacan *exageram no escrito* e, pois, agarram & amarram a *única chance de se passar para outra coisa*: 1) ao radicalizar a estruturação do discurso filosófico – a saber, a sustentação da univocidade de sentido –, Wittgenstein mostra que a radical univocidade é sustentável apenas em outro regime discursivo – o das *ciências naturais* – & 2) ao radicalizar a estruturação do discurso literário – a saber, a sustentação da equivocidade de sentido –, Joyce mostra que a radical equivocidade é sustentável apenas em outro regime discursivo – o do *anti-romance* – & 3) ao radicalizar a estruturação do discurso psicanalítico – a saber, a sustentação do sem-sentido –, Lacan "*monstra*" que o radical sem-sentido é sustentável apenas em outro regime discursivo – o

da *topologia* – . Todavía, a meu ver o decisivo está em uma passagem do *Tractatus* pouquíssimo comentada, mas que sintetiza com precisão e rigor o estatuto do *Sinthome* – cito Wittgenstein: "É claro que a ética não se deixa exprimir [a saber, em proposições elementares determinantes da univocidade de sentido]. A ética é transcendental [a saber, por não poder ser exprimida em proposições elementares]. (Ética e estética são uma só.)" (Prop. 6.421, *op. cit.*: 277). Com efeito, enquanto escritura eivada de *equivocidade* (Joyce) e / ou de *vazio* (Lacan), o *Sinthome* é *transcendental à univocidade de sentido* (Wittgenstein), e, pois, *expressa a plurivocidade ética & estética dos estilos*. Isto quer dizer que a escritura – *Sinthome* –, enquanto expressiva de *um estilo* – logo, de *uma estética* –, constitui-se legítima e autenticamente *como uma ética*, a saber, desde a estruturação material, objetiva e concreta de seus elementos, *responsabiliza-se e responde – enunciante feroz e implacável – por sua enunciação*. Assim, 1) Wittgenstein: "Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.) // Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente" (Prop. 6.54, *op. cit.*: 281); & 2) Joyce: "O importante não é o que se escreve, mas como se escreve. E, a meu ver, o escritor moderno deve ser antes de tudo um aventureiro, um homem disposto a correr todos os riscos e a mergulhar em sua obra, se necessário for. Em outras palavras, devemos escrever perigosamente" (24); & 3) Lacan: "Sou suficientemente mestre da língua, aquela dita francesa, por ter conseguido isso eu mesmo, o que fascina testemunhar do gozo próprio do *Sinthome*, gozo opaco por excluir o sentido. (...). Só há despertar através desse gozo" (25).

Contudo, via de regra a assertiva de Wittgenstein – "(Ética e estética são uma só.)" – soa inadmissível aos ouvidos de sujeitos supostos a uma neurose. Agarrando & amarrando a forclusão estrutural ao Pai-suposto-Consistente, tais sujeitos respondem Inibida & Sintomática & Angustiadamente (em letras lacanianas: ISR) à suposta consistência paterna, nunca – ou, no melhor dos casos, raríssimas vezes – produzindo um *Sinthome* (em letras lacanianas: RSI . ÿ). Assim, "uma coisa é a ética e outra coisa é a estética", pontificam solenes estes Sujeitos-supostos-à-Lei, sem perceberem que o que enunciam *enuncia a própria suposição deles – Sujeitos – supostos-à-Lei*, a saber, o que enunciam *enuncia a própria suposição deles – Sujeitos – supostos-a-Um-Pai-Barrado-Em-Seu-Gozo*, e, pois, o que enunciam *enuncia a própria suposição deles – Sujeitos – supostos-a-Um-Pai-Sobretudo-Ético* – logo, *Um-Pai (também ele) respeitante à demarcação entre dois campos comunicáveis entre si porém distintos, a saber, o campo da ética* ("uma coisa", como dizem) e o *campo da estética* ("outra coisa", como dizem). Neste contexto – a justo título *neurótico* –, a estética é quase sempre interpretada com desconfiança, pois os sujeitos supostos a uma neurose – por exemplo, num caso, 1) os sujeitos supostos ao discurso filosófico, estes respondem com Kant o seguinte: "Duas coisas enchem o coração de admiração e veneração, sempre novas e sempre crescentes, à medida que a reflexão se dirige e se consagra a elas: o *céu estrelado acima de mim* [a estética!] e a *lei moral dentro de mim* [a ética!]. (...). O primeiro espetáculo, de uma inumerável multidão de mundos, aniquila, por assim dizer, a minha importância, por ser eu uma *criatura animal* que deve voltar à matéria de que é formado o planeta (um simples ponto no Universo), depois de (não se sabe como) ter sido dotada de força vital durante curto espaço de tempo. O segundo espetáculo, ao contrário, eleva infinitamente o meu valor, como o de uma *inteligência*, por minha personalidade, na qual a lei moral me manifesta uma vida independente da animalidade e até mesmo de todo o mundo sensível" (26) & noutro caso, 2) os sujeitos supostos ao discurso psicanalítico (sobretudo os supostos psicanalistas), estes respondem com Freud o seguinte: "A estética é uma tentativa frustrada no sentido de apagar a marca da castração" (27). Portanto, em ambos os casos – casos *ainda clínicos*, sem dúvida – *goza-se com o sintoma*, a saber, *goza-se Inibida & Sintomática & Angustiadamente com Um-Pai-suposto-Castrado* (Pai-suposto *enquanto* Sujeito-suposto-Saber-à-Lei), e, pois, em ambos os casos – casos *ainda clínicos*, sem dúvida –, como ousada e firmemente denuncia Lacan, *não há passe ao impasse do Pai*, a saber, *recua-se diante do gozo com o Sinthome* (Lacan, acima: "Só há despertar através desse gozo"), impossibilitando desse modo a produção & a transmissão de *um estilo*.

Ora, a rigor há *um estilo* – e um estilo a *rigor* – apenas quando ética & estética *são uma só*, configurando *um passe para outra coisa ... Logo, porque estilistas rigorosos* – a saber, porque feroz & implacavelmente *identificados ao Sinthome* (ao *Shemthome* (28) singular à letra de cada um deles) –, Wittgenstein & Joyce & Lacan *autorizam-se a uma transmissão*: a escritura *Tractatus logico-philosophicus* (1921) & a escritura *Finnegans wake* (1939) & a escritura "*Último Lacan*" (1974 e ss.), paradigmáticas & enigmáticas – em duas palavras: *normalmente psicóticas* (porque em acordo com a forclusão estrutural) –, estão aí & não estão nem aí para com os rios de tinta & suor & lágrimas vertidos-pelos-pobres-mortais-que-não-cessam-de-decifrá-las. *Não é possível decifrá-las*. Obras despertadas & claras & abertas – eis o porquê de serem indecifráveis (só é possível decifrar o dormente & obscuro & fechado) –, estas escrituras (valho-me aqui de uma expressão criada por Heidegger e resignificada por Lacan) ex-

sistem ao inconsciente tenaz e longamente *sonhado* por Freud. Permitam-me: Wittgenstein & Joyce & Lacan são *budhas* pós-freudianos... O *Sinthome* exemplar destes *inventores* sorri serenamente face à atônita perplexidade humana – "demasiada humana", observa Nietzsche –: pois *herética*, a letra Sigma (ÿ) – em R S I . ÿ – *é mais forte do que sua interpretação*.

4

Sou eu, o herético Zaratustra, o sem Deus, quem te fala;
quem é mais herético do que eu, para que eu goze de seus ensinamentos?

F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra (um livro para todos e para ninguém)*

Wittgenstein & Joyce & Lacan – enodados *borromeamente* –. A univocidade radical de sentido & a equivocidade radical de sentido & o radical sem-sentido – enodados *sinthomaticamente* –. A uni-mostração & a pluri-mostração & a "monstração" – enodadas *shemtomáticamente* –. Portanto, Wittgenstein (Imaginário: I) & Joyce (Simbólico: S) & Lacan (Real: R) – enodados *avessamente*: R S I . ÿ –.

Talvez eu possa expor tais enodamentos utilizando o esquema proposto por Lacan em *O seminário, livro 23: o sinthoma* (29):

R S I
S I R
I R S

Sinthome

Ora, o comentário que Lacan realiza deste esquema é o seguinte (cito Lacan): "Parece que o mínimo que se pode esperar dessa cadeia borromeana é essa relação *de um a três outros*, e se supomos que esses nós se comporão borromeamente – *um com o outro* –, perceberemos que é sempre de três suportes – que chamaremos, na ocasião, *subjativos*, quer dizer, *singulares* – que um quarto suporte tomará apoio. E se vocês estão lembrados do modo pelo qual eu introduzi este quarto elemento, cada um dos outros é suposto constituir *alguma coisa de singular* com relação a esses três elementos: o quarto será isso que eu enuncio este ano como o *sinthoma*" (30).

Assim, retomo o esquema e o artigo deste modo:

R S I . E – *Sinthome-Joyce*
S I R . E – *Sinthome-Wittgenstein*
I R S . E – *Sinthome-Lacan*

Escrituras irmãs-de-gozo

Lógica & topologicamente a seqüência de letras em cada uma das linhas deve ser lida – *logicamente*: na primeira linha, primazia do Simbólico (S) *vis-à-vis* o Real (R) & o Imaginário (I) – o Simbólico (S), no centro, separa & une o Real (R) & o Imaginário (I) –; na segunda, primazia do Imaginário (I) *vis-à-vis* o Simbólico (S) & o Real (R) – o Imaginário (I), no centro, separa & une o Simbólico (S) & o Real (R) –; na terceira, primazia do Real (R) *vis-à-vis* o Imaginário (I) & o Simbólico (S) – o Real (R), no centro, separa o Imaginário (I) e o Simbólico (S) –; & *topologicamente*: na primeira linha, enodação de Sigma (ÿ) desde a primazia do Simbólico (S) – *conseqüência*: a equivocidade radical de sentido (*Sinthome-Joyce*); na segunda, enodação de Sigma (ÿ) desde a primazia do Imaginário (I) – *conseqüência*: a univocidade radical de sentido (*Sinthome-Wittgenstein*); finalmente, na terceira: enodação de Sigma (ÿ) desde a primazia do Real (R) – *conseqüência*: o sem-sentido radical (*Sinthome-Lacan*).

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Psicanalista. Membro da *Escola Letra Freudiana* (Rio de Janeiro, Brasil). Tels. (21) 2205 58 56 / (21) 9888 41 85 / jmcastromattos@ uol.com.br
- (2) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 – 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- (3) WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*, São Paulo: EDUSP, 1993.
- (4) LACAN, J. *O seminário, livro 23: o sinthoma* (1975 -1976), inédito, lição de 18 de Novembro de 1975. Cito Lacan: "No que ele (Joyce) é como eu: um herético. Porque *hairesis* – é bem isso o que especifica o herético. É preciso escolher a via por onde tomar a verdade. E isso tanto mais que a escolha, uma vez feita, não impede ninguém de submetê-la à confirmação – quer dizer, ser herético da boa maneira, a saber, aquela que, tendo reconhecido a natureza do *sinthoma*, não se priva de fazer uso dele *logicamente*, até tocar seu Real –."
- (5) JOYCE, J. *Finnegans wake*, London (England): Penguin Books, 1992.
- (6) LACAN, J. *O seminário, livro 22: RSI* (1974 - 1975), inédito.
- (7) LACAN, J. *O seminário, livro 23: o sinthoma* (1975 - 1976), inédito, lição de 17 de Fevereiro de 1976.
- (8) WITTGENSTEIN, L. *Op. cit.*: 133.
- (9) ELMANN, R. "Joyce aos cem anos", in *30 anos do The New York Review of Books (a primeira antologia)*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997: 344.
- (10) WITTGENSTEIN, L. *Op. cit.*: 281.
- (11) LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 - 1970), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992: 59. (Grifos meus, JMCM).
- (12) JOYCE, J. *Op. cit.*: 03 e ss. Cito Joyce: "The fall (bababadalgharaghtakamminarronkonnbronntonneronntuonnthunntrovarrhounawnskawntoohoooord enenthurnuk!) of a once wallstrait oldparr is retaled early in bed and later on life down through all christian minstrelsy."
- (13) JOYCE, J. *Op. cit.*: 107. (Grifos meus, JMCM.)
- (14) A rigor, a foraclusão estrutural é a *foraclusão do gozo oral imposta pela Linguagem*. Neste sentido, o que está foracluído – de princípio – é o gozo oral. Assim, foraclusão do significante Nome-do-Pai e foraclusão do gozo oral não são o mesmo. Todavia, não há espaço no texto ou nesta nota para a exposição quer do percurso, quer das conseqüências teórico-clínicas desta tese final de Lacan. Remeto o leitor ao vigésimo seminário de Lacan (*Mais, ainda* [1972 - 1973]) e ss.
- (15) LACAN, J. *L'étéourdit* (1973), inédito, parágrafo 90.
- (16) LACAN, J. *O seminário, livro 18: de um discurso que não seria do semblante* (1971), inédito.
- (17) LACAN, J. *O seminário, livro 21: les non-dupes errent* (1974), inédito, lição de 23 de Abril de 1974.
- (18) LACAN, J. *O seminário, livro 23: o sinthoma* (1975 - 1976), inédito, lição de 10 de Fevereiro de 1976. (Grifos meus, JMCM.)

(19) NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra (um livro para todos e para ninguém)*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977: 29.

(20) Em verdade, Freud subscreve o *Gott tot ist! (Deus está morto!)*, de Nietzsche, com a condição de *ressuscitá-Lo...* Pois em Freud (*Totem e Tabu*, 1913) o *Pai-Morto retorna enquanto Lei* (Interdição do Incesto), estabelecendo a coorte dos Castrados (simbolicamente), a saber, a dos *Sujeitos-supostos-ao-Pai* (ao significante *Nome-do-Pai*, precisa Lacan). Assim, de uma ponta à outra o *inconsciente freudiano sustenta-se na suposição do retorno do Pai enquanto Lei*, retorno este que é a própria estruturação do inconsciente enquanto "realidade fantasmática de um sujeito". Ora, a *suposição do retorno do Pai enquanto Lei elide o Real*. Portanto, defendendo-se de Nietzsche – alardeava em público que não o lia "para não ser influenciado" (*sic*) –, *Freud decide ficar com a suposição ao Pai, e, pois, nada saber do Real* ("Antes de tudo eu procuro ser um bom pai, e não um bom psicanalista", costumava dizer). Por sua vez, Lacan decide extrair todas as conseqüências do *Gott tot ist! (Deus está morto!)* de Nietzsche, situando-se desse modo *para-além da suposição de Freud ao Pai...*

(21) LACAN, J. "Prefácio à edição inglesa do seminário XI", in *Letra Freudiana, documentos para uma Escola, n. 2, Lacan e o passe*, Rio de Janeiro, 1995: 61. (Grifos meus, JMCM.)

(22) LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979: 14. Cito Lacan: "O que é uma *práxis*? Parece-me duvidoso que este termo possa ser considerado como impróprio no que concerne à psicanálise. É o termo mais amplo para designar uma ação realizada pelo homem, qualquer que ela seja, que o põe em condição de tratar o Real pelo Simbólico. Que nisto ele encontre menos ou mais Imaginário tem aqui valor apenas secundário."

(23) ALLOUCH, J. *Letra a letra, transcrever, traduzir, transliterar*, Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1994: 18.

(24) POWER, A. & SOUPAULT, Ph. "Com Joyce em Paris: conversas e lembranças", in *Revista Letra Freudiana, n. 28, a jornada de Ulisses (encontros com Jacques Aubert)*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001: 54.

(25) LACAN, J. "Joyce le symptôme", conferência no V Simpósio Internacional James Joyce (16 de Junho de 1975), in *Joyce avec Lacan*, Paris (France): Navarin, 1987: 22.

(26) KANT, I. "Crítica da razão prática", in *Uma história da razão*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994: 102.

(27) Via de regra, esta é a reativa lamentação dos psicanalistas que leram Freud *sem Nietzsche & Heidegger & Wittgenstein & Lacan* (nesta ordem)...

(28) LACAN, J. "Joyce o Sintoma", in *Shakespeare, Duras, Wedekind, Joyce*, Lisboa (Portugal): Assírio & Alvim, 1989: 140. Cito Lacan: "(...) na trama das personagens de *Finnegans* há dois gêmeos – Shem (vão-me permitir que o trate por Shemtoma) e Shaun – (...). Há pois o Shemtoma e o Shaun. (...) Shem a quem (ele, Joyce) chama, adicionando-lhe uma etiqueta, *The Penman (O Homem-Pena, O escrivador)* (...)."

(29) LACAN, J. *O seminário, livro 23: o sintoma* (1975 - 1976), inédito, lição de 16 de Dezembro de 1975.

(30) LACAN, J. *Op. cit.*, idem.

Ce que Joyce était pour Lacan

Franz Kaltenbeck

Mutation

Dans son livre *Postmodernisme*, Frederic Jameson analyse l'architecture d'un hôtel de Los Angeles, *The Westin Bonaventure*, construit par l'architecte et promoteur John Portman. Il s'agit d'un « bâtiment populaire » que Jameson oppose aux œuvres élitistes de la modernité créées par Le Corbusier. Le *Bonaventure* a trois entrées mais aucune n'a la place centrale d'une porte cochère classique. Les entrées du *Bonaventure* sont situées de façon latérale et sont des « backdoor affairs » ; deux d'entre elles se trouvent sur des jardins élevés qui vous introduisent directement au sixième étage des tours de cet hôtel. Une fois arrivé à ces étages, vous devez descendre pour trouver les ascenseurs et les escalators qui vous amènent à la réception. Il paraît qu'il est assez difficile de trouver dans cet hôtel les couloirs qui donnent accès aux chambres. Selon Jameson, *Le Bonaventure* est un espace total, qui ne veut pas faire partie de la ville mais plutôt être son équivalent, son substitut. L'angliciste allemand Klaus Reichert, un éminent spécialiste de Joyce, ayant lu Jameson, compare cet hôtel à *Finnegans Wake* (FW) car on n'y trouve plus les orientations massives de la modernité freudienne – dichotomie entre le manifeste et le latent, entre le signifiant et le signifié. On pourrait y ajouter la cyclicité du texte sans début ni fin. Nous y reviendrons. Le *Bonaventure* livre à Jameson un exemple en faveur de sa thèse que nous sommes là en présence d'une mutation de l'espace construit, une mutation dont tient compte un certain nombre d'architectes, mais qui n'a pas tout de suite trouvé son équivalent du côté des sujets censés habiter cet espace. « Nous ne possédons pas les équipements perceptifs pour nous adapter à cet hyper-espace (...) », écrit l'auteur (p. 38). Peut-être, les travaux que Lacan a accomplis sur Joyce dans les années 1975-1976, marquent-ils une mutation comparable au niveau de cet objet que doit incarner le psychanalyste. Cet objet se perd pour devenir quelque chose de comparable au « hyper-espace » dont parle Jameson, à savoir un « sinthome ». Dans une leçon de son séminaire « *Le sinthome* », Lacan répond à un auditeur : « Je pense qu'effectivement le psychanalyste ne peut se concevoir autrement que comme un symptôme. Ce n'est pas la psychanalyse qui est un symptôme, c'est le psychanalyste ». Beaucoup de psychanalystes ont mal supporté cette mutation pour la simple raison qu'ils ne se sont pas vraiment posé la question de savoir ce que Lacan entendait par « *sinthome* ». Il faut lire Joyce pour saisir le *sinthome* dans toute sa portée. 2. Deux remarques sur la transmission : Au cours de ce séminaire, nous essayons de répondre à la question : comment la psychanalyse se transmet-elle ? Je dirai aujourd'hui qu'elle se transmet en ne perdant jamais de vue ce qui ne va pas, à savoir le symptôme. Si elle cède sur son désir d'en savoir plus sur le symptôme, elle perd du terrain. Si elle ne lâche pas sa recherche dans ce domaine, elle assure sa transmission.. J'ai en effet le soupçon que c'est le propre du discours de l'analyste de partager avec les grandes variations musicales mais aussi avec *Finnegans Wake*, de dire toujours la même chose mais de façon nouvelle: « *The seim anew* ». Je voudrais, en un premier temps, donner un exemple d'une transmission réussite entre le discours de Freud et celui de Mélanie Klein. Dans la dernière partie de « *Deuil et mélancolie* », Freud soulève la question – dont les cliniciens ne nieront pas la pertinence – de savoir pourquoi la libido du mélancolique n'arrive pas à se retirer de l'objet perdu. Réponse : La représentation inconsciente de l'objet est démultipliée ; elle est « représentée par d'innombrables impressions singulières (traces inconscientes de celle-ci) ». C'est comme-ci le sujet n'arrivait pas à rassembler ces « innombrables impressions singulières », comme s'il manquait du signifiant qui les rassemblerait pour en faire une représentation. Du coup, le sujet n'arrive pas à se défaire de l'objet.

Freud donne encore une deuxième raison pour cette impossible séparation.

Là encore, le multiple fait ses ravages car, chez le mélancolique, la relation à l'objet n'est pas simple mais compliquée par le conflit d'ambivalence : « Dans la mélancolie (...) se noue autour de l'objet une multitude de combats singuliers dans lesquels haine et amour luttent l'un contre l'autre, la haine pour détacher la libido de l'objet, l'amour pour maintenir cette position de la libido contre l'assaut ». Ces combats singuliers, nous ne pouvons les situer dans un autre système que l'Id, le royaume des traces mnésiques de chose (par opposition aux investissements de mot) . » Regardons maintenant comment Mélanie Klein explique la dépression. Elle écrit dans « *Contribution à l'étude de la psychogenèse des états maniaque-dépressifs* » (1934) : « Chez les enfants comme chez les adultes souffrant de dépression, j'ai mis à jour la peur d'abriter en eux des objets mourants ou morts (et en particulier les parents) et l'identification du moi à de tels objets ». Elle ajoute à la théorie freudienne de l'ambivalence une note sur la dangerosité de l'amour, une note à

laquelle Lacan aurait sans doute souscrite. Si le sujet, enfant ou adulte, craint d'abriter un objet mourant ou déjà mort, c'est parce que sa pulsion de destruction s'était emparée de cet objet, mais pas seulement elle ! Klein écrit : « Et ce n'est pas seulement la violence de l'incontrôlable haine du sujet qui met l'objet en péril, c'est aussi la violence de son amour. Car, à ce stade de son développement, aimer un objet et le dévorer sont inséparables. « Le petit enfant qui croit, lorsque sa mère disparaît, l'avoir mangée et détruite (que ce soit par amour ou par haine), est torturé d'angoisse à son sujet, ainsi qu'au sujet de la bonne mère qu'il n'a plus pour l'avoir absorbée » .(p.315). Selon Freud, si le mélancolique a tant de mal à abandonner l'objet perdu, c'est parce que celui-ci a pour lui une grande importance, renforcée par mille liens ». Le sujet dépressif de Klein est plutôt « affligé par le désastre provoqué par son sadisme et en particulier son cannibalisme » (ibid ; p. 319). Mais Freud et Klein ne partagent pas seulement l'observation que le sadisme joue un rôle primordial dans la mélancolie. On trouve chez eux aussi un autre point commun bien qu'ils l'envisagent sous deux angles différents. Selon chacun d'eux, l'objet du mélancolique dépasse, voire écrase le sujet parce qu'il a perdu ce que l'on pourrait appeler avec Lacan « de l'un ». Selon Freud trop de traces inconscientes des représentations – celles-ci sont « innombrables » - de l'objet ligotent le sujet, le nouent à l'objet. Chez Klein, les objets aimés sont « dans un état de désagrégation totale », ils sont « en morceaux » (ibid., p. 319).

De cette « évidence » naît le désespoir, le remords et l'angoisse. Le sujet a peur « de ne pouvoir rassembler les morceaux de la bonne manière et à temps ; de ne pouvoir trier les bons morceaux et rejeter les mauvais ; de ne pouvoir ranimer l'objet une fois qu'il aura été reconstitué ; et aussi la peur d'être gêné dans cette tâche par les mauvais objets et par sa propre haine, etc. ». Dans les deux théories, celle de Freud et celle de Klein, le sujet se voit engagé dans un travail sans fin et il y tombe en miettes. Il y a donc transmission entre Freud et Klein. Klein ne répète pas Freud, mais elle est parmi les rares analystes qui ont immédiatement reconnu la portée du sadisme. Elle adopte également l'incorporation tout en lui donnant une dimension clinique. L'incorporation, plus souvent nommée introjection n'est jamais anodine. Soit elle aboutit à un acte violent où le sujet dévore l'objet, soit elle intègre des objets dangereux. Aux traces mnésiques innombrables dont le sujet ne peut plus se défaire correspondent chez Klein les morceaux de l'objet désintégré que le sujet ne sait plus recomposer. La transmission entre Freud et Klein procède donc d'une part par la fidélité au concept fondamental de la pulsion et d'autre part par une série de déplacements qui ouvrent de nouvelles perspectives à la clinique. Mon deuxième exemple d'une transmission joue entre Freud et un poète. Le poète allemand Durs Grünbein, né en 1962 à Dresde a publié l'année dernière un journal sous le titre *La première année. Notes berlinoises* où il oppose, le 25 mars 2000, Freud à Nietzsche. Ce poète a lu Nietzsche de telle sorte qu'il a pu se débarrasser de cette fascination que l'auteur de *Ainsi parlait Zarathoustra* exerce sur d'autres lecteurs moins avertis. Selon Grünbein, Nietzsche est resté romantique, à la différence de Baudelaire et de Flaubert mais aussi à la différence de médecins comme Broca ou Charcot qui auraient tous constitué une « école du document humain ». Nietzsche n'aurait pas réussi la percée vers le *factum brutum*, le fait brut, qu'il avait pourtant annoncé dans *Ecce Homo*. Il n'aurait trouvé d'autre sortie de l'écriture et de la rhétorique vers le réel que celle de la psychose.

Sa brillance aurait encore rajouté au semblant qu'il avait pourtant voulu combattre. Nietzsche resterait captif de la rhétorique, son écriture aurait seulement retardé le déclenchement de sa psychose. Et le poète fait ce bilan mélancolique : après Freud, tout ce que Nietzsche a essayé de penser se présente comme une science romantique ». Freud supplante Nietzsche en tirant les conséquences de sa visite à Charcot à Paris. Il réussit la percée vers le « fait brut » devant laquelle le philosophe s'est arrêté malgré ses intentions de principe. C'est donc le réel découvert par Freud, élève de « l'école du document de l'homme », qui est ici cause de la transmission. Dans « Joyce, le symptôme », Lacan écrit : «...l'inconscient c'est un savoir en tant que parlé comme constituant de LOM ». 3. « ...Joyce que j'ai connu à vingt ans... » Lacan a connu Joyce. Dans sa conférence, donnée le 16 juin 1975 à l'ouverture du 5ème Symposium international James Joyce, il le fait savoir : « Il se trouve qu'à dix-sept ans, grâce au fait que je fréquentais chez Adrienne Monnier {qui tenait la librairie « Shakespeare & Compagnie » }, j'ai rencontré Joyce.

De même que j'ai assisté, quand j'avais vingt ans, à la première lecture de la traduction française qui était sortie d'*Ulysse* ». Dans un deuxième texte, écrit pour ce même Symposium, dans lequel il pastiche *Finnegans Wake*, il dit simplement avoir connu Joyce. Mais ce détail transmis de sa vie s'insère dans une réflexion serrée sur deux effets de Joyce, l'un porte sur la littérature et l'autre sur la psychanalyse. « Que Joyce ait joui d'écrire *Finnegans Wake* (désormais FW) ça se sent. Qu'il l'ait publié, je dois ça à ce qu'on ma l'ait fait remarquer, laisse perplexe, en ceci que ça laisse toute la littérature sur le flan. La réveiller, c'est bien signer qu'il en voulait la fin ». Ce qui frappe ici d'abord, c'est une certaine ambivalence vis-à-vis de l'œuvre ultime. Pourquoi Joyce a-t-il publié FW ? Cette question lui fut sans doute soufflée par quelqu'un

d'autre, un proche mais il la trouve pertinente. Transfert (néгатif) sur ce produit de la folie, et peut-être même sur son auteur ?

Ce n'est pas à exclure en ce qui concerne le livre dont Lacan ou un de ses élèves s'étonnent que Joyce l'ait fait paraître. Dans la leçon I (18 novembre 1975) du séminaire (inédit) « Le sinthome », Lacan reprend à Philippe Sollers le signifiant l'é-l-a-n-g-u-u-e-s, l'élangues, pour caractériser FW, signifiant par lequel Sollers semble faire allusion au symptôme de l'élation dans la manie. Et Lacan d'énoncer : « C'est bien en effet ce à quoi ressemble sa dernière œuvre, à savoir Finnegans Wake, qui est celle qu'il a si longtemps soutenue pour y attirer l'attention générale ». Cette qualification de l'œuvre - FW ressemble à quelque chose de l'ordre de la manie - et la question - pourquoi l'a-t-il publié ?- m'inspirent le terme de transfert. Un transfert sur cette œuvre, on le trouve d'ailleurs aussi chez des joyciens non-analystes, déjà chez les contemporains de Joyce – son frère Stanislaus, et Miss Weaver, qui pensaient tous les deux à peu près la même chose, à savoir que l'auteur d'Ulysse était en train de gaspiller son talent. Des critiques plus proches de nous ne peuvent pas non plus s'empêcher, soit de réduire la portée de cette œuvre soit d'en décrire ses excès. Arno Schmidt affirme que Joyce y aurait, avant tout, réglé ses comptes à son frère Stanislaus.

Jacques Aubert parle, pour sa part du « monstrueux » de ce texte et Klaus Reichert mobilise les théoriciens du sublime – Moses Mendelsohn, Emmanuel Kant, Edmund Burke pour parler des affects que FW peut susciter chez ses lecteurs. Burke utilise en effet le terme d'*awfulness* (effroi) pour parler du sublime. FW pose à ses exégètes le problème de n'être ni un livre à lire ni un livre-objet que l'on met tranquillement dans sa bibliothèque parce qu'il est beau ou curieux. Ce n'est plus un objet et jusqu'à aujourd'hui personne ne sait pas vraiment ce que c'est. Plus aucun critique ne rejette FW à cause de sa prétendue illisibilité. FW est une énigme et une énigme, il faut la déchiffrer pour la résoudre. Quel est l'effet que Joyce a, selon Lacan, dans la littérature ? J'ai affirmé que Lacan se tient dans une certaine ambivalence vis à vis de FW. À vrai dire, dans ses deux contributions au Symposium de 1975 Lacan témoigne de beaucoup de sympathie et d'admiration pour ce livre ! Il dit à ses auditeurs dans « Joyce le symptôme I (op. cit., 25) : « Lisez des pages de Finnegans Wake, sans chercher à comprendre – ça se lit. Ça se lit, mais comme me le faisait remarquer quelqu'un de mon voisinage, c'est parce qu'on sent présente la jouissance de celui qui a écrit ça . Vous voyez que même Lacan avait des voisins dangereux ! Au moins celui qui lui a fait poser cette question 'pourquoi Joyce a-t-il publié FW ?'. D'autre part, le concept de jouissance arrive là un peu comme le phallus dans la théorie des années 50. La jouissance doit toujours tout expliquer. Je ne crois pas qu'il suffise de dire que FW se lit parce que Joyce a joui en l'écrivant.

L'invitation à le lire est pourtant très juste et il est vrai que ça se lit même si Beckett dit par provocation exactement le contraire.

Poursuivons notre recensement des jugements de Lacan sur FW. On ne peut pas être d'accord aujourd'hui avec l'idée que « Joyce a réservé (à cette 'œuvre majeure et terminale') la fonction d'être son escabeau ». (« Joyce le symptôme I », p. 26). Si « escabeau » fait allusion à la théorie du beau il faut bien dire que ce terme ne nous aide pas beaucoup car nous tenons avec Klaus Reichert que cette œuvre devrait plutôt être abordée avec le concept du sublime. Par contre, Lacan a tout à fait raison quand il dit : « On n'avait jamais fait de la littérature comme ça ». (ibid.). Dans le texte qui est finalement devenu « Joyce le symptôme » (op. cit.), il réitère sa perplexité sur le fait que Joyce ait publié FW et son avis que Joyce ait joui en l'écrivant et énonce maintenant l'effet que cette œuvre a exercé sur la littérature : « Qu'il l'ait publié, (...), laisse perplexe, en ceci que ça laisse toute littérature sur le flan . La réveiller, c'est bien signer qu'il en voulait sa fin ». On a l'impression que Lacan apprécie cet assaut que Joyce aurait lancé contre les prétentions littéraires. 4. Rêve ou réveil ? Or, Joyce devient un vrai allié pour lui par l'effet que Lacan lui suppose dans un domaine propre à l'analyse – le rêve. Pour Lacan, Joyce ne signe pas seulement la fin des lettres mais aussi la fin du rêve : Joyce réveille ! « Il coupe le souffle du rêve, qui traînera bien un temps. Le temps qu'on s'aperçoive qu'il ne tient qu'à la fonction de la hâte en logique » (Autres écrits, p. 570). Il faudrait expliquer cette idée que le rêve « ne tient qu'à la fonction de la hâte en logique », fonction illustrée dans l'apologue des prisonniers. À fin de comprendre cette réduction on peut à mon avis s'adresser à la leçon V («Tuchè et automate») du Séminaire XI, p. 55-59 où Lacan parle de ces rêves qui surviennent « avant que je ne me réveille » (p. 56). D'ailleurs, les vrais rêves dans FW ont lieu au moment de la levée du jour. Mais si vous voulez rester dans le cadre de La Science du rêve vous pouvez vous adresser aux longues excursions de Freud sur le caractère succinct de l'énoncé du rêve et la prolifération des ses pensées. La relation personnelle que Lacan entretient avec Joyce se montre encore dans deux réflexions, la première portant sur le destin, la seconde sur le corps.

Les deux réflexions apportent du nouveau. Mais pour bien saisir le transfert de Lacan sur l'écrivain irlandais, nous devons d'abord passer par le seul endroit des Écrits où Lacan mentionne le nom de Joyce.

Joyce et les siens

Dans son « Séminaire sur 'La Lettre Volée' », Lacan dénonce l'imbécillité des policiers qui cherchent partout la lettre que le ministre a dérobée à la reine sans se rendre compte que le ministre avait caché cette lettre à un endroit – sur sa cheminée - où tout le monde aurait pu la voir. Poe écrit à propos du Préfet de la police : « Il n'a jamais cru probable ou possible que le ministre eût déposé sa lettre juste sous le nez du monde entier, comme pour mieux empêcher un individu quelconque de l'apercevoir.

Il s'agirait là d'une imbécillité subjective, affirme Lacan. Le Préfet et sa police cherchent la lettre là où, eux, ils l'auraient cachée, ils ne sont pas capables de se mettre à la place de cet homme intelligent qu'est le ministre, un poète à ses heures. Dupin, le détective, la découvrira à l'endroit où le ministre l'a déposée : une lettre « fortement salie et chiffonnée ». Et l'auteur précise : « ...la lettre avait été retournée comme un gant, repliée et recachetée ». Cette caractéristique de la lettre comme « fortement salie et chiffonnée » inspire à Lacan une allusion à Joyce : « Dans ce qu'ils [les policiers] tournaient entre leurs doigts, que tenaient-ils d'autre que ce qui ne répondait pas au signalement qu'ils en avaient » ? Et il poursuit : « A letter, a litter, une lettre, une ordure. On a équivoqué dans le cénacle de Joyce sur l'homophonie de ces deux mots en anglais ». Dans une note en bas de page, Lacan renvoie au premier ouvrage sur *Finnegans Wake*. C'est un recueil d'essais et de textes qui défendent le *work in progress*. Il a été pour la première fois publié en 1929 et c'est Joyce lui-même qui a demandé à un certain nombre de ses amis d'écrire les textes pour ce recueil critique paru sous un titre qui fait pastiche de son œuvre : *Our exagmination round his factifiction for incamination of work in progress*. Le dernier texte, écrit par un nommé Vladimir Dixon – pseudonyme de Joyce lui-même – porte le titre « A Litter to Mr. James Joyce ». Cette *litter* est écrit à la manière du livre. Vous y trouvez des phrases comme « You must not stink I am attempting to ridicul (de sac !).. » Ou celle-ci : « ...I am writing you, dear mysterr Shame's Voice, to let you no how bed I feeloxerab out it all ». Dans son séminaire inédit « Le sinthome », leçon du 13 janvier 1976, Lacan donne à Stephen Dedalus, le héros du Portrait de l'artiste en jeune homme et aussi d'Ulysse – qui représente Joyce – la fonction de déchiffrer sa propre énigme. « Il ne va pas loin parce qu'il croit à tous ses symptômes. Oui c'est très frappant ». Lacan se moque un peu de ce que l'on pourrait nommer la dimension messianique du symptôme de Joyce : « Mais enfin il croit à des choses. Il croit à la conscience incréée de sa race ». Là il fait allusion aux dernières phrases du Portrait : « Bienvenue, ô vie ! Je pars, pour la millionième fois, rencontrer la réalité de l'expérience et façonner dans la forge de mon âme la conscience incréée ma race ». Puis, la phrase finale également citée par Lacan : « Antique père, antique artisan, assiste-moi maintenant et à jamais ». Ce signifiant d'une 'race' malheureuse insiste dans le chapitre V du Portrait : « Je suis un produit de cette race, de ce pays, de cette vie, dit-il ». (730). Ou : « Et sous le crépuscule plus dense, il sentait les pensées et les désirs de la race à laquelle il appartenait, voletant comme des chauve-souris par les sentes nocturnes... » (765). La 'race' à laquelle il appartient, il la rejette, mais il lui reconnaît aussi un potentiel, sinon il ne parlerait pas de sa « conscience incréée ». Il se sent donc la mission de créer cette conscience. Cette mission appartient à son « sinthome ». C'est de cette mission auprès de sa 'race' que vient l'effet que Joyce a exercé sur son entourage, son « cénacle », comme dit Lacan, un cénacle auquel appartenaient des personnages aussi capables que Samuel Beckett et les autres auteurs du livre *Our exagmination round his factifiction for incamination of work in progress*. C'est loin d'être un simple effet de fascination qui fonctionnerait sur le schéma de la psychologie des foules.

Joyce avait, au cours des années, rassemblé autour de lui des personnes aussi remarquables que Valery Larbaud, Frank Budgen, Stuart Gilbert, Eugen Jolas ou Paul Léon qui, risquant sa vie, a sauvé les Journaux de Joyce des mains de la Gestapo qui l'a finalement arrêté et fait déporter dans un camp de la mort. La qualité de ces intellectuels ne pouvait échapper à Lacan. Certains chercheurs maintiennent cette tradition à l'université.

Lacan est le premier à reconnaître l'excellence de leurs études. Mais Joyce impulse encore aujourd'hui un lien social inédit en ayant créé avec FW, non seulement un livre sans égal mais aussi un nouveau lecteur. Il parle, FW 120, 13 de « ce lecteur idéal souffrant d'une insomnie idéale ».

Ce n'est pas anodin que FW soit aussi un livre de réveil (*wake*). Le lecteur de FW ne peut pas s'attendre à comprendre le sens des mots et des phrases dans ce livre, il doit constituer les transformations auxquelles l'auteur a soumis les noms et les mots au niveau de la lettre. Plus encore ! Beaucoup de mots et au moins

chaque phrase dans FW font allusion à toute une histoire, un épisode de la vie de l'auteur ou un problème de son écriture . « There extend by now one thousand and one stories, all told of the same » Le lecteur insomniaque saisira vite pourquoi Joyce met en relation, FW, p. 4, le maçon Finnegan qui, ayant construit un mur, en tombe avec le constructeur Solness de Henrik Ibsen qui, à la fin de la pièce avec le même titre fait, lui aussi, une chute énigmatique et mortelle de la tour de la maison qu'il avait édifié lui-même. Mais ce lecteur aura beaucoup plus de mal à comprendre pourquoi Joyce écrit que le maçon irlandais recevait « des messies avant que les juges de Joshua nous aient gratifiés des Nombres ou qu'Helveticus ait commis sa deutéronomie (...) ». Ou, prenons par exemple ces quelques phrases du chapitre I.7 qui porte sur Shem, the penman (Shem, le plumitif), frère jumeau et rival du dominant Shaun, the postman, dont une des identités serait le psychanalyste Ernest Jones (« ...que Joyce Shaunise, si je puis dire, le Jones en question... », dit Lacan dans « Joyce le symptôme I », p. 24). Les deux jumeaux sont les fils de Humphrey Chimpden Earwicker et d'Anna Livia Plurabelle. Tandis que HCE se prolonge littéralement dans Shaun, son frère Shem est l'artiste, inapte pour la vie réelle ; pour Lacan c'est « Shemptôme ». (« Joyce le symptôme I », op. cit. p. 24). Shem, tel Bloom, est aussi doué des identifications juives de l'auteur – à la page 171, il est désigné comme « that greekenhearted yude » (« ce juif au cœur grec »).

Joyce a livré d'une certaine façon quelques traits de lui-même dans ce chapitre où il met Shem sur la sellette. Ce chapitre se lit comme un réquisitoire sans complaisance que l'auteur s'adresse à lui-même et corrobore l'observation de Lacan que Joyce, à la différence de la plupart des hommes, n'était pas dans l'adoration de sa propre personne. « Let me finish ! Just a little judas tonic, my ghem of all jokes, to make you to go green in the gazer. Do you hear what I am seeing, hammet ? And remember that golden silence gives consent, Mr. Anklegazer ! Cease to be civil, learn to say nay ! Whisht ! » (FW, 193, 9-12) . C'est avec l'humour du surmoi freudien que Joyce tient son réquisitoire, peut-être pour parer aux attaques d'un surmoi plus féroce. En tout cas, l'impératif surmoïque pousse Shem dont le nom devient un objet métonymique (ghem of all jokes, {James Joyce}, donc « gemme de toutes les plaisanteries »), à se tonifier avec un peu de jouissance scopique : a little judas tonic. Le judas étant cette petite ouverture dans une porte ou dans un mur par laquelle on peut épier un(e) autre sans être vu. Grâce à Roland McHugh), nous savons que le reste de la phrase est une allusion à Othello – 'jealousy ; It is the green ey'd monster'. En français et en allemand, la jalousie et plus encore l'envie semblent être associées à la couleur jaune. La jalousie avait enfoncé Joyce en 1909 dans une de ses crises les plus profondes. Un de ses anciens camarades, un nommé Cosgrave, lui a raconté qu'il avait couché avec Nora en été 1904, à l'époque même où Joyce l'avait rencontrée ! Shem n'est pas seulement jaloux comme Hamlet mais, lui aussi devient la proie d'insinuations malveillantes concernant l'objet : « Do you hear what I am seeing hammet ? ». Les jeux de mots érigent une défense contre les suggestions de la voix . Joyce condense deux proverbes : ' Le silence est d'or ' et 'Le silence signifie consentement'. Et dans la même phrase Shem est accusé d'être un Mr Anklegazer , une sorte de fétichiste, voyeur de chevilles. Un germanophone entend dans la graphie de Anklegazer le mot Angeklagter (accusé). La dernière phrase varie une injonction biblique 'cease to do evil ; Learn to do well' ('cessez de méfaire, apprenez à bien faire', Isaïe I, 16-17 ; traduction Chouraqui). Mais là où le prophète dit, 'apprenez à bien faire', Joyce écrit, « learn to say nay ! Whisht ! ».

'Apprends à dire non ! Le signifiant 'whist !' commande le silence. Joyce a en effet dû apprendre à dire non, comme l'a montré Jacques Aubert dans son article « La voix de Joyce et son nego , commenté par Sophie Mendelsohn dans mon atelier « Les psychoses après Joyce ». Il était vital pour lui de dire 'non' à la mère, à l'Église, à l'Irlande. Sans son 'non' il n'aurait jamais trouvé sa place de sujet. Vous avez donc dans trois lignes de FW des pans entiers de la biographie de l'écrivain, des histoires cruciales de sa vie. Les plus férus des joyciens le disent : l'auteur irlandais a inventé un nouveau lecteur et ce lecteur ne se recrute pas seulement à l'université. Il lui suffit parfois d'être attentif pour déchiffrer un mot ou un passage encore opaques. Insérant un savoir auquel le texte ne fait qu'allusion, ce lecteur semble continuer le work in progress. Cette appréciation du lecteur actif évoque le réalisme radical du jeune physicien Max Tegmark pour lequel le mathématicien qu'il construise ou qu'il contemple ses objets, n'est lui même rien d'autre qu'un sous-ensemble des mathématiques, suffisamment grand pour savoir qu'il existe . Tegmark pour lequel tout ce qui existe mathématiquement existe aussi comme fait (réel), ne forclôt point le sujet : Les propositions mathématiques auxquelles aucun mathématicien n'a pas encore pensé peuvent être soit vraies, soit fausses, celles, auxquelles l'univers n'a pas encore pensé, soit, pour lesquelles aucune preuve physique a été 'calculé' au niveau des objets matériels (particules, par exemple), ces propositions ne son rigoureusement parlé, ni vraies, ni fausses. Le lecteur de Joyce appartiendrait-il à ce livre – « pas tout », selon Jacques Aubert – qu'est FW ? Peut-être agit-il plutôt entre le sinthome de Joyce et l'Autre qui ne sait pas « à quoi ça rime ». D'où aussi l'observation que ce lecteur a un intérêt de chercher ses semblables. 6. Hasards et destin Joyce a donc ému Lacan. D'un côté, Lacan fait de lui un auteur ayant créé quelque chose de complètement inaccessible pour l'inconscient de ses auditeurs : « Le symptôme chez Joyce est

un symptôme qui ne vous concerne en rien. C'est le symptôme en tant qu'il n'y a aucune chance qu'il accroche quelque chose de votre inconscient à vous ». On pourrait faire correspondre à cette inaccessibilité de l'œuvre joycienne pour l'inconscient une remarque de Lacan sur le nœud borroméen qu'il répète plusieurs fois au cours de son séminaire « Le Sinthome ». Ainsi, il explique à la fin de la séance du 9 décembre 1975 que le nœud n'est pas un modèle parce qu'« il a quelque chose près de quoi l'imagination défaille ». Il semble donc y avoir dans l'esprit de Lacan une solidarité entre le nœud et l'œuvre de Joyce. Tel le nœud, Joyce relève d'un réel difficile à approcher par l'inconscient du névrosé. D'autre part, Joyce fait causer Lacan sur sa propre vie, il le fait raconter son histoire, plus encore, il lui inspire une nouvelle théorie du destin, notion de première importance dans la seconde topique de Freud. Après avoir dévoilé ses deux rencontres qu'il avait eu, en jeune homme, avec l'écrivain irlandais, il note ceci : « Ce sont les hasards qui nous poussent à droite et à gauche, et dont nous faisons – car c'est nous qui le tressons comme tel – notre destin. Nous en faisons notre destin, parce que nous parlons. Nous croyons que nous disons ce que nous voulons, mais c'est ce qu'ont voulu les autres, plus particulièrement notre famille, qui nous parle. Entendez-là ce nous comme un complément direct. Nous sommes parlés, et à cause de ça, nous faisons, des hasards qui nous poussent, quelque chose de tramé – nous appelons ça notre destin.

De sorte que ce n'est sûrement pas par hasard, quoiqu'il soit difficile d'en retrouver le fil, que j'ai retrouvé James Joyce à Paris, alors qu'il y était, pour un bout de temps encore ». Lacan s'excuse ensuite de raconter son histoire, il ne le ferait qu'en hommage à James Joyce. Mais on peut déduire de cette confiance qu'à l'époque, en 1923, Lacan n'avait pas encore trouvé sa vocation, hésitant peut-être à emprunter, lui aussi, la voie de l'artiste. Elisabeth Roudinesco confirme l'incertitude sur le choix professionnel mais pas l'ambition littéraire. Le jeune homme aurait plutôt joué avec l'idée d'une carrière politique. Lacan répond sans doute dans ce passage à Freud qui explique le destin, ananké, comme une figure du surmoi, constitué de la « puissance parentale » et les figures idéales du sujet. Mais ananké, c'est aussi la nécessité. Chez Lacan, la matière brute du destin c'est les hasards. Et c'est nous, les êtres parlants qui en faisons, en les tressant, notre destin. Si nous ne parlions pas, si nous étions des autistes, nous n'en ferions pas notre destin. Notre destin, aussi inéluctable qu'il soit, aussi nécessaire qu'il nous paraisse, repose donc a) sur la contingence – les hasards - et b) sur notre choix de devenir des parlêtres. Chez Freud, le choix du destin est fondé dans les identifications du sujet qui contribuent au surmoi, identifications dont il saisit qu'elles ne sont pas seulement les restes de l'Œdipe mais qu'elles entraînent aussi un destin de la pulsion paradoxale, sa déssexualisation et souvent la désintringation d'Éros et de Thanatos. Chez Lacan, c'est donc la parole qui crée le destin. Un obsessionnel veut par exemple rompre avec sa partenaire parce qu'elle ne correspond pas à ce qu'il attend d'une femme dans son fantasme. Et à chaque fois qu'il décide la rupture et s'explique avec elle, il revient sur sa décision. Au lieu de s'en séparer, il décide de rester avec elle, et cela se répète ! Hasards – choix de la parole - nécessité du destin, c'est la série lacanienne. On a le choix de parler ou de se taire mais il n'est pas sûr que nous disons ce que nous voulons ; nous croyons seulement que nous disons ce que nous voulons – notez le double sens de cette phrase: nous ne sommes pas les maîtres du sens de ce que nous voulons et nous ne pouvons pas toujours dire ce que nous voulons (faire). La différence entre l'intention de dire et le résultat du dit a amené à un abus de pouvoir de la part des interprètes. Certains critiques littéraires tirent de l'incertitude ou du non-savoir concernant le sens la conclusion de pouvoir dire n'importe quoi sur un poème – de Celan, par exemple. Mais l'ironie du destin fait qu'ils tombent mal car, à l'instar de Joyce, Celan savait dire ou plutôt ce qu'il voulait. C'est Jean Bollack qui a prouvé cette concordance entre l'intention poétique et l'écriture chez l'auteur de *La Rose de personne*. Nous autres névrosés, nous croyons que nous disons ce que nous voulons. Illusion ! Nous disons non pas ce que nous voulons mais ce qu'ont voulu les autres, « plus particulièrement notre famille », donc pas seulement papa et maman. C'est ce qu'eux, notre famille, ont voulu qui nous parle. C'est comme si nous étions parlés par leur vouloir dire ; par leur vouloir qui n'est pas forcément leur pouvoir. Et comme nous sommes alors parlés nous faisons de notre destin quelque chose de « tramé », à la fois une trame pour lire les hasards de la vie et un complot, un complot de famille. Dans l'écriture de Joyce, la contingence joue un rôle très important, Richard Ellmann, son biographe, en livre plusieurs témoignages recueillis de proches de l'écrivain. La contingence se sert de l'homophonie « en l'occasion translinguistique » comme dans *bourgeoismeister* (FW, 191) avec sa partie française (bourgeois), sa partie allemande (meister) et son allusion au Bygmester Solness de Henrik Ibsen, (who thought to touch both himmels - « qui pensait toucher des deux ciels ») et qui tombe déjà, c'est le cas de le dire, à la page 4 du *Wake*. Lacan apporte son propre exemple, écrivant « phone » (dans « phonème ») avec les lettres : f.a.u.n.e. Et il note : « Le faunesque de la chose repose tout entier sur la lettre, à savoir sur quelque chose qui n'est pas essentiel à la langue, qui est quelque chose de tressé par les accidents de l'histoire. Que quelqu'un en fasse un usage prodigieux, interroge en soi ce qu'il en est du langage ». Une page plus loin, Lacan revient sur le rapport entre la langue et le langage dans l'écriture de Joyce, en

expliquant d'abord que « le symptôme est purement ce que conditionne la langue ». Ensuite, il caractérise l'opération de Joyce : celui-ci porte le symptôme à la puissance du langage (ibid., p. 27).

Cela vaut également pour un poète comme Celan. Jean Bollack a bien démontré l'existence d'une langue idiomatique, donc d'un langage, chez Celan. Et si l'on veut lire FW, on doit établir ou consulter le vocabulaire polyglotte utilisé dans ce livre et observer les transformations auxquelles l'auteur soumet son matériel linguistique. Quand Lacan parle de « puissance de langage », il insiste sur le fait que Joyce veut partager son symptôme avec ses lecteurs (son autre). Ce symptôme est certes chiffré, parfois obscène – Lacan parle d'un « jet d'art sur l'éaube scène de la logique elle-même » – mais il n'est pas privé, caché à l'autre. La lettre est donc « quelque chose de tressé par les accidents de l'histoire ». Cette contingence-là évoque les hasards à la base du destin que nous tressons, en faisant de notre destin « quelque chose de tramé ». Donc d'une part, la lettre, « quelque chose de tressé par les accidents de l'histoire » et d'autre part le destin, « quelque chose de tramé » que nous faisons nous-même à cause du fait que nous parlons ou plutôt parce que nous sommes parlés. Il faut bien dire que Lacan n'est pas le premier à s'être interrogé sur l'abord si particulier du hasard et de la nécessité par Joyce. Il prend plutôt en compte des interrogations antérieures. On pourrait mentionner ici les lignes que Beckett avait écrit sur ce problème dans « Dante... Bruno. Vico.. Joyce », l'article fondateur de toutes les lectures de FW . 7. La structure du Wake Beckett passe par La Science nouvelle de Giambattista Vico pour expliquer la structure du work in progress. Il relève dans Vico un concept de l'histoire où ni le destin ni le hasard n'ont leur place mais qui admet bien la nécessité et la liberté. Il précise : « L'histoire ne résulte donc pas du destin et du hasard (...) mais elle résulte d'une nécessité qui n'est pas destin, d'une liberté qui n'est pas hasard (...) ». (ibid., p. 7).

Cette force résultante, Vico l'appelle la providence divine - sans trop croire à cette notion, - et c'est cette providence « immanente », à la différence de la providence transcendantale de Bossuet, qui est à l'origine de ces institutions humaines que sont l'Église, le mariage et la sépulture. Joyce dont la position n'est d'aucune façon philosophique (op cit., p. 7) adopte cette classification historique et sociale comme un avantage - ou désavantage structural (as a structural convenience – or inconvenience). Beckett entend par « structural » quelque chose qui inclut la répétition : « les variations substantielles sans fin de ces trois battements ». Ainsi la première partie de FW correspond à la première institution humaine, le religion ou l'âge théocratique, une abstraction de la naissance ; la deuxième partie, le jeu d'amour des enfants est la seconde institution, le mariage, l'âge héroïque ou la maturité ; la troisième partie se passe pendant le sommeil, correspondant donc à la troisième institution, la sépulture ou dans l'abstraction, la corruption.

La quatrième partie, c'est le jour qui recommence et correspond à la providence de Vico et, dans l'abstraction, à la génération. Par la transition de l'humain à l'âge théocratique, tout recommence. Or, Joyce ne se contente pas d'adopter le schéma de Vico, il y inscrit sa propre pensée, il brouille les frontières trop rigides. Aussi Beckett fait-il tout de suite remarquer : « Mr Joyce ne tient pas la naissance pour garantie comme semble l'avoir fait Vico ». (p. 8). Et il y rajoute : « La conscience qu'il y a une grande part de l'enfant non-né dans l'octogénaire sans vie, et une grande part des deux dans l'homme à l'apogée de sa courbe de vie, ôte tout à l'exclusivité mutuelle rigide qui est souvent le danger dans les constructions nettes ». (op. cit., p. 8). Les trois institutions (naissance, mariage, sépulture), correspondant aux trois âges (théocratique, héroïque et humain) sont co-présentes dans les quatre parties du Wake, voire dans chaque chapitre et même à toute page et c'est cette simultanéité, cette synchronie qui rend sa lecture si difficile. Par exemple, Anna Livia Plurabelle, la femme de Humphrey Chimpden Earwicker apparaît déjà à la page 4 , soit une page après le tonnerre qui, selon Vico, déclenche la religion, et alors que, HCE, son mari, n'est pas encore introduit sous son nom (il est un plus loin Haroun Childeric Eggeberth).

Par un jeu de lettres, ALP apparaît même sous le « s traits de Alice P. Liddle, le modèle de Lewis Carroll pour Alice au pays des merveilles. FW n'est ni un « jardin à la française » comme celui que Lacan se félicite d'avoir fait dans la psychanalyse, ni « le débat des lumières » dans « un domaine où l'aurore même tarde ». L'aube, dans FW ne tarde pas, c'est la transition entre la corruption et la génération qui apporte la vie mais aussi la mort et ceci est dit dès le départ. Quant au jardin à la française, il est sérieusement mis en cause par l'œuvre ultime de Joyce.

Ainsi Klaus Reichert fait remarquer que les deux « dimensions de profondeurs » de la psychanalyse – la dichotomie du latent et du manifeste et celle du signifiant et du signifié - sont perdues dans FW. Les premières exégèses du Wake avaient en effet cherché à l'interpréter comme un rêve sans jamais trouver un contenu à ce rêve qui aurait dépassé les généralités d'une psychanalyse vulgaire. Quant aux signifiants de ce livre ils ne renvoient pas à un signifié. Ainsi on peut gloser sur l'adverbe immarginable à la page 4,

c'est un mot valise composé du mot « imaginable » et du mot « marge ». Mais nous ne pouvons donner à ce mot son sens que si nous découvrons la partie théorique que Joyce a condensée dans ce signifiant. Il ne renvoie donc qu'au processus de la création littéraire lui-même, tel que Joyce l'a pensé. Un autre exemple d'un signifiant qui ne renvoie qu'à la réflexion de Joyce sur ce qu'il fait est *racecourseful*, déchiffré comme composé de *resourcefull* (plein de ressource) et le *ricorso* de Vico, c'est à dire la cyclicité de l'histoire. Le *Wake* parle de lui même : « Son écrit (celui de Joyce) n'est pas sur quelque chose; c'est ce quelque chose lui-même » (Beckett, op. cit., p. 14). Mais cela ne veut pas dire que le signifié soit absent. Joyce s'applique plutôt de créer un signifiant qui est le signifié : « Si le sens est danser, les mots dansent » (When the sens is dancing, the words dance, op. cit., p. 14.). Selon Philippe Sollers, cité par Lacan, Joyce aurait « écrit d'une façon telle que la langue anglaise n'existe plus ». Lacan rajoute à cela : « Elle avait déjà, je dirai, peu de consistance ». Ce n'est pas exactement le point de vue de Beckett. Lui, il affirme plutôt qu'« aucune langue n'est aussi sophistiquée que l'anglais. Il a été abstrait {rendu abstrait} à mort ». Joyce se trouve dans une tradition poétique qu'il partage avec Shakespeare et Dickens. Au lieu d'utiliser le nom *doubt* (« doute ») pour exprimer un état d'extrême incertitude, il le remplace par *in twosome twiminds*. « Cette écriture que vous trouvez si obscure est une extraction quintessenciée de langage, de peinture et de geste avec toute la clarté inévitable de l'ancienne inarticulation. La sauvage économie des hiéroglyphes est ici. Les mots ne sont pas les contorsions polies de l'encre de l'imprimeur au vingtième siècle. Ils sont vivants » (op. cit., 16, 17). Appliquant *De Vulgari Eloquentia* de Dante à Joyce, Beckett arrive à une étonnante explication du caractère polyglotte de son *Wake*. Il ne s'agit absolument pas pour Dante de faire l'apologie de quelque chauvinisme local ou de prêcher par exemple la supériorité du Toscan sur ses rivaux parmi les dialectes italiens. Tous les dialectes sont corrompus et c'est pourquoi il est impossible d'en choisir un pour une forme littéraire adéquate. Afin d'écrire « le vulgaire » il faut rassembler « les éléments les plus purs de chaque dialecte et construire une langue synthétique », et c'est ce que Dante avait fait. C'était un prédécesseur de Joyce. 8. Conclusion Quand nous répétons après Lacan l'équivalence de Joyce et du « *sinthome* » nous ne pouvons pas nous limiter au geste du clinicien et surtout pas à celui du psychopathologue pour lesquels un symptôme est après tout un objet d'étude et de thérapie. Or, le *sinthome* de Joyce n'est certainement pas un objet. C'est à la fois un artefact pensé et réalisé dans ses détails. Klaus Reichert a, dès 1961, expliqué pourquoi les épiphanies telles que Joyce les avait lui-même définies dans *Un portrait de l'artiste en jeune homme* ne sont plus le « principe structural » de FW. L'épiphanie révèle l'essence de l'objet, sa *quidditas*.

« L'artiste perçoit cette suprême qualité au moment où son imagination conçoit l'image esthétique. (...) L'instant dans lequel cette qualité suprême du beau, ce clair rayonnement de l'image esthétique se trouve lumineusement appréhendé par l'esprit (...) arrêté sur l'intégralité de l'objet et fasciné par son harmonie – c'est la stase lumineuse et silencieuse du plaisir esthétique (...) ». Ce « clair rayonnement » (*clear radiance*) de l'image esthétique de l'objet fait de celui-ci un « point de croisement » dans l'œuvre. Voilà pourquoi Reichert appelle l'épiphanie un principe structural. Elle est ce point et les lignes (lumineuses) qui se croisent dans les objets dont parle l'œuvre. Les objets captés par les épiphanies sont ainsi aussi les points de croisement de l'œuvre. Dans FW, affirme Reichert, Joyce fait des mots eux-mêmes des épiphanies. (ibid., p. 185), ils deviennent les points de croisement de l'œuvre. Lacan connaissait l'importance de la figure de la croix dans les textes de Joyce, à partir d'une autre source, et la cyclicité de FW ne lui avait évidemment pas échappé de sorte qu'il se sentait encouragé par cette œuvre dans sa recherche sur le nœud borroméen, où on peut établir l'équivalence de la droite infinie et du cercle. Ainsi le symptôme écrit de Joyce apparaît comme un artefact hautement structuré. Mais en même temps il échappe à toute mesure. Personne ne saurait le résumer sous la forme d'un récit, d'une intrigue ou d'une idée. C'est donc aussi une formation qui ne se laisse pas enfermer dans un tout et même une formation « monstrueuse ».

D'ailleurs, les premiers exégètes, par exemple Marcel Brion ou Stuart Gilbert avaient parfaitement compris l'excès de ce livre. Stuart Gilbert cite Chesterton qui a dit ceci : « Les grands poètes sont obscurs pour deux raisons opposées ; d'une part parce qu'ils parlent de quelque chose de trop grand pour que quelqu'un le comprenne maintenant et d'autre part parce qu'ils parlent de quelque chose de trop petit pour que quelqu'un puisse le voir ». À partir de Joyce, Lacan doit complètement changer son concept du symptôme car il sait désormais qu'un symptôme risque d'être sublime. Si des psychanalystes s'adonnent aujourd'hui souvent à leur narcissisme, somme toute mesquin, c'est parce qu'ils n'ont pas encore saisi que le symptôme réel les dépasse.

"Continuarration!"

Franz Kaltenbeck

Atelier de « Savoirs et clinique – Paris », samedi 25 mai 2002

Le 6 avril, je vous ai cité un dialogue grotesque entre Stephen et le spectre de sa mère, extrait de l'épisode « Circé », le chapitre XV d'*Ulysse*.

(J'ai entre-temps visité à Dublin ce qui reste du quartier qui avait servi à Joyce comme modèle pour *Nighttown*, la ville de la nuit. L'Association for Psychoanalysis and Psychotherapy in Ireland (APPI) m'avait invité à faire dans le cadre de leur *Clinical Programme* deux conférences et je leur ai parlé de la fin de l'analyse et du devenir du psychanalyste (*The End of Analysis and the Coming into Being of the Analyst* - Dublin, 10 et 11 mai 2002). Lors d'un dîner, j'ai demandé à Mme Pauline O'Callaghan, une des responsables de cette association, de m'indiquer les endroits joyciens et beckettien qu'on peut parcourir à Dublin. Elle m'a alors tracé une carte presque complète des deux rives de la Liffey avec l'endroit de la Nassau Street où Joyce rencontra Nora, Finn's Hotel, dans la même rue où il l'a aperçue pour la première fois, elle y travaillait comme femme de chambre, la maison nr ; 3 de Clare Street où Beckett a écrit une partie de *Murphy etc.* De l'autre côté de la Liffey, évidemment *Eccles Street (Ithaca)* où Joyce situa la maison de Bloom, le Joyce Center, l'élégant Gresham Hotel où descendent Gabriel et Gretta, le couple de la nouvelle *The Dead.*, l'hôtel Ormond où jouent « Les Sirènes », l'*Abbey Theatre*, etc. Il ne manquait sur son plan que « la ville de la nuit ». Je lui demandai donc de bien vouloir l'inscrire. « C'est mal famé. N'y restez pas trop longtemps » ! Elle a fini de l'inscrire entre Talbot Street et un quartier nommé « Monto ». Je n'y ai trouvé rien de dangereux, des petites ruelles parfois un peu vides et sombres... Il fallait beaucoup de fantaisie pour imaginer *Nighttown* à cet endroit !)

Dans le dialogue entre Stephen et sa mère, le jeune homme brandit sa canne, substituée à cette épée magique qui, dans *L'Anneau des Nibelungen* porte le nom de « *Nothung* » et il prononce ce nom. Au chapitre II d'*Ulysse*, Joyce cite le télégramme bleu reçu à Paris par lequel son père le rappelle à Dublin : *Nother dying come father*. Joyce a conservé le *N* à la place du *M*. Cette coquille avait été corrigée dans les éditions d'*Ulysse*. Mais l'édition Gabler (dite *The corrected text*) restitue le *N*. La mère est donc néantisée dans l'œuvre de Joyce. *Nothung - Nother-nothing*. Le « rien » (*nothing*) vient de *res* (latin). C'est ce que disent tous les dictionnaires du petit au grand Robert, par exemple. (ren *non* « nulle chose » ... « chose » encore au XVIe, du latin *rem*, accusatif de *res*, chose). Pourtant, n'associons pas la mère à la Chose, comme c'est souvent fait dans une perspective kleinienne.

Ainsi Lacan enseigne dans *L'Éthique de la psychanalyse*, p. 127 : « L'articulation kleinienne consiste en ceci - avoir mis à la place centrale de *das Ding*, le corps mythique de la mère ». La première raison de cette identification, il la formule ainsi : «... c'est par rapport à lui (par rapport à *das Ding*) que se manifeste la tendance agressive, transgressive, la plus primordiale, les agressions primitives et les agressions retournées ». (ibid.) D'autre part, le corps mythique de la mère est à la place de la Chose parce que les agressions de l'enfant le blessent et qu'il doit être réparé par l'opération de la sublimation. Chez Lacan, la Chose est cette place où un objet doit venir pour qu'il y ait sublimation. La sublimation « élève un objet à la dignité de la Chose ». (p. 133). Darian Leader a consacré *Stealing the Mona Lisa*, son plus récent livre, non encore traduit, à la sublimation et il part justement de ce que Lacan dit dans son *Éthique* sur Klein à propos de la sublimation.

Or le rapport de la mère et du *nothing* (dédit de *Nother, Nothung*) ne relève pas de la sublimation (kleinienne ou lacanienne) ; Joyce ne met pas non plus le corps mythique de la mère à la place de la Chose. Il doit plutôt assumer une sorte de meurtre de la mère par le père. Il se déclare co-résponsable de la mort de sa mère. La mère devient *Nother* dans son écriture et le phallus partage le *Noth* avec ce signifiant étrange de *Nother*. Le phallus est mis en dérision, c'est une épée magique empruntée à une saga germanique et remplacée par la canne brandie par le fils qui s'exclame *Nothung !* pour se défendre contre le spectre de sa mère. La mère est néantisée en tant qu'objet, cause du désir du père. La forclusion atteint d'abord cet objet et seulement par ricochet le sujet.

La deuxième question m'a été posée après mon intervention à notre séminaire au Collège International de Philosophie. J'y essayais de dire « Ce que Joyce était pour Lacan ». Dans « Le Sinthome », le séminaire

de 1975-1976, Lacan parle bien-sûr de Joyce mais il n'y oublie pas non plus le psychanalyste. Ayant constaté l'échec de la passe dans son école, il pose à nouveau la question de savoir « qu'est qu'un psychanalyste ? ». Et, à la fin d'une séance de ce séminaire, en répondant à la question d'un auditeur, il fait du psychanalyste un symptôme. Remarque qui a la valeur d'une interprétation. Dans le contexte de l'époque, on peut l'entendre comme un avis péjoratif, une critique amère, mais dans le contexte de l'enseignement qu'il est en traîne de dispenser, à savoir que Joyce est le symptôme, le psychanalyste se trouve plutôt en bonne société. En tout cas en meilleure société que s'il se contentait de rester dans celle de ses confrères. Le psychanalyste serait, selon cette lecture, un symptôme parce qu'à la différence du non-analyste (analysé ou pas) il n'a pu être guéri. Il n'a pu être guéri de « sa » vérité - la vérité à laquelle il continue à soumettre le savoir.

J'ai essayé de saisir ce que Lacan a voulu dire dans le passage suivant de sa conférence donnée au 5ème Symposium international James Joyce, le 16 juin 1975 à la Sorbonne :

« Ce sont les hasards qui nous poussent à droite et à gauche, et dont nous faisons - car c'est nous qui le tressons comme tel - notre destin. Nous en faisons notre destin, parce que nous parlons. Nous croyons que nous disons ce que nous voulons, mais c'est ce qu'ont voulu les autres, plus particulièrement notre famille, qui nous parle. Entendez-là ce *nous* comme un complément direct. Nous sommes parlés, et à cause de ça, nous faisons, des hasards qui nous poussent, quelque chose de tramé - nous appelons ça notre destin. De sorte que ce n'est sûrement pas par hasard, quoiqu'il soit difficile d'en retrouver le fil, que j'ai rencontré James Joyce à Paris, alors qu'il y était, pour un bout de temps encore ».

Ce passage développe une chaîne causale : Nous tressons notre destin, nous en faisons « quelque chose de tramé », à partir des hasards qui nous poussent à droite et à gauche. Si nous transformons des hasards en destin, si nous en faisons quelque chose de tramé c'est parce que nous parlons. Si nous ne parlions pas, si nous n'avions pas pris la résolution de parler, eh bien nous ne nous fabriquerions pas de destin. Beckett disait à un interlocuteur allemand: « *If it wasn't for the compulsion to speak, I would rather be silent *1* ».

Un autiste resterait ainsi dans un monde où ne règne que le hasard. Il aura choisi de ne pas parler. Nous, les autres névrosés ou psychotiques subissons une dépossession quand nous avons décidé de parler, une dépossession ou une aliénation : « Nous croyons que nous disons ce que nous voulons, mais c'est ce « qu'ont voulu les autres, plus particulièrement notre famille, qui nous parle. Entendez-là ce *nous* comme un complément direct ».

Notre décision de parler fait donc de nous les serfs de la volonté des autres, de notre famille notamment. Est-ce que ça veut dire qu'eux, les autres, notre famille, disaient ce qu'ils voulaient ? C'est loin d'être sûr. Lacan semble plutôt penser qu'ils nous parlent parce qu'eux non plus ne savaient pas dire ce qu'ils voulaient. Ainsi leur volonté ne pouvait s'exprimer que par *notre* parole. Tordu, n'est-ce pas ! Pas étonnant que nous faisons des hasards qui nous poussent à droite et à gauche « quelque chose de tramé », un complot de famille.

Dans la psychose, un sujet peut souffrir d'une voix qui répète l'insulte subie par ce sujet dans son enfance de la part de son père. Cette insulte fonctionne alors pour lui comme une énigme qui reste sans signification. Dans notre présentation clinique à Lille nous avons vu récemment un homme qui entend toujours une voix lui disant : « Tu n'est qu'un albinos ! » Il est en effet albinos mais son père hurlait cette phrase quand il le battait. Le patient demande dès lors à tout le monde, infirmiers et médecins, avant tout, de lui expliquer ce qu'est un albinos. Et évidemment aucune réponse, aucune définition scientifique ne lui suffira jamais.

Dans la névrose, nous observons combien de décisions, de carrières, de rencontres sont guidées par la volonté des parents du sujet. Lacan affirme que ce n'est sûrement pas par hasard qu'il a rencontré James Joyce à Paris. Il ne révèle pas comment il avait « tramé » son destin afin de faire cette rencontre. Où est donc le hasard qui l'a poussé à rencontrer Joyce ? Cet hasard est assez marginal, il « fréquentai(t) chez Adrienne Monnier ». Vous croisez tel personnage parce que vous vous trouvez à un moment donné au même endroit que lui. C'est ça le hasard.

Il y a aussi un hasard qui concerne la langue. Prenons l'exemple souvent répété par Joyce et par Lacan : a *letter*, a *litter* (une lettre, un déchet). Ainsi dans ce passage de FW, 114, 16-20 :

« *But by writing thithaways end to end and turning, turning and end to end hithaways writing and with lines of litters slittering up and louds of letters slettering down, the old semetomyplace and jupetbackagain from tham Let Rise till Hum Lit. Sleep, where in the waste is the wisdom ?* » (Je souligne)

Philippe Lavergne traduit (op. cit., p. 123) :

« Mais en écrivant de bout en bout de bric et de broc, en tournant et tournant sans cesse autour du pot du début à la fin, dans un labyrinthe d'écriture composée de rangées de lettres dont les unes s'élèvent comme des cris et les autres se couchent dans l'effacement du silence, l'ancien Shemiterre et le jeune Japheter renaissent de lettre à lettre, ou ne pas lettre comme un parfum d'Hamlettre exhumé des limbes. Sommeil où donc est ta sagesse ? ».

Les dictionnaires que je possède n'enregistrent aucun lien (étymologique ou autre) entre ces deux mots anglais. À une différence près - celles entre les voyelles « e » et « i », les deux mots sont équivoques et ils s'écrivent de façon identique - hormis la différence entre « e » et « i ». L'équivoque se manifeste dans le mot « littérature » (anglais : *literature*). Lacan fait remarquer que si Joyce « n'avait pas ce type d'orthographe si spécial qui est celui de la langue anglaise, les trois quart des effets de *Finnegans* seraient perdus »*2. (« Joyce le symptôme I », op. cit., p. 26). Ce qu'il dit là me paraît très remarquable. Sans la particularité de l'orthographe anglaise le langage polyglotte que Joyce a mis en place n'aurait pas son caractère hilarant. Vous trouverez dans la suite de ce texte un très bel exemple :

« Who ails tongue coddeau aspace of dumbillsilly ? » - « Où est ton cadeau, espèce d'imbécile ? ».

Autre exemple, plus restreint (FW, 205,14-15) : Une des blanchisseuses dit dans *Anna Livia Plurabelle* à l'autre :

« *Never stop ! Continuarration ! You're not there yet. I amstel waiting. Garonne, garonne !* »

(« N'arrête jamais ! Continuarration ! Tu n'y es pas encore. J'attends encore. Avance ! Avance ! »).

Les deux blanchisseuses, lavant les linges sales d'Anna Livia Plurabelle(ALP) et de son mari Earwicker (HCE) dans la rivière Liffey, cassent du sucre sur le dos de ce couple. Et comme le linge sale est aussi l'objet métonymique de la sexualité, elles s'encouragent mutuellement à ne jamais s'arrêter, à poursuivre leur *continuarration* - joli jeu de mots que l'analyste pourrait parfois lancer à la tête de maint analysant qui veut s'arrêter au milieu du guet . C'est le narrateur lui même qui les arrête, à la page 216, fin du chapitre 8 et du livre I, en les métamorphosant en arbre et pierre. Sinon le discours, la malédiction du sexe continuerait *ad infinitum*. Joyce s'est imposé dans ce chapitre la contrainte d'utiliser un maximum de noms de rivières (marqués par un *r* dans les *Annotations...* de Roland McHugh). D'où les jeux de mots « *The seim anew* (déchiffré comme : *The same to you* - « Seim étant une rivière). On trouve une variante de cette phrase à la fin du livre, dans le monologue d'Anna Livia Plurabelle (620) avant qu'elle ne se jette dans l'océan, mais là il n'y est plus question d'un nom de rivière mais du verbe allemand *sehen* - *The sehm asnuh*. - Ou encore *lamstel waiting* (*I am still waiting*) ainsi que « Garonne, Garonne ! » (*Go on, go on !*). D'ailleurs, la Garonne figure aussi dans un des grands derniers poèmes de Hölderlin. Il s'agit de *Andenken*, écrit en 1803. Le poète allemand s'y souvient de son séjour à Bordeaux. J'ai présenté une lecture de ce poème en 1995 dans la même ville.*3

« L'inouï, c'est que cette homophonie en l'occasion translinguistique ne se supporte que d'une lettre conforme à l'orthographe de la langue anglaise », écrit Lacan. Il prélève son exemple de la phrase *Who ails tongue coddeau aspace of dumbillsilly ?* Vous pouvez lire cette phrase interrogative en français parce que le *who* [hu :] se prononce comme le français « où ».

Ensuite, Lacan donne l'exemple « phonétique » et il choisit d'écrire au lieu de « phone » le mot *f.a.u.n.e*. Voici son commentaire :

« Le faunesque de la chose repose entier sur la lettre, à savoir sur quelque chose de tressé par les accidents de l'histoire. Que quelqu'un en fasse un usage prodigieux, interroge en soi ce qu'il en est du langage ». (« Joyce le symptôme I », p. 26).

Voilà la raison pour laquelle j'ai parlé du rôle de la contingence dans l'écriture de Joyce. Ce rôle est d'ailleurs attesté par son biographe à propos d'un incident célèbre qui s'est passé à un moment où Joyce dictait un passage de *FW* au jeune Samuel Beckett. Il serait difficile de trouver un lien nécessaire entre la Garonne et l'injonction *go on !* ou entre la rivière Amstel et *I am still (waiting)* ou entre le blasphème « *Lord help you, Maria, full of grease, the load is with me !* » formé à partir de la Salutation angélique : « *Hail Mary, full of grace, the Lord is with thee* ». Philippe Lavergne traduit (op. cit., p. 230 : « Avec l'aide de Dieu, Maria, pleine de graisse, j'en ai gros sur le cœur ».

Les analysants un peu ballottés entre les pays et les langues ne se privent pas toujours de construire des chaînes signifiantes trans-linguistiques. Ainsi j'ai entendu quelqu'un passer d'un mot français à un mot arabe et ensuite à un mot allemand, les trois mots étant en partie homophones : « nourriture », « *nour* » (lumière), « *nur* » (seulement)

Mais l'homophonie employée par Joyce n'est pas toujours trans-linguistique. Au chapitre 7 du livre I, *Shem, the Penman* (Shem, le plumitif), « dicta à tous ses petits frères et ses petites sœurs la prime énigme de l'univers : leur demandant, quand est-ce qu'un homme n'est pas un homme ? » (ibid., p. 185)*4. Cette énigme fait allusion, vous l'aurez compris, à l'énigme que le Sphinx demande près de Thèbes aux voyageurs qui veulent passer pour entrer dans la ville. (Quel être marche le matin sur quatre patte, à midi sur deux et le soir sur trois pattes ?) Œdipe a su y répondre: un homme. Après une série de réponses l'une plus loufoques que l'autre, Joyce écrit :

« Tous se trompaient, aussi Shem en personne, Doctator, prit la recompense, la solution correcte étant - vous abandonnez tous ? - lorsqu'il est - vous donnez toujours votre langue au rochat - en Terre Feinte ». *5 *6

Vous avez dans ce passage au moins deux équivoques : *doctator* et *sham*. La première est une condensation de « dictateur » et « docteur ». *Sham*, comme substantif, est une fausse imitation, une imposture, une tromperie, une illusion. Et comme verbe, *sham* veut dire « simuler », « feindre ». La phrase suivante dit : « *Sham was a sham and a low sham...* », nous pouvons dire que Shem, le Shemptôme, a cessé d'être un homme - ce qui m'évoque la « Note italienne » (in *Autres Écrits*, p. 308) où Lacan attribue à l'analyste un désir de savoir dont la marque fait de lui « le rebut de (l')humanité ».

Les équivoques mono-linguistiques situées à l'intérieur de la langue anglaise ne manquent pas dans *FW* : *bisexycle* (115) de *bicycle* et *bisexual* ; *mamafesta* (104) de *mamma* et *manifest* ; *bootifull* (11) ; de *beautiful* et *booty* (butin) ; *truetowife* (11) de *true to life* ; *toomourn* (11) de *tomorrow* et de *to mourn*, *chaosmos* (118) ; *Finn, again* (628), etc.

Dans mon intervention « Ce que Joyce était pour Lacan », du 1er février au Collège International de Philosophie, j'ai donc affirmé que le lien entre les signifiants qui forment des équivoques était contingent. Cela me paraît évident pour ce que Lacan appelle l'homophonie trans-linguistique. (Exemple, *FW*, 202, où Joyce écrit le Nil ainsi : *Nihil*). Il peut mettre le mot latin à la place du fleuve égyptien parce que seulement deux lettres (« h » et « i ») s'ajoutent dans *ni(hi)l*.

Vous constaterez très facilement qu'aucun de ces exemples n'est une équivoque 'parfaite'. Prenez l'adjectif *bootifull*. Il ne se prononce pas exactement comme *beautiful*. Joyce ne cherche pas l'identité phonétique, l'homophonie absolue qui fait que deux mots deviennent équivoques. Il joue de la différence, et de la 'différance', de l'impur. Joyce ne veut pas faire « d'l'un » dans la langue anglaise. On a pu penser qu'il avait voulu la détruire par une rébellion contre les *Britts*, comme les Irlandais nationalistes appellent encore aujourd'hui les Britanniques. D'autres ont sous-entendu que Joyce, écrivant ses *puns* polyglottes aurait voulu recréer un *ersatz* pour la langue interdite ou perdue, le Gaélique. Beckett rapproche plutôt la démarche de Joyce de celle de Dante. Les langues qu'il a utilisées sont toutes imparfaites comme l'étaient les dialectes parlés sur la péninsule italienne pour le projet de la *Comédie Divine* de Dante. Il fallait donc créer une nouvelle langue. Si Joyce a voulu faire d'l'Un, c'est avec toutes ces langues qu'il avait mises à contribution et qui n'étaient justement pas toutes les langues.

J'avais donc parlé de la contingence de l'équivoque dans l'écriture de Joyce. Aussi longtemps que cette écriture emploie l'homophonie dite trans-linguistique, comme dans *bourgeoismeister* (*FW*, 191) qui inclut *Bürgermeister* et *Bygmester* (du *Bygmester Solness*, « Constructeur Solness », la pièce de Henrik Ibsen), je ne vois pas pourquoi on devrait exclure la contingence dans les productions de tels mots. Il y a sans doute une racine commune à *bourgeois* et à *Bürger* et cette communauté entre la langue française et la langue allemande a peut-être conduit Joyce - de façon automatique - à forger son *bourgeoismeister*. Mais le contexte de ce mot prouve qu'il avait voulu désigner par ce mot, avant tout, le *Bygmester*. Or, *mester* et *Meister* sont pratiquement un seul et même mot, l'un norvégien, l'autre allemand. Mais je suis moins sûr que *Byg* (norvégien) peut-être proche de *Bau* (allemand) ait une racine commune avec « bourgeois » et *Bürger*. Si Joyce n'avait pas lu la pièce d'Ibsen il n'aurait pas créé ce mot. La lecture du *Constructeur Solness* par Joyce n'est certainement pas un événement contingent de sa biographie. Mais, du point de vue des langues dont Joyce avait prélevé des mots afin de produire son *bourgeoismeister*, la signification qu'il donne à ce mot forgé est contingente.

Regardons maintenant les homophonies mono-linguistiques. Les équivoques qu'elles supportent ont évidemment une grande importance dans l'inconscient. L'interprétation analytique s'en sert. Peut-on encore parler de contingence quant à ces équivoques-là ?

Léna Hirzel m'a rappelé un passage de « L'Étourdit » (*Autres Écrits*, 490) où Lacan éclaire ce point.*7 La première phrase de ce passage n'est pas si difficile à comprendre. Prenez simplement les exemples d'équivoque basés par Lacan sur ce qu'il appelle (op. cit., p. 491) le premier des trois « points-nœuds », celui de l'homophonie : *d'eux* et *deux*, *parêtre* et *paraître* ainsi que *s'emblant* et *semblant*. Essayez de traduire ces exemples dans une autre langue tout en conservant leur caractère d'équivoque ! Vous m'en donnerez des nouvelles. *Le réel réside dans l'impossible de telles traductions*. L'intégrale des équivoques, c'est donc ce qui, selon Lacan, définit une langue. Ce n'est pas par sa grammaire qu'il définit une langue. À juste titre : les enfants, les étrangers et à l'occasion même les français de souche parlent parfois un français un peu déviant, faisant des fautes de syntaxe. Est-ce qu'on dirait de quelqu'un qui ne maîtrise pas tous les subjonctifs qu'il ne parle pas français ?

Je ne crois pas qu'on puisse affirmer que le réel attaché par Lacan à l'intégrale des équivoques puisse s'écrire à l'aide de la linguistique. « Deux » et « d'eux » sont des signifiants homophones. Et quand vous parlez de vos parents, quand vous parlez d'eux, vous parlez de deux personnes, de votre père et de votre mère. Pourtant, l'identité dans la relation entre deux et d'eux s'arrête là. Cette identité paraît encore plus tenue dans le cas de parêtre et paraître. Néanmoins, j'admets que l'être et le paraître (*Sein und Schein*) entretiennent une relation conceptuelle d'apparente opposition et ces deux mots forment aussi une locution. Si je mets en doute que le réel dont parle Lacan ait un support linguistique c'est parce que la linguistique rejette la possibilité d'une interdépendance entre la forme phonologique et la signification lexicale**8.

Le réel réside donc d'abord dans l'impossibilité de traduire les équivoques. Et cette impossibilité vaut aussi pour un grand nombre de calembours. Lacan l'a enseigné dans son *livre III***9 :

« Un système du signifiant, une langue, a certaines particularités qui spécifient les syllabes, les emplois des mots, les locutions dans lesquelles ils se groupent, et cela conditionne, jusque dans sa trame la plus originelle, ce qui se passe dans l'inconscient. Si l'inconscient est tel que Freud nous l'a dépeint, un calembour peut être en lui même la cheville qui soutient un symptôme, calembour qui n'existe pas dans une langue voisine. Ce n'est pas dire que le symptôme est toujours fondé sur un calembour, mais il est toujours fondé sur l'existence du signifiant comme tel, sur un rapport complexe de totalité à totalité, ou plus exactement de système entier à système entier, d'univers du signifiant à univers du signifiant ».

Dans son livre *Le jour où Lacan m'a adopté*, Gérard Haddad raconte comment un jour, alors que son analyse était déjà considérablement avancée, il venait très déprimé à sa séance pour dire à son analyste : « Je me sens foutu ». Et Lacan de lui répondre : « Vous ne vous sentez pas foutu, vous l'êtes » ! J'ai apporté cet exemple à Dublin parce que j'y ai parlé de ces théories qui comparent la fin de l'analyse avec le début de la vie - « le nouveau commencement » de Balint, la venue au monde chez Lacan. Ce n'est pas facile à traduire. Les Dublinois qui m'ont écouté m'ont simplement proposé de traduire « Vous êtes foutu ! » par « *You are fucked !* » Mais ce n'est pas une traduction très satisfaisante.

Tous les calembours, toutes les locutions ne sont pas si faciles à traduire. Un patient allemand me parlait souvent de sa difficulté à se différencier de sa sœur jumelle. Leur mère - une très bonne mère allemande - croyait pouvoir résoudre ce problème en tricotant pour lui des chaussettes bleues et pour sa sœur des chaussettes rouges. Le patient associa à ce procédé son problème avec l'alcool. En effet, la locution allemande pour 'être saoul' est 'être bleu' (*blau sein*), une locution impossible à rendre en français si l'on veut garder la couleur. Ce petit exemple montre comment la difficulté de ce garçon à trouver son identité

sexuelle a contribué à son problème d'alcoolisme. Et on voit également que ce symptôme se soutient effectivement de cette locution intraduisible 'être bleu', un marquage de la différence par laquelle sa mère l'a départagé de sa sœur. L'équivoque de la couleur 'bleu' a fait qu'il abuse parfois de la bouteille.

Revenons au réel que Lacan suppose à l'intégrale des équivoques. Lacan spécifie ce réel comme une « veine » : « C'est la veine dont le réel, le seul pour le discours analytique à motiver son issue, le réel qu'il n'y a pas de rapport sexuel, y a fait dépôt au cours des âges ».

Le savoir sur ce réel, soit qu'il n'y a pas de rapport sexuel, doit s'articuler à l'issue de l'analyse. Mais ce non-rapport se dépose sous la forme d' équivoques dans la langue.

La trace de ce dépôt d'un réel lié aux équivoques consiste en ceci. Il introduit à l'*un*. Nous avons ici un autre *un* que l'*un* imaginaire du corps¹⁰. Cet *un* dont le corps « prend origine » viendrait donc de l'équivoque qui fait un à partir de deux signifiants. L'équivoque a donc un rôle très important dans la théorie de Lacan. Après avoir introduit le concept du langage¹¹, Lacan déclare qu'il n'y a pas de communication pour lui, qu'il y a tout juste un semblant de communication. Mais ce semblant n'est pas si facile à produire car il ne se supporte que des formations de l'inconscient : rêve, lapsus ou *joke*¹²¹³. La communication univoque est réservée aux animaux.

Dans « Joyce le symptôme I » et « Joyce le Symptôme II » (devenu dans *Autres Écrits* , « Joyce le Symptôme » - tout court, le premier texte ne figurant pas dans ce recueil), Lacan livre les deux versants du symptôme. Dans sa communication au Joyce-Symposium de 1975 (« Joyce le Symptôme I »), il met en relief la détermination du symptôme par « la langue ». Et il explique pourquoi il affuble Joyce de ce nom « Joyce le symptôme » : Joyce a élevé le symptôme à la puissance du langage. C'est ce qui se vérifie quand on essaie de lire *Finnegans Wake*. Les vrais aficionados de ce livre, amateurs ou spécialistes, cherchent l'ordre dans son chaos. Et c'est ordre de langage.

Le deuxième versant du symptôme est celui du corps. Là encore, Joyce fait exception car il n'en a pas, c'est pourquoi il s'en crée un par la voie du symptôme. « Laissons le symptôme à ce qu'il est : un événement de corps, ... » (*Autres Écrits*, 569).

Notes

1* Gottfried Büttner, *Samuel Becketts Roman 'Watt'. Eine Untersuchung des gnoseologischen Grundzuges*, Heidelberg 1981, Carl Winter Universitätsverlag, p. 39.

2* Le texte ne donne pas le titre intégral (*Finnegans Wake*). Est-ce que Lacan a voulu insister sur les équivoques lisibles à partir de *Finnegans* (...*egan - again* ; *Finnegans* (pluriel) et *Finnegan's* genitif, singulier) ?

3* Peut-on complètement exclure que Joyce se réfère à ce poème quand on lit ces vers de la première strophe : « *Geh aber nun und grüsse / Die schöne Garonne,...* » ?

4** L'énigme du Sphinx est bien sûr celle-ci : « Quel est l'être doué de la voix qui a quatre pieds le matin, deux à midi et trois le soir ? L'énigme posée par Joyce de façon humoristique, c'est une question plutôt sérieuse. Giorgio Agamben élabore dans son livre *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, Paris, 2002, Bibliothèque Rivages, la question de savoir « comment l'homme a été séparé du non-homme et l'animal de l'humain ».

5**Le texte original étant beaucoup plus drôle, je le cite aussi: « *All were wrong, so Shem himself, the doctator, took the cake, the correct solution being - all give it up ? - ; when he is a - yours till the rending of the rocks, - Sham.* ».

7* « Une langue entre autres n'est rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissées persister. C'est la veine dont le réel, le seul pour le discours analytique à motiver son issue, le réel qu'il n'y a pas de rapport sexuel, y a fait dépôt au cours des âges. Ceci dans l'espèce que ce réel introduit à l'*un*, soit à l'uni du corps qui en prend origine, et de ce fait y fait organes écartelés d'une disjonction par où sans doute d'autres réels viennent à sa portée, mais pas sans que la voie quadruple de ces accès ne s'infinittise à ce qu s'en produise le « nombre réel ».

8** Cf. Jean-Claude Milner, *Introduction à une science du langage*, Paris, 1989, Des Travaux/Seuil, p. 339 : « Reste une certitude : en aucun cas, la signification lexicale n'est entièrement déterminée par la forme phonologique ; en aucun cas la forme phonologique n'est entièrement déterminée par la signification lexicale ».

9*** Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre III. Les Psychoses*, Paris, 1981, Seuil, p. 135-136.

10* Je n'entrerai pas ici dans un commentaire de la phrase où Lacan parle de l'introduction de cet un mais je la rappelle : « Ceci dans l'espèce que ce réel introduit à l'un, soit à l'uni du corps qui en prend origine, et de ce fait y fait organes écartelés d'une disjonction par où sans doute d'autres réels viennent à sa portée, mais pas sans que la voie quadruple de ces accès ne s'infinittise à ce que s'en produise le « nombre réel ». »

11** « Le langage donc, en tant que cette espèce y a sa place, n'y fait effet de rien d'autre que de la structure dont se motive cette incidence du réel ».

12*** « Tout ce qui en parest d'un semblant de communication est toujours rêve, lapsus ou joke ». (« L'Étourdit », op. cit., p. 490).

Historias del Psicoanálisis

Presentación sección "Historias del Psicoanálisis"

Sara Elena Hassan

En [Inscrições da Psicanálise na Cultura Brasileira: modelos de tratamento e modos de subjetivação](#), **Christian Ingo Lenz Dunker** trabaja las particularidades que ponen de relieve aquellas condiciones históricas y culturales con incidencia en el proceso de apropiación, difusión y singularización del psicoanálisis en Brasil.

El autor se vale de algunos conceptos, como el de "complejos discursivos", de Parker para reflexionar sobre "una cierta forma de saber que atraviesa la formación de subjetividades, compatibles con el psicoanálisis", como así también la tesis de Figueiredo para pensar el espacio psicológico y los modos específicos de subjetivación en Brasil, a partir de los proyectos fundamentales de la modernidad, liberalismo, romanticismo y régimen disciplinario. Cada uno de ellos definiendo una tecnología para configurar y generar subjetividades. Así, el liberalismo produce sujetos, o romanticismo produce personas y el régimen disciplinario produce individuos. Persona, sujeto e individuo generan formas de sufrimiento subjetivo muy diferentes, demandando entonces tipos de tratamiento igualmente diversos. De este modo, y apenas para tomar parcialmente elementos de este trabajo, el psicoanálisis funciona en cierto momento como una antropología al servicio de ideologías, o es asimilado por las vanguardias intelectuales y artísticas, resultando articulado a ciertas teorías como el simbolismo, o estéticas, o entra como elemento de un individualismo que opone privado y público haciendo uso peculiar de esta oposición, o bien entra como producto de importación portador de ideas y estilo de vida foráneos en un país periférico en relación al poder central, etc.

El autor parece hacerse eco a la crítica en relación a la importación distorsionada o acrítica de ideas, obstáculo a una producción teórica propia, preocupada más bien por su autopreservación como régimen disciplinario. Los años 70 encuentran en Brasil un psicoanálisis pobre en producción teórica. Este panorama se modifica, en parte por influencia de movimientos psicoanalíticos en otros países, en parte por condiciones inherentes a transformaciones sociopolíticas propia, adquiriendo a partir de los 80 una nueva inscripción cultural, más promisoría.

Inscrições da Psicanálise na Cultura Brasileira: modelos de tratamento e modos de subjetivação

Christian Ingo Lenz Dunker

1. Aspectos da História da Psicanálise no Brasil

A trajetória da Psicanálise no Brasil começa nos anos 20. Este período pode ser caracterizado por formas múltiplas de modernização: industrialização, urbanização e crescimento de camadas médias na sociedade. Neste contexto a psicanálise é recebida essencialmente como uma antropologia capaz de dissolver certos problemas ideológicos que dominam a arena intelectual da época.

De um lado podemos situar os herdeiros ou partidários declarados da política do "branqueamento" (Schwarcz, 1995). Estes reivindicavam que o Brasil somente seria um país viável se pudesse conter a degeneração de sua população em uma população negra. Eram seriamente inspirados no positivismo social de Comte. Sua presença, na cultura brasileira, pode ser demonstrada inclusive pelo lema inscrito em nossa bandeira: "ordem e progresso".

Em oposição a esta tradição temos a perspectiva que reivindica o Brasil como uma terra de mistura de raças. Esta posição evolui para o chamado "movimento antropofágico". A idéia central, presente em alguns animadores da Semana de Arte Moderna de 1922, como Oswald de Andrade, é que a cultura brasileira é uma cultura, que come outras culturas. Produz sua própria forma de humano, agora transmutada por uma incorporação canibalesca".

A congruência desta última posição com a assimilação de psicanálise depende do fato que esta forneceria uma forma universal da subjetividade humana, não centrada na raça, nos aspectos visíveis e públicos do ser, mas em processos internos, invisíveis mas universais. Isto fica parcialmente atestado se examinamos as primeiras produções em psicanálise no Brasil. A ênfase está na teoria geral do simbolismo ou em aplicações ao campo da estética, virtualmente distantes do ponto de vista clínico.

Portanto, além de um certo alinhamento progressista a psicanálise contribui para o próprio deslocamento do problema do âmbito antropológico para o psicológico. Isso se mostra convergente com o processo de individualização que atravessa a sociedade da época.

Há ainda um terceiro aspecto a considerar. Entre os precursores da psicanálise no Brasil encontramos médicos que trabalharam ativamente na construção de nosso sistema psiquiátrico asilar: Juliano Moreira, e Franco da Rocha, por exemplo (Mokrej, 1995). Eles estão erguendo um dos maiores parques manicomiais da América Latina. Ainda hoje temos cidades inteiras construídas no sentido foucaultino da "grande internação", do século de XVII europeu. Uma combinação de criminalidade, miséria e loucura conjugada no mesmo lugar. Neste cenário a psicanálise aparece como um substrato ideológico no contexto autonomização da psiquiatria brasileira.

A assimilação disciplinar da psicanálise, atestada pela sua associação posterior ao "movimento higienista", combina-se portanto com uma assimilação liberal, atestada pela sua associação às vanguardas intelectuais e artísticas. Esta dupla filiação estende-se até à década de 50. Por um lado a serviço do projeto desenvolvimentista, a psicanálise era um útil instrumento ideológico para subsidiar a política de distribuição de saúde mental, educação e progresso, assim como servia para os que viam com distanciamento e crítica os efeitos assistencialistas e patriarcalistas de tal proposta.

Mas até meados da década de cinquenta um fato interessante torna enigmática a disseminação de psicanálise. Havia uma aliança com práticas e discursos educacionais e psiquiátricas, uma presença relativa na cultura, mas, paradoxalmente não havia psicanalistas no país.

2. A Assimilação Social de Psicanálise

Este retrato começa lentamente a mudar nos anos sessenta. Os primeiros analistas vieram para o Brasil, especialmente em São Paulo e Rio de Janeiro, no pós-guerra. Começa o processo de implantação de

instituições psicanalíticas. A presença na universidade cresce. Quando a psicologia é estabelecida como uma prática independente, com seus próprios departamentos e faculdades, a psicanálise constitui uma das forças mais importantes neste processo. Isso constitui uma diferença significativa diante de outros centros europeus e mesmo latino americanos, onde sabidamente o sistema universitário desenvolveu-se antes.

Neste momento a implantação social da psicanálise muda substancialmente. De sua associação com um pensamento de vanguarda, crítico e subversivo, ela passa ao caráter de uma atividade aristocrática, ligada a nomes de famílias tradicionais, herdeiros da aristocracia rural urbanizada. A perspectiva de ascensão social que ela parece prometer começa a nutrir o imaginário elitista que até hoje paira sobre sua prática.

Paralelamente a psicanálise passa ser incorporada por outro grupo social importante: os filhos da imigração. Neste período as grandes ondas de Italianos, espanhóis, alemães e japoneses se interromperam. No espírito de assimilação e mistura da cultura brasileira esta segunda e terceira geração de imigrantes está às voltas com a reconstrução de sua história e a sedimentação de sua identidade. Tarefa para a qual a psicanálise, tanto como dispositivo terapêutico, como projeto profissional, parecia ser um discurso atrativo.

O corporativismo psiquiátrico e o elitismo provinciano redundam na consolidação de um rígido sistema de formação nas mãos dos analistas didatas. Aqui psicanálise é claramente admitida no círculo de ideologia compatível com nossa forma tradicional de organizar o poder. Em outras palavras: debilidade de dispositivos públicos de regulamentação, hegemonia das alianças familiares, administração patriarcal, direta e de fidelidade bilateral.

A forma clássica do individualismo, com uma distinção clara entre o espaço público e o espaço privado, não se aplica à subjetividade brasileira sem algumas ressalvas. Em outras palavras, nós sentimos uma desconfiança clara e sistemática frente a tudo que nos apareça como um ideal coletivo, público e independente de interesses pessoais ou privados. As mudanças na política, justiça, polícia ou educação são interpretadas ambigualmente: como um sinal de prosperidade e como indicativo de uma nova máscara para a forma tradicional de opressão.

Neste contexto, a psicanálise soa compatível em muitos sentidos. Seu sistema de legitimidade é baseado na genealogia. Um analista necessariamente fez sua própria análise com outro analista, e assim por diante até Freud, o pai de fundador. Seu dispositivo técnico, baseado na transferência, pode, infelizmente, ser usado como meio de perpetuar submissão e dependência. Sua teoria pode ser lida como abordando conflitos que, nascidos no espaço familiar, explicariam e reduzem as contradições da arena pública. A psicanálise além de tudo traz consigo, uma parte de um "estilo de vida europeu". Este é um sinal de modernidade e proximidade com o poder central, em um país que se sente na periferia do mundo. Esta associação da psicanálise a um estilo de vida nos ajuda a compreender sua imensa popularização, no discurso do senso comum. Como diversos autores já apontaram a psicanálise incorporou-se à cultura brasileira de forma muito mais forte e pregnante do que em centros onde ela é historicamente muito mais antiga como Inglaterra ou Alemanha.

Por outro lado isso nos faz entender por que, em que pese tal disseminação, o Brasil não tenha produzido, até bem pouco tempo, sua própria tradição de debate teórico no campo da psicanálise. Nós importamos idéias e as usamos "fora do lugar", como apontou Schwartz (1989).

3. A Tradição Inglesa

Isso nos traz para um fato curioso. Apesar da herança francesa de nosso sistema universitário, da influência americana em nosso contexto econômico e do perfil germânico de nossos pioneiros psicanalistas, a primeira psicanálise a prosperar no Brasil foi a britânica. Klein e Bion, que faz conferências no Brasil nos anos setenta, são nomes de peso na história da psicanálise no Brasil. Diversos temas, enfatizados por estes autores, são congruentes com uma perspectiva liberal, melhor adaptada às transformações sociais verificadas na segunda metade do século XX (Roudinesco, 2000, p.135). A valorização do papel materno, da subjetividade da criança e o cenário de confusão, angústia e ambigüidade destrutiva, que caracterizariam a cena primitiva da subjetividade, permitem articular o essencialismo do passado, característico da esfera da pessoa, a sua resolução pela instauração de uma mediação e separação adequada, entre a esfera pública e a esfera privada. O infantil, ou pré-edipiano, surge assim em associação ao traumático, ao indiscriminado e à pura intensidade sem mediação. Daí a

primazia, no plano da técnica, de noções como as de contrato, *setting* e neutralidade analítica, todas elas, suportes para a atividade crucial de discriminação, separação e simbolização. A abordagem da interpretação e da transferência, centrada em um processo tradutivo, e o horizonte de integração entre os maus e bons objetos (posição depressiva), nos informam ainda sobre a confiança depositada na proporcionalidade e reconciliação possível entre o mundo interno e o mundo externo.

Mas se a psicanálise inglesa mostra-se sensível aos problemas derivados da crise da dimensão da pessoa sua absorção em uma sociedade com uma frágil e incipiente tradição liberal, como a do Brasil dos anos 60, não deixou de representar um problema. Desde o período republicano até o desenvolvimentismo dos anos 70, passando pelo populismo da era Vargas, o país acostumou-se a aliar o discurso liberal a uma prática disciplinar. Neste sentido o declínio do poder simbólico e imaginário do pai, se fez sentir de modo mais lento e preservando antigos dispositivos no Brasil. A fraca coesão de movimentos baseados em minorias organizadas: mulheres, afro-descendentes ou homossexuais, por exemplo, e a fragilidade da coesão ideológica na formação e ação dos partidos políticos, atesta a tardia consolidação da sociedade civil brasileira e o estatuto instável de suas instituições. Gianetti (1994) mostrou como historicamente as idéias econômicas de extração liberal, acabaram, se traduzindo, no Brasil, na construção e sedimentação de um sistema que alimenta vícios públicos em prol de benefícios privados. Da corrupção endêmica ao clientelismo e a cartelização há uma desconfiança quanto ao caráter realmente público da esfera pública. Um traço característico da incorporação de projetos liberais no Brasil.

Ora, não nos parece ter sido outro o caminho tomado na entrada no pensamento psicanalítico liberal de extração inglesa. Caminho que leva à reação lacaniana ocorrida no final dos anos 70, mas que já se indicara na saída da psicanálise oficial dos dispositivos universitários, gerando como subproduto à "psicoterapia de base psicanalítica". Como uma mercadoria preciosa era necessário restringir-lhe o acesso para manter seu valor. Restringir sua transmissão, ao acentuar o valor da experiência pessoalizada. Bloquear seus meios de contestação e transformação pública pelo enfraquecimento do papel ocupado pela teoria. Estabelecer minuciosos dispositivos burocráticos para garantir a legitimidade da prática e da filiação institucional. Enfim, um processo que reproduz a servidão que procura, por outro lado criticar.

Mas a influência inglesa veio também indiretamente da Argentina. A psicanálise argentina traz uma consciência mais clara sobre colonização e é historicamente associada a uma influência crítica. Aberastury, Pichon Rivière e Bleger e seus discípulos emigrados nos mostram como a tradição britânica pôde ser usada também como uma resistência a situações culturais opressivas. Sua influência, decisiva para a reentrada da psicanálise nas instituições de saúde mental, deve muito ao caráter de contestação política que motivou vários psicanalistas argentinos a saírem do seu país de origem, dominado pela ditadura militar. Ainda nos anos setenta um problema similar foi enfrentado na psicanálise argentina. O acirramento de tais contradições levou vários psicanalistas à composição do grupo Plataforma. Este não foi o único movimento de crítica organizada a disciplinarização da psicanálise nos anos 70, mas certamente nos interessa mais de perto pela presença direta de alguns remanescentes, ou das idéias por eles inspiradas, no cenário brasileiro. A defesa do pluralismo teórico, a aproximação com o trabalho em instituições e a crítica do corporativismo marcam a disseminação de tais idéias. Trata-se aqui da valorização de outro aspecto da subjetivação liberal, mais advertida dos impasses e fracassos que sua promessa carrega, mais próximo, por exemplo de Toqueville do que de Weber.

Mas a tradição britânica, de maneira geral, significa, no Brasil, uma perspectiva muito rígida e conservadora. Leva, inicialmente, a face da "sociedade" no duplo sentido. Sociedade significa, a forma institucional, jurídica e cultural que organiza uma comunidade, mas "sociedade" significa, em um particular sentido metonímico, o pequeno grupo, descendente da burguesia rural ou urbana, que parece fazer as regras do país.

No princípio dos anos setenta esta implantação causa a expulsão dos analistas, ligados à Associação Psicanalítica Internacional, da USP, onde eles estabelecem o modelo clínico em uso ainda hoje. A expulsão, organizada por estudantes liberais ligados ao comportamentalismo e ao ideário científico em Psicologia, é um sinal de como a psicanálise podia ser identificada com o discurso interno de autocolonização. Em outras palavras a colonização que permanece viva e atuante em um Estado formalmente independente.

O episódio dá a nós um retrato de como um discurso liberal, baseado na subjetividade individualizada, como a psicanálise britânica original, podia ser incorporado como um movimento disciplinar, quando se estabelece em uma cultura com uma tradição liberal incipiente.

4. Modos de Subjetivação e Complexos Discursivos

Esta situação produz uma incorporação particular do que Parker (1997) chamou de complexos discursivos da modernidade em psicanálise. Eles estão largamente presentes na representação popular da psicanálise e constituem eixos para a interpretação, nomeação e apresentação do sofrimento psíquico. Constituem, por assim dizer um vocabulário e uma gramática, coletivamente compartilhados, capazes de dar sustentação, localização e legitimidade para os sintomas, no sentido psicanalítico do termo. Estes complexos discursivos formam, por assim dizer, um saber que posiciona e torna possível a procura de um psicanalista. Prescrevem o que se pode, o que se deve falar nesta situação e quando se deve recorrer a ela, bem como o que se pode dela esperar.

Transferência, trauma e intelectualização, constituiriam assim arestas do imaginário cultural no qual a psicanálise se instala no mundo europeu e anglo-saxônico em particular. Não estamos falando dos conceitos à que tais termos remetem, mas a uma certa forma de saber que atravessa a formação de subjetividades compatíveis com a psicanálise. A questão então é saber se tais complexos discursivos são constituem bons parâmetros para pensar a difusão da psicanálise no Brasil, dado seu caráter particular que já indicamos anteriormente.

Um elemento a levar em conta, na apreensão de complexos discursivos é sua capacidade para instalar-se como interpretantes para contradições sociais e para os modos de subjetivação hegemônicos em um determinado estado social

Pretendo sustentar que uma parte da discrepância e deriva teórica, que se verifica no uso destes três conceitos, dentro de tradições psicanalíticas, depende do modo como estes são interpretados, diante de diferentes conjunturas, que caracterizam os modos de subjetivação.

Tais conjunturas, que constituem o espaço psicológico da modernidade, especialmente a partir do século XIX, se distribuem a partir de três projetos fundamentais, retomando aqui a tese de Figueiredo (1994). Brevemente podemos nomear tais projetos da seguinte maneira: liberalismo, romantismo e regime disciplinar. Eles podem fazer alianças ou produzir antagonismos, apresentando-se normalmente em combinação. Mas, cada um deles, se fizermos uma separação artificial, contém sua própria tecnologia para configurar e gerir subjetividades.

O liberalismo produz sujeitos, o romantismo produz pessoas e o regime disciplinar produz indivíduos. Faço aqui uma associação entre estas três tradições, formadoras da sociedade ocidental moderna, com modos específicos de subjetivação no Brasil, descritos por Figueiredo (1995). Gostaria de introduzir estas tecnologias, dando um feitiço e algumas exemplificações que se diferenciam um pouco das propostas por Figueiredo, uma vez que pretendo fazê-las convergir especificamente para a interpretação da inscrição cultural da psicanálise no Brasil.

(1) Na esfera da *pessoa* traduz-se a dimensão de subjetivação própria ao mundo do compromisso familiar, das relações diretas, das fidelidades e proteções que Gilberto Freire (1989, p. 282) isolou tão bem ao falar do patriarcalismo nacional. Na esfera da *pessoa* nós encontramos a centralidade dos laços relativos ao universo familiar. Os temas românticos do retorno às origens, da natureza, da família, da sociedade orgânica e da experiência autêntica, acabam por se amparar na revalorização da dimensão da *pessoa*. A *pessoa* implica assim num sistema de identidades posicionais, de lenta modificação mas ao mesmo tempo garantia de reciprocidade e clientelismo que verificamos em diferentes extratos de nossa sociedade. O malandro, é a figura tipo desse estilo de subjetivação. É nessa linha que Antonio Cândido (1981, p. 303) apontou "Memórias de um Sargento de Milícias" como romance fundamental na formação de nossa literatura e da relação desta com a dialética nacional. *Pessoa* é um termo do teatro mas também do direito. Talvez seja nessa linha que a dimensão privilegiada aqui seja a da relação com a lei, entendida como pacto convencional simbolicamente constituído. Lei, cujo caráter híbrido em sua implantação nacional revela compromisso entre vícios privados e benefícios públicos. Lei que em todas as fases de seu processo apresentaria contradições gritantes, quando analisada de um ponto de vista liberal ou mesmo crítico. Lei portanto suspeita, pela presença dos interesses que subvertem os contratos que ela torna

possível. Aqui os atores reais do contrato sustentam a lei. Esta depende de uma relação não simétrica, onde a confiança é exposta às mudanças contingenciais do interesse dos atores. A narrativa típica associada com a pessoa é aquela que se organiza em torno do poder da experiência. Biografias, relatos pessoais, documentários e outras formações discursivas que tentam tornar concêntricos a enunciação e enunciado. Para a pessoa a esfera pública deve refletir e se submeter ao espaço privado, e não o oposto.

Aqui podemos ver a condição, em termos dos modos de subjetivação, para a disseminação da transferência como um complexo discursivo da psicanálise. A repetição do modelo familiar em autêntica confusão do espaço pública com o espaço privado seria a cena original da subjetividade.

(2) Na esfera do *sujeito* Figueiredo identifica a vertente de subjetivação eventualmente ligada ao ideário liberal e moderno de autofundação, transparência, e universalidade formal. Sujeito é uma expressão originária da filosofia e mais precisamente da epistemologia, isto é, aquilo que conhece e que para tanto precisa passar por um processo de purificação (o método), de ordenação (a técnica) e de auto-organização (a ordem). Somente após este trajeto podemos encontrar os atributos que de saída lhe são supostos: universalidade, identidade, transcendência e potência lingüística de comunicação total. A identidade psicológica, em face do sujeito é assim, uma identidade funcional, expurgada do que se poderia chamar de subjetividade mas carregada de autonomia. O sujeito, na cultura nacional, se expressa bem através do que Sérgio Buarque de Holanda (1995, p. 139) chamou de "o homem cordial". É aquele que segue regras porque se reconhece na sua confecção e que administra com sobriedade as tensões entre sua esfera privada e sua esfera pública, ou entre a casa e a rua, o que, em geral, a dimensão da pessoa confunde ou sobrepõe. O sujeito, neste sentido é sempre paratópico, isto é, sobrevoa a distância, administrando suas ações e se autocontrolando para isso. Paratópico porque está insistentemente em outro lugar, fora da cena. Como assinala Mainguenu (1992), a paratopia é um recurso literário que oferece uma posição distanciada de enunciação que permite à narrativa olhar a realidade com outros olhos. O errante solitário, o louco, o náufrago, o estrangeiro são exemplos típicos de personagens paratópicos. Neste sentido a melhor expressão literária do sujeito, na cultura brasileira, se mostra em "Memórias Póstumas de Braz Cubas", onde literalmente o narrador (sujeito) fala da posição de morto ao nos revelar os meandros de suas desventuras como pessoa. A incidência da lei para o sujeito não se faz pela via do contrato pessoalizado mas pela suposição de esta possui algum fundamento transcendente ou puramente formal. Assim a lei tornada paratópica possui características que são co-extensivas ao próprio sujeito.

Como nós podemos ver a intelectualização é um complexo discursivo estritamente ligado à dimensão do sujeito. A perspectiva de produzir uma meta narrativa privilegiada sob si mesmo sob forma de autoconhecimento torna-se então um projeto amparado por uma semântica segura e por uma gramática universal.

(3) Finalmente a dimensão do *indivíduo*, ou do mero indivíduo, como diz Figueiredo, se organiza em torno e em contraponto à noção de massa. O termo indivíduo remonta à química e à noção de elemento irreduzível e de ocorrência regular e constante. Indivíduo é uma condição de razoável indiferenciação e conseqüentemente de igualdade ou uniformização. No indivíduo vigora uma identidade representacional, isto é, ele é o que ele representa em suas ações e atos. Sem nenhum privilégio ou distanciamento ele se entende como mais um que pode ser substituído, trocado ou valorizado como qualquer outro que desempenhe o mesmo papel. Se a pessoa é sempre autor e o sujeito é o suposto diretor da peça o indivíduo é mais bem retratado pela posição de mero ator. Ele representa mas não torna idiossincrático seu roteiro. Ele representa e faz o público saber que ele está representando. O indivíduo é anônimo e desfruta das vantagens do anonimato. Nelson Rodrigues, especialmente nas tragédias cariocas e nos contos suburbanos, retratou com agudeza o momento de sedimentação da cultura do indivíduo no Brasil da década de 60. A lei, na esfera do indivíduo, adquire a conotação de norma. Disciplina à qual todos devem se submeter, ela é impessoal mas não formal, pois se expressa em regras e regulamentos indissociáveis de dispositivos materiais e práticas de sustentação. Na forma de narrativa tipicamente associada ao regime disciplinar e ao indivíduo predomina a estratégia de dissolver a enunciação no enunciado, tornando-o paradoxal, absurdo ou inlocalizável. Kafka era um mestre neste procedimento.

A experiência crítica que psicanálise introduz para lidar com esta face de modernidade é o trauma. Apesar das transformações este conceito tem na teoria freudiana, a atração social que esta noção ainda tem no senso comum está ligada a sua capacidade de isolar uma experiência crucial como fundando os desvios da subjetividade.

Pessoa, sujeito e indivíduo engendram formas de sofrimento subjetivo muito diferentes e por isso demandam tipos de tratamento igualmente diversos. Cada qual resolve a contradição engendrada por seus meios de subjetivação a partir de dispositivos diferentes. A pessoa procura o conselheiro, o amigo ou, na mais pura tradição da elaboração coletiva, lida com este sofrimento através do que Walter Benjamin (1996, p. 165) chamou de *Erfahrung*, isto é integrando sua experiência a uma narrativa coletiva, oral e mítica.

O sujeito, ao contrário, demanda processos mais ou menos formais de regulação e estabilização de si mesmo. A história ao qual ele integra seu sofrimento é basicamente individual, ele demanda autoconhecimento para legitimar sua autonomia.

O indivíduo, por sua vez, procura solução para seu sofrimento na vivência, a *Erlebnis* de Benjamin (opus cit) ou ainda na técnica, que poderia ser aplicada indiferentemente. Sua demanda não é de autodomínio mas de autenticidade, não é de saber mas de bem estar. Do ponto de vista da resposta cultural a este sofrimento podemos supor que a farmacologia da felicidade se ajusta ao indivíduo assim como os manuais de auto-ajuda parecem dirigidos para o sujeito. As práticas religiosas e para-religiosas orientadas para a cura, por sua vez, atingem mais diretamente a esfera da pessoa.

5. Transferência e Personalismo Romântico

Como apontamos acima a cultura brasileira é marcada, historicamente, por um forte personalismo. A principal consequência disso é a extensão do estilo de vida familiar para a esfera pública. Como nos lembra um dito popular: "Para os amigos tudo, para os inimigos a lei".

Família não quer dizer apenas os laços de sangue e submissão natural mas também suas extensões para o universo inteiro de pessoas protegidas, aliadas e agregadas. As origens deste sistema foram largamente estudadas pelo pensamento sociológico brasileiro clássico.

Este sistema remonta as formas de relação desenvolvidas durante o período colonial, marcado pela escravidão. Nossos chefes rurais estabeleceram a prática do abuso sexual das mulheres escravas. Mas apesar da violência opressiva, representada por tal prática institucionalizada, os filhos destas relações foram inicialmente tolerados e gradualmente integrados na família. Isso fez com que alguns autores como Gilberto Freire aludissem ao Brasil como uma "democracia racial" e alimentasse o imaginário do Brasil como uma cultura sexualmente exótica e permissiva.

Esta situação sugere um caminho particular para lidar com o passado. Este acaba sendo organizado por uma conveniência aliada ao esquecimento. Por outro lado tudo passa a depender da confiança que temos em nossas relações pessoais no presente.

A transferência, neste contexto, será facilmente aceita como um complexo discursivo, especialmente se interpretamos no aqui e agora da situação analítica. Neste modo discursivo a realidade da relação, e a verdade que dela se depreende, pode facilmente ser suposta como construída arbitrariamente. A dimensão da pessoa inclui um modo peculiar de transferência do poder. Encontrar por traz desta relação de poder, e do analista que as encarna, as figuras do universo familiar, torna-se assim uma experiência deveras persuasiva.

Aqui podemos dar um exemplo. Durante o regime militar, entre 1964 e 1978, podemos ver uma imensa difusão da psicanálise no Brasil, especialmente entre as camadas médias. Em alguns períodos, fazer uma psicanálise fazia parte do estilo de vida da classe média-alta. Como Figueira (1981) afirma, em um estudo comparativo entre a Inglaterra e o Brasil, nos tornamos consumidores pesados de psicanálise. Para um país pobre é um fato curioso.

Mas nós temos que considerar certos aspectos. Durante este período o regime militar fecha ou reduz o incentivo para "artefatos intelectuais" perigosos como a Filosofia, a Sociologia e Ciência Política. Por outro lado aparece diretamente, na política educacional do país, apoio para uma disciplina aparentemente mais prática e necessária: a Psicologia.

Psicologia e Psicanálise, fornecem a resposta ideológica para a interpretação de certas "anomalias" sociais que pareciam tomar conta do país. Nos anos setenta a hegemonia do modo de subjetivação centrado na

pessoa começa a ruir. As mulheres ingressam no universo d trabalho assalariado, a opressão sexual é posta em questão o país entra em uma crise econômica e social.

A retórica mobilizada para sustentar a resposta psicológica para esta mudança social pode ser localizada na teoria psicológica de desenvolvimento. Isto é particularmente convergente com o discurso economia oficial daquele tempo. O país precisa de desenvolvimento (para superar o subdesenvolvimento). Todos os esforços e sacrifícios se autorizam em nome disto. Esta aproximação foi indicada por Burman (1999), que por intermédio de uma fina análise comparativa entre as duas formas discursivas sobre o desenvolvimento acusou a cumplicidade retórica, semântica e imagética entre ambos. A estratégia da retórica desenvolvimentista consiste em naturalizar a história no âmbito da pessoa e torna-la isomórfica à história social. Esta segunda natureza pode então ser comparada a um modelo de desenvolvimento. Aquele que o analista, menos avisado pode ter em mente durante a transferência. Isso produz um código de interpretação. Os ângulos deste código, no caso da transferência, como complexo discursivo são formados pelas figuras familiares: o pai, a mãe e os irmãos em especial.

Um estudo paradigmático, desenvolvido pelo exército, durante o regime militar, pode nos ajudar a compreender como a transferência e o desenvolvimento tomaram um lugar privilegiado. Trata-se de um estudo psicológico (Coimbra, 1994), para responder por que uma pessoa entra em um estilo de vida subversivo. O que causa este "problema" considerado na esfera do "desajustamento psicológico" ? A resposta: tais indivíduos provêm de "famílias desestruturadas". Pais separados em associação com uma infância anormal, produzem assim uma rebeldia... deslocada. A cura: psicanálise, onde eles poderiam restabelecer a velha e boa ordem.

O contexto é bem parecido com a que podemos notar no Dora (Freud, 1905). "Ponha-a nos eixos e deixe-me continuar em meu estilo de vida", diria o pai da Dora. A compreensão posterior de Freud sobre o fracasso do tratamento indica a complexidade da questão, ele não prestara a devida atenção à transferência.

6. Trauma e Individualismo Disciplinar

Mas os anos setenta no Brasil são marcados por outras modificações sociais. O movimento migratório para as grandes cidades aumenta. A industrialização dos anos cinqüenta começa a se desdobrar. Uma classe média baixa está consolidada e crescente no país. Sob os auspícios do desenvolvimento, da modernidade e da nova urbanização o país entra definitivamente na esfera da cultura de massa. A antiga configuração familiar sofre algumas mudanças. Como vimos anteriormente há um grupo crescente de indivíduos anônimos, que perdem parcialmente sua identidade cultural, pela migração e pela entrada em um universo fabril massificante. Trata-se de *peçoas*, que repentinamente são tomadas sob uma cultura disciplinar e individualizante. Deste modo, pessoas serão identificadas com sua função no sistema, não mais com suas raízes familiares.

Esta perda de referência simbólica é assimilada no quadro do complexo discursivo dominado pela noção de trauma. A noção de trauma fornece um modelo onde se trata de encontrar algo no passado, não no presente, que torna esta perda de referência compreensível. Por outro lado o trauma, individualiza a história. Isso constitui uma resposta para aqueles que não se reconhecem na complexidade de uma cultura altamente psicologizada.

Mas este poder de singularização, que aparece no complexo discursivo representado pelo trauma, prescreve o modo através do qual ele pode ser dissolvido: outra experiência crucial. Forma-se assim as condições para o controle desta experiência crucial por meio de uma "pura técnica". Esta aparece muito bem representada na forma rígida e disciplinar que toma conta das Associações Psicanalíticas e inspira indiretamente a formação de novos analistas. Outra face deste processo se mostra na concentração de estudos teóricos centrados na técnica psicanalítica, que caracterizam a produção psicanalítica brasileira deste período.

Um exemplo da capacidade de combinação entre trauma e individualismo tecnicista aparece no conhecido caso Amilcar "Lobo" (Kupermann, 1995). Tratava-se de um aspirante a psicanalista, médico, ao mesmo tempo em que realiza sua formação em psicanálise, trabalha no aparato militar de repressão. Sua função precisa era para sustentar as "pessoas torturadas acordadas, durante sessões de tortura. Eles, assim como no tratamento psicanalítico, deviam "continuar falando". A situação não é vivida sem conflito. O

candidato pede ajuda para seu analista e para alguns companheiros da Instituição. Não recebe uma resposta direta, mas há uma indicação difusa de que podia se tratar de um problema analítico, um problema pessoal, a ser resolvido no contexto de transferência.

Seu próprio ponto de vista, nesta situação, é muito interessante. Ele argumenta, que se ele está a se comprometer com tal prática no presente, isso pode ser atribuído a algum trauma escondido, no passado e em seu interior. O argumento é bastante congruente com uma formação discursiva típica do individualismo, a saber, o raciocínio burocrático. Trata-se de um modo de responder a questões que interrogam diretamente o sujeito remetendo-as a um outro. "Não é minha responsabilidade, siga para o próximo balcão, que "alguém" se ocupará disto". O fato que este "outro-alguém", é o próprio sujeito não parece representar uma diferença significativa. O simples fato que se está relatando o ocorrido a seu "superior imediato", em transferência, é bastante eximir a implicação subjetiva.

Mas o caso tem raízes mais profundas. O analista de Amílcar Lobo fez sua própria análise com um dos dois primeiros analistas pioneiros no Brasil: Werner Kemper. Este está credenciado por sua formação no Instituto Psicanalítico de Berlim. Imigra para o Brasil depois da guerra. Após o incidente com Amílcar Lobo a opinião pública é informada que Kemper trabalhara em um centro conhecido pela sua colaboração com o nazismo, durante a segunda guerra. Assim podemos localizar uma linha de continuidade, da obediência e submissão sustentada pelo conhecimento do trauma à obediência cultivada em certas formações analíticas.

Segundo Kupperman (1995) o incidente ilustra como a transferência, e a formação psicanalítica, pode ser sustentada como uma reprodução de certas relações do poder, que configuram seu lugar social. Isto nos ajuda a entender por que, neste período, pacientes de psicanálise são predominantemente mulheres. O complexo discursivo do trauma tem como subproduto identificar o paciente indicado para a psicanálise com a fragilidade, a fraqueza de espírito e a falta de vontade para superar as próprias limitações. O indivíduo insatisfeito com sua própria condição de indivíduo. A identificação ideológica da mulher com este lugar parece um agente favorecedor para sua captura neste complexo discursivo.

7. Intelectualização e Sujeito Liberal

Este último exemplo, do psicanalista-torturador, expressa ainda um modo particular de lidar com o trauma. Sua operação depende da possibilidade de intelectualizar a própria subjetividade, de representá-la como um objeto para a consciência, objeto repleto de conteúdos e positividade.

No fim dos anos setenta podemos observar três formas de resistência crescentes dentro da cultura psicológica brasileira. O lacanismo, as práticas corporais de extração reichiana bioenergética ou psicodramática e a psicologia analítica junguiana tornam-se alternativas imediatas ao fechamento individualista e disciplinar da psicanálise oficial, doravante associada à ortodoxia. O corpo contra a palavra ... contra o espírito, assim se rearticula a reação liberal e romântica contra o individualismo.

Alguns fatores podem ajudar a compreender a penetração do pensamento de Lacan no Brasil. O aspecto liberal como este tende a considerar a questão da formação de analistas se combina com as objeções críticas contra a psicanálise do eu, de extração americana e fortemente centrada no individualismo. Tais objeções soam como uma perspectiva racional para desconstruir, internamente, a base de sustentação teórica da psicanálise disciplinar, apontando indiretamente seus compromissos ideológicos. O curioso é que as críticas de Lacan são dirigidas frontalmente à psicanálise do eu, uma tradição historicamente muito fraca na psicanálise brasileira. No entanto tais críticas são re-allocadas de modo a incluir a psicanálise inglesa. Outro traço da captação liberal do discurso lacaniano reside em sua defesa de um programa científico para a psicanálise. Programa expresso no entanto em uma forma poética combinada a uma retórica erudita.

Ciência em estreita vinculação como uma ética, não como uma tradição epistêmica objetivista, tal plataforma se coadunou muito bem aos anseios de liberdade e rigor próprios ao espaço liberal. Neste sentido Freud define-se, a si próprio, como um liberal na medida em que confia na "ciência" como capaz de oferecer uma visão de mundo *Weltanschauung*, compatível com a psicanálise.

A linguagem, conceito central na teoria de Lacan, configura um campo para a psicanálise onde a dicotomia entre o interno e o externo, é superada. A oposição simples entre o mundo interno e o mundo externo (realidade), que parecia traduzir claramente, a oposição e incomensurabilidade entre o espaço privado e o espaço público, no pensamento de Klein e Bion, fica assim subvertida em prol da distinção entre imaginário, simbólico e real.

No Brasil existe uma declaração popular para expressar o aspecto ilusivo do mundo público: "Para inglês ver". Trata-se de um modo caricato ou sabidamente falso de apresentar-se ou aludir a alguma ação pública. A expressão não quer dizer apenas enganar ou enganar o outro representando um papel. Ela contém ainda uma auto-ironia acerca do reconhecimento da artificialidade da situação. Tal expressão, assim como a particular forma de cordialidade do homem brasileiro, indicam o caráter complexo e dialético das relações entre o público e o privado no Brasil. A posição de Lacan, de fato parece mais congruente para tematizar esta complexidade. Poderíamos ainda interpretar a recente expansão do pensamento de Winnicott segundo premissa semelhante. A valorização da categoria de sujeito, no primeiro caso e de *self* (mais próximo da pessoa), no segundo, ilustram respectivamente a aparição de formas modificadas do liberalismo e do romantismo clássico.

O sujeito, considerado por Lacan, distancia-se do experiencialismo ligado ao complexo discursivo do trauma e do desenvolvimentismo de extração romântica. A subjetividade dividida, exilada de qualquer síntese possível, alia-se assim a uma ética que incorpora o fracasso do projeto liberal clássico, uma ética trágica. Por outro lado as objeções que se lhe costumam levantar constituem argumentos clássicos contra o liberalismo: intelectualização, perda da experiência e estereotipia na forma de apresentação pública.

Mas se a recepção inicial do discurso de inspiração lacaniana possui um veio crítico sua implantação não deixou de reproduzir o mal que visava combater. Sua crônica dificuldade em integrar-se à sociedade civil, pela fragilidade de suas instituições, o caráter, por vezes sectário, de apresentação de sua doutrina e a crescente disciplinarização, no plano da formação, tem mostrado como, a par de sua entrada nas universidades, a intelectualização liberal em que se apóia ainda não foi submetida a um movimento de crítica interna e sistemática. Tal movimento seria crucial para avaliar até que ponto ela resiste à sua incorporação por ideologias da pós-modernidade.

A partir da década de 80 a psicanálise adquire uma nova inscrição cultural no Brasil. Ela se afasta de uma aliança com as vanguardas, que caracteriza os primórdios de sua entrada no país. Por outro lado os dispositivos de controle, distribuição e legitimação de sua prática, que conferem um tom disciplinar à sua difusão, no pós-guerra, encontram-se seriamente contestados. Alguns movimentos merecem destaque neste processo.

A expansão de sua presença nas universidades, com relativo descentramento em relação à psicologia, acrescida de um forte impulso editorial, contribuiu para uma desterritorialização da teoria psicanalítica. Surge uma tradição tecnicamente mais refinada na análise do texto freudiana, empenhada na leitura reconstrutiva e conceitual da obra dos clássicos em psicanálise. Deste modo a hegemonia do saber teórico, antes localizada em contextos institucionais, profundamente dependentes da figura do autor ou da pessoa em posição de mestria, torna-se relativizada.

O crescimento e proliferação de associações formadoras de psicanalistas, grupos de trabalho e reuniões de estudo, mais ou menos informais, amplia o acesso ao estudo dos textos psicanalíticos, produzindo também uma rede de apoio às práticas de supervisão. O fenômeno das transferências cruzadas (Mezan, 1980), onde aspirantes à prática da psicanálise, pertencentes a um grupo, realizam suas próprias análises com um analista pertencente a outro grupo contribui para a exogenia e hibridização da formação. A formação passa a ultrapassar uma única filiação associativa.

A liberalização da formação traz consigo preocupações que giram em torno da legitimidade e da impostura. Preocupações antes parcialmente encobertas pela adesão a uma grande narrativa, que envolvia a formação psicanalítica, agora aparecem conjugadas a uma flexibilização do setting, da frequência, do pagamento e de antigas constantes do contrato analítico, responsáveis pela garantia de sua uniformidade. Tal flexibilização responde a uma mudança no tipo de paciente que procura a psicanálise e o contexto onde esta se exerce, que deixa de ser unicamente o consultório.

A lenta mas contínua assimilação em instituições de saúde mental, mas também em práticas ligadas à educação, como a psicopedagogia, e a contextos hospitalares e jurídicos geram híbridos clínicos: "psicoterapia de base analítica", "escuta analítica", "referencial psicanalítico", são eufemismos que revelam a incerteza e o cuidado, às vezes temeroso, quanto à legitimidade da inscrição de tais práticas clínicas na esfera da psicanálise. Mas o fato crucial é que a emergência de tais práticas e sua discussão cada vez mais sistemática no âmbito das Associações Psicanalíticas revela um distanciamento em relação à posição de autoridade e soberania que antes caracterizava o assunto.

A aparição de um novo conjunto de autores de referência, contemporâneos ou não, é um outro aspecto desta abertura. Lacan, Winnicott, Ferenczy, os "franceses não lacanianos" (Green, Auglanier, Stein) passam a freqüentar as discussões teóricas que migram da referência central em um autor para a vinculação a uma tradição ou um grupo de autores, sob os quais se reconhece uma influência e um interesse. Sinal desta multiplicidade é também o incremento de produções claramente marcadas, senão pela originalidade, pela tentativa de produzi-la. Deixa de haver uma predominância completa de textos de sistematização, apresentação ou divulgação e encontramos esboços de um debate brasileiro sobre a psicanálise. Curiosamente isso se realiza em um momento onde o contato com outros centros importantes se generaliza e a experiência da análise realizada em outras culturas torna-se mais freqüente.

Mas se a prática, a formação e a teorização parecem reger-se pelo signo da multiplicidade observa-se, paralelamente uma tensão cada vez mais aguda com a psiquiatria de inspiração genético-farmacológica. Em que pese o caráter muitas vezes falacioso da comparação entre tais projetos clínicos, que traz à cena aspectos incomensuráveis, dadas certas diferenças epistemológicas e éticas, a tensão é verificada no plano social de produção da subjetividade. Dispositivos sociais de captura e localização do mal estar, na esfera de um determinado regime de saber são dependentes, em última instância da forma como respondem aos diferentes modos de subjetivação, em curso em um dado campo simbólico, que é a cultura. A psiquiatria genético-farmacológica não se reduz à regulação mecânica dos estados de humor. Ela está inserida em um dispositivo mais amplo regido pela ética da eficácia e da funcionalidade, profundamente antinômico com certos aspectos do projeto clínico proposto pela psicanálise.

De certa forma, a mudança crucial verificada na psicanálise brasileira, nas duas últimas décadas, não diz respeito às transformações institucionais, teóricas e formativas pelas quais esta passou, mas a uma transformação do discurso com a qual ela se depara na experiência de uma análise. Uma transformação nos analisantes talvez preceda e determine a modificação sofrida pelas concepções de tratamento

9. Modos de Subjetivação e Formas de Demanda

A entrada da psicanálise no universo institucional da saúde pública é antiga no Brasil. Após a primeira fase, marcada pela inclusão no aparato psiquiátrico-asilar, cabe lembrar ainda a iniciativa das "visitadoras" de saúde mental, na década de 60 em São Paulo e a Clínica Social Katrin Kemper (1972-1991), no Rio de Janeiro. A recente expansão das clínicas de inspiração psicanalítica em hospitais e no sistema jurídico assistencial é mais um indício de que o caráter estritamente "liberal", da prática ligada ao consultório particular, submeteu-se a certas concessões em território nacional.

Tendo em vista a associação histórica entre as instituições, especialmente às que se orientam para a saúde e educação, e a formação de uma cultura hegemonicamente dominada pela figura do indivíduo, em termos dos modos de subjetivação, podemos sugerir que a psicanálise sempre se desenvolveu à sombra do caráter tipicamente homogeneizador e administrado que tais instituições soem imprimir às relações. Assim, uma cultura com sérios problemas para submeter à esfera da pessoa à do indivíduo, tal como propõe uma face do projeto da modernidade, acaba por gerar soluções de compromisso e conflitos para os quais a psicanálise, enquanto teoria do conflito e da insubmissão à racionalidade instrumental, acaba por corresponder. Surgiu assim um falso problema: como adaptar a psicanálise às classes populares? Durante algum tempo isso significou a conjugação de certas estratégias clínicas envolvendo grupos ou ainda um debate sobre a questão do pagamento. Como se o acesso de camadas mais populares à psicanálise dependesse da adequação desta às contingências das instituições onde esta se realizaria e não dos sujeitos a quem se destina. Freire Costa (1994) mostrou como o problema de fato reside na especificidade do discurso e na concepção do sofrimento psíquico que este veicula. A suposição de que os sujeitos em questão responderiam a um modo de subjetivação plenamente liberal mostrou-se contraproducente com a realidade discursiva sobre a qual se havia de lidar. A divisão entre a condição de indivíduo, usuário de instituições de saúde pública, e a pessoa, com seus enraizamentos comunitários e

familiares, prescreve modos de apresentação do sofrimento psíquico muito particulares e formas de enunciação da demanda diversas do universo altamente psicologizado de onde provem os psicanalistas. Por exemplo, Carvalho (1995) estudando a procura por apoio médico psicológico em gestantes de um centro de saúde de uma região pobre no estado de São Paulo constatou que tal procura se orientava por um "desejo de serem mães modernas". A ruptura com uma tradição de nascimentos acompanhados por parteiras, realizados em casa e participados com a família não obedecia a uma demanda de funcionalidade, segurança ou eficácia mas a significantes como "atualizada", "moderna" e "nova".

No entanto, quanto mais nos aproximamos do discurso europeu "original", e seus dignatários institucionais psicanalíticos, mais distante ficamos desta contradição entre indivíduo e pessoa. Surge, no seu lugar, um deslocamento para a tensão entre pessoa e sujeito e uma prática dirigida às camadas médias, que de toda forma parecem fugir, quando possível, dos dispositivos públicos de atendimento. A situação cultural que melhor reflete esta inscrição da demanda de análise é o que podemos chamar de rupturas simbólicas. Trata-se de situações onde o sujeito provem direta ou indiretamente de um universo simbólico dominado pela figura da pessoa e que se vê lançado em outro universo onde deve responder como sujeito. Isso pode ocorrer pelo deslocamento geográfico de uma região rural para a cidade, ou de um centro menor para uma metrópole, mas também em sujeitos que atravessam um processo de ascensão social. Situação contrária, mas de igual teor, se verifica em pacientes que provém de universos culturais onde a figura do sujeito é hegemônica e que tem que se haver com uma cultura altamente pessoalizada. É o caso de famílias de imigrantes, mas também de certos extratos da antiga aristocracia brasileira. Como apontou Figueiredo (1996) a presença de estrangeiros e descendentes de estrangeiros entre os analisante e analistas brasileiros é um fato a destacar.

Mais recentemente uma nova prática tem alcançado a classe média. Prática representada pelo consumo crescente de psicotrópicos, pelo avanço midiático da psiquiatria biológica e pela demarcação, administração e controle extensivo dos modos de apresentação do sofrimento psíquico, do qual o DSM-IV é um exemplo. Sem nos determos nos meandros deste fenômeno é importante salientar como ele "individualiza" o mal estar psicológico, tornando-o homogêneo, constante e idêntico a si mesmo no tempo e no espaço. Em outras palavras ele perde sua ligação com uma história pessoal produzindo inversamente uma desimplicação do sujeito diante de seu sofrimento. Ele não precisa mais de uma trama narrativa singular para ser pensado, nem mesmo do reconhecimento do desejo particular que nele se articula ou de uma situação idiossincrática como a transferência para ser diagnosticado. Em outras palavras, o sofrimento subjetivo torna-se público, como tal disciplinarizado, acessível às técnicas de cura de massa, bem como a seus mecanismos próprios de financiamento e controle. Os transtornos do pânico, as depressões, as síndromes de La Tourette bem como as fobias sociais e as diversas formas de drogadição são quadros que se impõe universalmente, independente do sujeito. Seu diagnóstico funciona como uma espécie de atestado de isenção, é algo exterior que determina e compele o sujeito a uma situação que se lhe impõe de fora, isto é desde sua natureza de organismo. Mas justamente para alcançarem tal estatuto devem isolar as particularidades, as diferenças, as disposições pessoais a este ou aquele traço. A herança genética substitui assim o tema das relações familiares, e suas heranças simbólicas, o "treinamento cognitivo" substitui a elaboração, a execução do protocolo terapêutico substitui a direção do tratamento.

Mas o uso da expressão "substitui" no parágrafo acima pode sugerir uma plena paridade entre os projetos clínicos da psicanálise e da psiquiatria contemporânea. Paridade que permitiria sua comparação em termos de eficácia, custo, rapidez e desempenho, todas elas expressões caras ao universo semântico da individualização disciplinar e instrumental. Esta paridade é discutível sob diversos aspectos, ético ou epistêmico por exemplo, no entanto ela representa sobretudo uma disparidade em termos dos modos de subjetivação envolvidos em cada caso. A clínica psiquiátrica é uma clínica realizada para e por indivíduos, a psicanálise, ao contrário, depende de uma crise na esfera da individualização e de uma tensão desta para com a esfera do sujeito ou da pessoa, para se instalar socialmente. Um exemplo das restrições a que o projeto clínico psiquiátrico está sujeito, deste ponto de vista, é o florescimento de uma vasta literatura autobiográfica em torno dos efeitos da medicação. Relatos pessoais, depoimentos coletivos, testemunhos de vida (cujo modelo parece ter sido a experiência dos Alcoólatras Anônimos) procuram assim relativizar o caráter puramente individualizante da clínica psicofarmacológica.

Isso nos traz a uma terceira contradição que a inscrição cultural da psicanálise vem respondendo no Brasil. A expansão cultural do discurso psiquiátrico deveria, em tese, representar um sensível abalo à procura pela psicanálise. No entanto o efeito parece ter sido exatamente inverso e aqui podemos recorrer também ao que se verifica em outros países. A França, por exemplo, o maior consumidor mundial de psicotrópicos (Roudinesco, 2000), é também um país onde a psicanálise encontra grande popularização. No Brasil tem

crescido grandemente a procura pela psicanálise por parte de indivíduos que passam por um diagnóstico psiquiátrico e encontram-se como usuários de medicação por longos períodos. Tudo se passa como se a individualização do sofrimento psíquico, pela sua nomeação formal ou informal, abrisse uma demanda de subjetivação, e não a fechasse como poderia ser a primeira impressão. Tal nomeação parece instabilizar outros saberes que envolviam o mal estar psíquico. Saberes religiosos, mítico-familiares, oriundos de psicologias informais (como a auto-ajuda) ou tributários do discurso moral, são assim laicizados, despersonalizados e des-subjetivados. O efeito é a criação ou incremento da tensão entre indivíduo e sujeito, a partir da qual se pode entender uma nova inscrição cultural da psicanálise.

10. Conclusão:

Podemos afirmar, após este breve percurso, que a psicanálise adquire contornos próprios no Brasil, sempre marcada por certos deslocamentos. Tais deslocamentos não são determinados apenas pela colocação de idéias e práticas fora de seus lugares "originais". O provincianismo intelectual e a capacidade de incorporar paradigmas estrangeiros de modo a transformá-los em discursos de fachada ou modas passageiras certamente está presente no contexto que examinamos. No entanto isso não é suficiente para explicar a pregnância e extensão da presença da psicanálise no Brasil. Pregnança que se atesta por sua antiguidade e expressão na cultura. Extensão que se mostra em associações, instituições, dispositivos universitários, para-universitários e editoriais mas fundamentalmente e sobretudo pela efetiva prática da psicanálise.

Argumento que tal fato deriva, mesmo que secundariamente, da contínua e generalizada contradição que atravessa a conjugação dos principais modos de subjetivação na modernidade, no caso brasileiro. Ao contrário de outros centros onde o projeto liberal, por exemplo, chegou a se consolidar como uma realização político, jurídica e institucional, adquirindo uma estabilidade que levou à reação romântica, pela via do retorno ao passado, ou disciplinar, pela via do controle das diferenças, no Brasil esse é um projeto tardio. A curiosa combinação entre as formas de relação centradas na pessoa, e na família, com uma individualização burocrático disciplinar, não funcional, parece ter colocado o projeto de constituição da subjetividade na esfera do sujeito liberal, como uma solução, lá onde ela era sentida como um problema, ou seja nos centros de formação ideológica europeus.

Por exemplo, a técnica da confissão, segundo Foucault (1984), teria sido um elemento importante para a passagem do dispositivo da aliança para o da sexualidade. Neste sentido a confissão, em toda sua complexidade no esmiuçamento da subjetividade se apresentaria como uma condição do dispositivo psicanalítico. Ora, no Brasil a confissão nunca chegou a adquirir um contorno sequer próximo do que se verificou na Europa. A Inquisição obteve resultados pífios em suas visitas ao Brasil, a delação não era uma prática aceita e os ritos sagrados sempre tiveram dificuldade em se traduzir em experiências de interiorização. O clero secular, ao contrário, acabou por integrar-se e submeter-se ao poder patriarcal familiar. A exceção do jesuitismo, expulso e proscrito no século XVIII, os dispositivos de disciplinarização e docilização da subjetividade aparecem, no mais das vezes como ineficazes. A religião católica e as formas sincréticas a ela conjugadas, jamais se estabeleceram como plenos dispositivos de massificação, homogeneização que associam a massa ao anonimato. O mesmo se poderia aduzir da fraca presença do imaginário militar, em contraste ao feito de outras sociedades latino americanas. Produzimos, ao contrário formações disciplinares altamente pessoalizadas, como o tenentismo e o coronelismo, ou no caso do campo religioso o messianismo.

A esfera da pessoa, por sua vez, só aparece como uma experiência miticamente perdida, e portanto a ser resgatada, quando se consideram contextos como o da imigração, da migração ou de experiências de desenraizamento como as descritas por Todorov (1999) e Žizek (1990). Sob outras circunstâncias o modo de vida centrado na pessoa parecia vivo demais para ser idealizado. A sociedade organicamente baseada na família não pertencia a um passado corrompido, mas a um presente opressor. O que sugere que o declínio da imago paterna seja um fenômeno tardio no caso brasileiro. Isso permite entender a assimilação inusitada do freudismo ao imaginário nacional. Neste contexto esperar autenticidade e suportar a verdade interiorizada, na esfera das relações entre pessoas, aparecerá como uma franca ingenuidade. Compare-se, neste sentido a assimilação do ideário humanista, da psicanálise de Kohut, por exemplo, no Brasil e em um país como os Estados Unidos.

Vemos com isso que no Brasil a persistência de modos de relação centrados na pessoa, acabam por se adaptar e submeter projetos mais próximos da individualização e da constituição de sujeitos, no sentido

liberal, e não o contrário. Este deslocamento, como vimos, articula os pontos mais problemáticos da presença da psicanálise no Brasil, mas também permitem entender sua contribuição e originalidade face à psicanálise no mundo.

Roudinesco (2000) aponta duas condições para a implantação da psicanálise em uma determinada sociedade: a existência de um saber psiquiátrico, capaz de laicizar o sofrimento psíquico, e a existência de um estado de direito que permita a livre transmissão do saber. Ambas as condições se verificam no caso brasileiro, mas com ressalvas. A emergência de um saber psiquiátrico se fez sem aniquilamento ou domínio das práticas mágico religiosas. A livre circulação do saber na verdade se restringiu a uma camada muito pequena da população, não pela via do controle ou censura (na maior parte do tempo) mas através de complexas e renitentes estratégias de exclusão social. Se tais vicissitudes mantêm alguma relação interna com a difusão cultural da psicanálise, esta é uma questão que resta responder.

Bibliografia

Benjamin, W. – O Narrador – considerações sobre uma obra de Nikolai Leskov, em Walter

Benjamin, Obras Escolhidas, Brasiliense, 1996.

Burman, Rhetorics of Development Psychology: from complicity até resistance, em Revista Interações, Vol. IV, n 8, jul/dez, 1999.

Candido, A – Formação da Literatura Brasileira, 2º vol, Itatiaia, belo Horizonte, 1981.

Coimbra, C. – Os Guardiões da Ordem, Autores Associados, Rio de Janeiro, 1994.

Figueira, S. – O Contexto Social da Psicanálise, Francisco Alves, São Paulo, 1981.

Figueiredo, L.C. – Sujeitos, pessoas, meros indivíduos, in Modos de Subjetivação no Brasil, Escuta, São Paulo, 1995.

- A Invenção do Psicológico – quatro séculos de subjetivação, Escuta, São Paulo, 1994.

- Psicanálise e Brasil – considerações sobre o sintoma social brasileiro, Artes e Ofício, Porto Alegre, 1999.

Foucault, M – História da Sexualidade V. 1 – a vontade de saber, Graal, Rio de Janeiro, 1984.

Freire Costa, J. – O Contexto Cultural da Psicanálise, Graal, Rio de Janeiro, 1996.

Freire, G. – Casa Grande e Senzala, Record, São Paulo, 1989.

Freud, S. – Fragmento de análise de um caso de histeria, Amorrortu, Buenos Aires, 1989.

Holanda, S.B. – Raízes do Brasil, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

Giannetti da Fonseca, E. – Vícios Privados, benefício Públicos, Companhia das Letras, Rio de Janeiro, 1994.

Kupermann, D. - Utopia e Poderes na História da Psicanálise. 1995. Relume Dumará. Rio de Janeiro.

Mainguenu, D. do Discurso Literário, Pontes, Campinas, 1992.

– Novas Tendências em Análise de Discurso, Pontes, Campinas, 1992.

Mokrej, E – História da Psicanálise no Brasil, Edusp, São Paulo, 1995.

Parker, I. – Psychoanalytic Culture, Sage, Londres, 1997.

Roudinesco, E. – Por que a Psicanálise ?, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2000.

Schwarcz, L.M. – O Espetáculo das Raças, Companhia das Letras, Rio de Janeiro, 1995.

Schwartz, R. – Que Horas São ?, Companhia das Letras, São Paulo, 1989.

Todorov, T. – O Homem Desenraizado, Record, São Paulo, 1999.

Zizek, S. – Eles Não Sabem o que Fazem, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1990.

Poesía

Presentación sección "Poesía"

Norma Ferrari

*La que mejor hace volar
pájaros de la lengua
y el equívoco de la palabra
(De: Lengua madre, en El viaje de lo que es dicho)*

Me propuse para esta presentación escribir al son del pensamiento.
Intento de trapecista sin red me parece el atreverse a decir sobre lo artístico.
Resuena en ese atrevimiento lo vano, lo que sobra.

Albert Garcia Hernández. Poeta. Analista. Albert, compañero, nos ofrece un viaje, el de lo que es dicho.
Viaje , itinerario de una vida, en lo que se dice, en lo que se calla, se grita , se ahoga . En lo que se ignora,
se hereda, se pregunta, se teme.
Desde el inicio, si existiera.

Viaje en el que por momentos se escucha nítidamente al poeta (o al hombre que sabe hacer poesía), sin
que deje de resonar que ese poeta está claramente atravesado, en original y talentosa alquimia, por el
analista.

Recale el lector en el porte de esa mixtura.

Me doy cuenta aquí que hablo del poeta, más que de su poesía.
Diré entonces que lo que me transmite *El viaje de lo que es dicho* es el recorrido sensible de una acertada
flecha que toca las cuerdas más íntimas de lo humano. Y me conmueve.

Pero eso me pasa a mí. Experiencia intransferible...

Es por eso que invito a los lectores a mirar, oler, acariciar, degustar y escuchar las letras, los aromas, las
texturas, los sabores y las melodías (y más aún, los paisajes) que se desprenden de estos poemas, a la
vez que confesamos lo que decididamente debe estar a esta altura más que claro: la alegría y el orgullo de
poder ser compañeros de tamaño artista.

Y en dichos de Albert Garcia Hernández:

*....el tiempo, vivido en instantes,
ahuyenta muerte
si el acto responde al delirio abierto por la voz atrevida*

El viaje de lo que es dicho

Albert Garcia i Hernández

Traducción al español de "[El viatge d'allò que és dit](#)"
Premi de poesia Ausias March 2001

Porque alguna cosa perdimos
perseveramos en la búsqueda de su nombre.

Porque cada vez que encontramos puerto
ya tenemos nostalgia de agua;
porque la barca del amor
lleva quilla de anhelos y áncora de palabra;
porque la rosa que mueve sus vientos
germina en sazón de amargura...,
celebramos con un vaso de vino
y con un trago de música
cada descubrimiento, cada deseo,
cada país de este particular viaje.

SI PUDIERA EXISTIR INICIO

Olvido de toda causa el primer grito.

Tumba y cuna de la causa primera.

Somos hijos del silencio desgarrado,
héroes a prueba.

Tenemos que conquistar un país
donde ya encontramos escrito su cuaderno de bitácora.

Desde ahora sentido será:
hablaremos
-es la búsqueda de un estilo-,
mientras la muerte que nos convoca espera.

LA LENGUA MATERNA

Llegará la esquirla de una palabra
como el sonido singular de una campana
que vuelve y se escapa,
cuando repica y eriza
alborotos de su danza.

Es la voz del cuerpo desobediente
que la da y la quita
cada vez que la pronuncia,
cada tono que armoniza
desde fonética parecida.

La que mejor hace volar
pájaros de la lengua
y el equívoco de la palabra.

La diosa que escribe
un salmo en cada seno,
raíces de iglesia,
la imagen que adoramos,
el lugar que nos desampara
con promesas de espera y esperanza.

La que sabe el secreto
de escoger les enredadas cerezas de las palabras.

Seremos fieles
a la particular ondina que convocamos
con el amargo grito de una boca coronada de lágrima.

Habrà que mantenerse lejos
y cerca de ella. La difícil distancia:
el ateo pendiente de un imposible altar.

PRIMER COMBATE

Porque una mirada nos fija
disminuye la isla donde la mar rebosa.

Repetimos así, mirada a mirada,
la quimera de colmar el vacío
que las implica.

Breviario que escribe la vida
siguiendo consejos de muerte.

ANDAMIAJE DE LA FACHADA IDEAL

Estrellas que te gobernaron
deslumbraban los relatos
(guarda el secreto lejos de adultos y de niños).

La voz vaporizaba nubes de hadas
que no ensombrecían los anhelos obstinados.

Y tu, ángel cautivo de los astros fugaces,
pequeño príncipe del reino etéreo,
reconstruyes el universo umbrío, las hojas del lenguaje.

Cuanto más maduro pretendes ser
eres más esclavo de un deseo orbital
enredado en la boca del curso narrativo.

Llena el silencio que guarece a tus hijos.

Cobíjales bajo el velo de las fábulas.

Que permanezcan atentos a tu encanto,
pálido eclipse de cualquier mensaje,
astrolabio invidente a las estrellas
que vendrán a gobernar su particular planeta.

PRIMERO, LA PALABRA

Antes de llegar al campo de batalla,
antes de tener dientes,
te denotaron banderas de la lengua.

Deseo y rechazo, angustia y espera,
desencanto y hechizo,
secretos de familia desplazados,
encadenan las letras invisibles
que coronan los signos de tu ser:
casa, apellido y patria.

La madre niega el rey que quiere cuando lo gobierna.

Por las heridas del sentido
sangran las difíciles traducciones
de lo que es huidizo en cada idioma.

Al final, heredero de un lenguaje,
habrá que serle fiel,
y sostener la lengua con los avatares del habla.

DEL SEGUNDO NACIMIENTO

Me ciega el cautivante hallazgo,
la mar que rodea al segundo nacimiento:
un vocablo que he dicho cuando no lo quería.

Con él yo soy en el de-ser,
y él me es
íntimo, enigmático, asiduo y extranjero.

Cuanto más mío, más vacío y ajeno.

Ondulaciones del sentido, no detengáis el ronroneo:
por el navega esta barca solitaria.

Tramontana de anhelos, mistral del deseo,
mediodía cabal, ábrego de la esperanza...

treinta y dos rumbos en el horizonte
que la rosa no alcanza y traicionó el recuerdo.

Hablo de mi y es otro quien habla.

Digo lo que quiero y hago otra cosa.

Cabalga la hendidura en la deriva infinita.

El sonido que nos une y separa
es la única llave, es la única casa,
es, al menos, la única certeza.

EL SABER EN EL OIDO

Allí donde la estalagmita fue artificio de música,
el solitario escucha
el goteo de una mar desgarrada.

Va muriendo en el cuerpo parte de dolor
y acorta el alma desasosiego y moratoria.

Y ya se advierte la otra mirada inestable y desnuda,
incapaz de pavor, liberada de pugna.

Poco a poco, la voz rige la isla,
donde cualquier ataque se esteriliza
como la espuma que desanima los retornos.

Deserta del cargo quien fue capitán de la ignorancia.

Ahora, pregunta. Habla. Escucha el orificio que resuena
en el horizonte de lo que es dicho.

Ahora, quien luchaba en contra, por él combate
y no por el enemigo.

REPETIR EL AMOR

El malentendido, que el otoño desnuda,
anaranja la vegetación que la pasión verdecía.

En un lecho de dos, despiertan invitados
ausentes en primeras nupcias.

UNIVERSAL / PARTICULAR

Contra toda previsión
el sol que caldea el alma
hace diferente un día
cuando más se asemeja el alba.

Un sonido joven deshoja la tristeza
y su resina, estrofa lenta,
dora el saber emergente del amor.

EL JUGUETE VIEJO

¿Quién quiere la primera letra?

Ahora, deshúmeda, nácar endeble, tintinea.

Nos condujo por el atajo de las estratagemas
con la insoportable indolencia de una apacible vida.

Vástago de la anáfora,
el faro que cada uno proyecta la agujonea
y parece transparente en el cielo que conmueve,
de otra manera,
la diminuta y diferente extravagancia.

EL ACTO ALTERA EL TIEMPO DE LO QUE ES DICHO

Signos de una mar subterránea
hallan errático, como el trayecto de un planeta,
el tiempo desacompasado.

Una noche puede tener dieciocho años
y un segundo puede valer una vida.

El tiempo, vivido en instantes,
ahuyenta muerte
si el acto responde al delirio abierto por la voz atrevida.

EL PUERTO QUE NO ANCLA VOZ

Olvido de toda causa
el primer grito.

Inicio de retorno.

Y en la ida, es oficio de muerte
malgastar el habla.

El viaje de lo que es dicho...
vela de soledad
sobre oleaje amargo.

Para todos, naufragio
y, a la vez, isla que niega
aislamiento.

Datos de los autores *(a la fecha de este número de Acheronta)*

Juan Carlos Volnovich

Médico, psicoanalista.

Se formó en el Instituto de la Asociación Psicoanalítica Argentina al que renunció integrando el Grupo Plataforma en 1971.

Durante los años de la dictadura militar en la Argentina (1976-1983) trabajó en el Hospital William Soler. La Habana, Cuba
(Argentina)

Jorge Altamira

Fundador y dirigente histórico del Partido Obrero

Legislador de la Ciudad de Buenos Aires

(Argentina)

León Rozitchner

Licenciado en Letras

Doctor en Filosofía

Autor de varios libros: "Freud y los límites del individualismo burgués", "La cosa y la cruz", "Perón, entre la sangre y el tiempo, lo inconsciente y la política"

(Argentina)

Doris Hajer

Psicoanalista

Directora del Departamento de Psicoanálisis - Facultad de Psicología. Universidad de la República Oriental del Uruguay.

(Uruguay)

Vladimir Safatle

Encarregado de curso no Collège International de Philosophie (París, Francia)

Doutorando em epistemologia da psicanálise pela Universidade de Paris VIII

Desde hace unos diez años escribe en las páginas de Cultura y Opinión de diversos medios periodísticos.
(Brasil)

Silvina Córdoba

Psicoanalista

Miembro de Seminario Clínico de Buenos Aires

(Argentina)

Leonel Sanchez Trapani

Estudiante de Psicología y de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario (UNR).

Fue auxiliar docente en el primer año común (PAC) en la Facultad de Humanidades y Artes.

Participó en el proyecto de Filosofía y Política dirigido por Juan Ritvo y Silvana Carozzi y en varios grupos de estudio y seminarios de Filosofía y Psicoanálisis, notablemente los coordinados por Sergio Ribaudó.

Altos estudios de lengua inglesa (Universidad de Cambridge/ Princeton), traducción científico/técnica -literaria en el Translators' College.

Colaborador del Instituto Lacaniano de Psicoanálisis de San Francisco, USA, para el cual está traduciendo algunos artículos de Lacan del francés al inglés.

Estudios de francés en la Alliance Française (DELF) y en la UNR y de alemán en el Goethe Institut, en forma privada y en cursos de traducción dictados en UNR.

Escritor (ficción-narrativa)

(Argentina)

Jean Allouch

Psicoanalista

Miembro école lacanienne de psychanalyse

Autor de numerosos libros, entre ellos: "El sexo del amo", "Freud y después Lacan", "Letra por letra", "Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca", "El psicoanálisis, una erotología de pasaje", etc.

Email: jallouch@noos.fr

France

Albert García i Hernandez

Psicoanalista. Escritor. Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
Email: albertgarcia@acheronta.org
(España)

Michel Sauval

Psicoanalista. Director de la revista Acheronta
Email: ms@psicomundo.com
(Argentina)

Martín Wolf-Felder

Psicoanalista
(Uruguay)

Christian Ingo Lenz Dunker

Psicanalista, Doutor em Psicologia pela USP. Professor do Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade São Marcos. Autor do livro Lacan e a Clínica da Interpretação (Editora Haker), O cálculo neurótico do gozo (Ed. Escuta) e coautor do livro A Criança no Discurso do Outro (Editora Iluminuras).
Email: chrisdunker@uol.com.br
(Brasil)

Luis Camargo

Psicoanalista. Ex-Director de Minoridad y Familia de Tierra del Fuego (ZN) ARG. Psicólogo Forense del Cuerpo de Peritos Oficiales del Poder Judicial de Tierra del Fuego. Coordinador de Salud Mental. OSDE Binario. Tierra del Fuego. Profesor en el Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo. Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
Email: luiscamargo@acheronta.org
(Argentina)

Rubén Gutiérrez

Psicoanalista. Psicólogo del Gabinete Psicopedagógico del Ministerio de Educación de Tierra del Fuego. Miembro de Agalma del Sur, Agrupación Psicoanalítica de TDF
e-mail: rubeng@cpctf.org.ar
(Argentina)

Nestor Demartin

Psicoanalista. Psicólogo del Departamento de Minoridad y Familia de Rio Grande (Tierra del Fuego-Argentina). Miembro de Agalma del Sur, Agrupación Psicoanalítica de TDF
e-mail: silviab@netcombbs.com
(Argentina)

Victoria Eugenia Díaz Facio Lince

Psicóloga. Magíster en Ciencias Sociales, Cohorte en Psicoanálisis, cultura y vínculo social. Profesora Universidad de Antioquia y Universidad EAFIT. Medellín, Colombia
Email: vediaz@eafit.edu.co
(Colombia)

Sergio Waxman

Psicoanalista.
(Argentina)

Daniel Gutierrez

Ph. D. en Ciencias Sociales, The New School for Social Research.
E-mail: Tlon@mail.com
(USA)

Teodoro Lecman

Psicoanalista. Supervisor y Coordinador en distintas instituciones. Profesor de Escuela Francesa y gestor y profesor de la Maestría en Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la UBA. Autor de Cuestiones de la Clínica, ed. Tekné y Cuerpo y símbolo, ed. Lugar y numerosos artículos. Colaborador del Diccionario del Psicoanálisis de Roudinesco y Plon, ed. Fayard y Ed. Paidós y Revisor crítico del Diccionario del Psicoanálisis de Chemama, ed. Larousse y ed. Amorrortu. Ex-Fundador de la Escuela Argentina de Psicoanálisis. Fundador de Lecturas del Psicoanálisis.

mail: tlecman@ciudad.com.ar

(Argentina)

Ignacio Garate-Martinez

Psicoanalista, miembro de Espace Analytique, Doctor en Ciencias de la Educación, catedrático de la Universidad de Bordeaux, Redactor Jefe de la revista Figures de la Psychanalyse. Ha publicado en Español: El sentido prohibido (1982), Clínica Psicoanalítica (1990), Hacerse psicoanalista (1999), Lacan en Español (2002)

(España)

Michel Sauval

Psicoanalista. Director de la revista Acheronta

(Argentina)

Ronald de Paula Araújo

Psicanalista. Membro do Corpo Freudiano de Fortaleza - Escola de Psicanálise

(Brasil)

Carmen Lafuente

Psicoanalista. Médico Psiquiatra. Ex miembro de la EEP y ex docente de la Sección Clínica de Barcelona. Coordinadora Asistencial del Hospital de Día "Centro de Psicoterapia de Barcelona". Miembro del Foro Iniciativa Escuela de Barcelona. Miembro de la federación Internacional de Foros. Miembro del Comité de Estudios de la Asociación Catalana para la Clínica y la Enseñanza del Psicoanálisis de las Formaciones Clínicas del Campo Lacaniano

Email: 10457clb@comb.es

(España)

Andrea Perdoni

Psicoanalista. Ex residente de Psicología del Hospital Interzonal de Agudos y Crónicos " Dr. Alejandro Korn", Melchor Romero, Bs. As, Argentina. Docente en la U.N.L.P en la cátedra de "Clínica de adultos y gerontes", Pregrado. Miembro de las investigaciones "Clínica diferencial de la alucinación verbal en la psicosis" y "Alucinación y estructura de la enunciación", aprobadas por el Departamento de Investigación y Post-grado de la U.N.L.P. Supervisión y docencia en Residencias de Salud Mental y Salas Sanitarias de la Provincia de Bs.As. Autora de: "Índice de definiciones y usos de términos sobre estructuras clínicas en la enseñanza de Lacan", en colaboración, JVE, 2000; y "Pulsión respiratoria" en co-autoría (en edición). Miembro de la "Section Clinique de París", admisión del Departement de Psychanalyse de la Université de París VIII. 1996. Miembro de "Apertura. Sociedad analítica de La Plata".

e-mail: perdonia@ciudad.com.ar

(Argentina)

Javier Frère

Psicólogo por la U.A.M. Psicoanalista. Miembro de la Fundación Psicoanalítica. Centro de Atención a la Infancia y la Familia "Muad Mannoni"

Email: freher@correo.cop.es

(España)

Oscar Zentner

Psicoanalista. Fundador de The Freudian School of Melbourne. Senior Fellow del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Melbourne

oscarzentner@psicomundo.net

(Australia)

Françoise Gootjes

Miembro del personal del Hospital Psiquiátrico Infantil
(México)

Hector Perez-Rincón

Psiquiatra. Miembro de la Sociedad Internacional de historia de la psiquiatría y del psicoanálisis. Animador de la colección de Psiquiatría y Psicoanálisis del Fondo de Cultura Económica de México
(México)

Alberto Carvajal

Psicoanalista. Co-responsable de Intersecciones clínicas del Hospital Fray Bernardino Alvarez
(México)

Alberto Sladogna

Psicoanalista. Co-responsable de Intersecciones clínicas del Hospital Fray Bernardino Alvarez. Analista de la Escuela lacaniana de psicoanálisis. Miembro de L'evolution psychiatrique
Email: sladogna@mail.internet.com.mx
(México)

El espacio público, el lugar del otro en la interpretación "delirante"

Inés Emilse Ramos
Psicoanalista
(México)

Raúl Díaz Niño de Rivera

Psiquiatra egresado del Departamento de Psiquiatría del Hospital Universitario de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Candidato Avanzado de la Asociación Regiomontana de Psicoanálisis A.C. (A.R.P.A.C.).
(México)

Luis Tamayo

Psicoanalista. Dr. en Filosofía. Miembro de l'ecole lacanienne de psychanalyse. Miembro de la Heidegger Gesellschaft. Catedrático de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Catedrático del Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos. Seminario Lacan con Heidegger, en el Centro de Educación continua de la FFyL de la UNAM.
Email: tamayo58@hotmail.com
(México)

José Marcus de Castro Mattos

Psicoanalista. Membro da Escola Letra Freudiana (RJ, Brasil). Professor Universitário
(Brasil)

Carlos Seijas

Director del Centro de Orientación Universitaria de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala. Catedrático del Departamento de Psicología de la Universidad Rafael Landívar. Investigador Asociado de la Escuela Superior de Psicología de la Universidad Francisco Marroquín, del Centro de Investigación y Promoción Social Urbana (CIPSU), de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Santa María la Antigua y del Departamento de Psicoanálisis y Psicoterapia de la Universidad de Viena. Campus Central, Vista Hermosa III Zona 16 Oficina J-334.
Correo Electrónico: cseijas@url.edu.gt
(Guatemala)

María José Palma Borrego

Docente Universidad Carlos III. Madrid. Doctora en Filología Francesa. Especialidad: Literatura Femenina y Psicoanálisis. Formación Psicoanalítica y filosófica con Julia Kristeva, Luce Irigara, Jorge Alemán, Derrida, Hélène Cixous y Eugenio Trias. Última publicación: M^a José Palma Borrego.- Contra la igualdad. Historia del Movimiento de Liberación de las mujeres en Francia y crítica feminista al Psicoanálisis y a la filosofía. Ed: Universidad de Cádiz, Dic 2000
(España)

Graciela Nieto

Psicoanalista
(Argentina)

Mariângela de Andrade Paraizo

Mestre e Doutora em Letras. Professora da Universidade Federal de Minas Gerais
Email: mparaizo@globo.com
(Brasil)

Julio Ortega Bobadilla

Psicoanalista. Profesor - investigador del Instituto de Investigaciones Psicológicas de la Universidad Veracruzana. Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta. Coordinador de PsicoMundo México (México)

Luis Tamayo

Psicoanalista. Dr. en Filosofía. Miembro de l'ecole lacanienne de psychanalyse. Miembro de la Heidegger Gesellschaft. Catedrático de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Catedrático del Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos. Seminario Lacan con Heidegger, en el Centro de Educación continua de la FFyL de la UNAM.
Email: tamayo58@hotmail.com
(México)

João Peneda

Psicanalista. Membro da Antena do Campo Freudiano de Portugal. Professor na Faculdade de Belas-Artes de Lisboa
(Portugal)

Geraldino Alves Ferreria Netto

Psicanalista. Membro fundador da Clínica Freudiana de São Paulo. Autor de: Wim Wenders, Psicanálise e cinema. Ed. Unimarco
Email: mani@sigmabbs.com.br
(Brasil)

Angélica Corvetto-Fernández

Profesora en letras. Doctorante en la Facultad de Ciencias de la Literatura de la Universidad de Lund (Suecia)

Margarita María Posada

Psicoanalista en Medellín. Especialista en docencia de las ciencias sociales
Email: m_posada_elorza@hotmail.com
(Colombia)

Marcos Mondoñedo

Licenciado en Literatura de la Universidad San Marcos de Lima. Maestría en Literatura Peruana y Latinoamericana. Profesor de Teoría Literaria I y II, y de Interpretación de Textos literarios IV, Universidad San Marcos de Lima
(Perú)

Oscar Zelis

Psicoanalista
(Argentina)

Gloria Autino

Profesora de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología. Dirige la Cátedra I de Psicología Fenomenológica y Existencial. Profesora Invitada a la Cátedra II de Historia de la Psicología (Lucía Rossi), donde dicta el Seminario "El concepto de psykhé en Grecia antigua". En la Secretaría de Cultura, a cargo del Taller "Borges: El idioma de los argentinos"(del I al V).

II. Supervisora de los Equipos de Adolescentes y de Adultos, Servicio de Psicopatología del Hospital General de Agudos "Juan A. Fernández", donde participa del Seminario "Adolescencia: Fundamentos psicoanalíticos y clínica".

III. Miembro de "Ensayo y Crítica del Psicoanálisis", Buenos Aires, del Espace analytique, Paris y del Centro de Estudios y Documentación "Jorge Luis Borges" de la Universidad de Aarhus, Dinamarca.

IV: De reciente publicación "El Psicoanálisis y el múltiple interés de la Teología" en Entre el mito y la lógica, (varios autores), Buenos Aires, Ensayo y Crítica del Psicoanálisis y Ed. Letra Viva.

Email: gautino@psi.uba.ar

(Argentina)

Alejandra Gibilisco

Licenciada en Psicología, egresada de la Universidad de Buenos Aires. Ex-Concurrente del Hospital B. Moyano (Consultorios Externos). Ex-concurrente del Centro de Salud Mental Nro 3 "Dr. Ameghino". Integrante del Servicio Criminológico del Complejo Penitenciario Federal Nro 1, Módulo de Jóvenes Adultos. Docente de la Facultad de Psicología de la U.B.A.

Email: algibi@fullzero.com.ar

(Argentina)

Eduardo Ponte Brandao

Psicanalista. Membro Convidado da Formação Freudiana, Psicólogo do Tribunal de Justiça

(Brasil)

Tania Ribeiro Catharino

Prof. Adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ (Faculdade de Educação – Coordenadora do Núcleo de Estudos sobre a Desigualdade). Psicóloga do PAISMCA (Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente) e Coordenadora do PROSAD – Programa Saúde do Adolescente, da Secretaria de Estado de Saúde – Rio de Janeiro

Email: tcatharino@uol.com.br

(Brasil)

Beatriz Taber

Médica. Psicoanalista. Analista institucional

(Argentina)

Hilda Botero C.

Psicóloga. Psicoanalista en formación. Docente Universidad Javeriana Cali. Fundadora y directora de la Fundación Servicios en Psicoterapia Cali.

e-mail: hildabotero@hotmail.com

(Colombia)

Luis Oviedo

Miembro del Consejo de Redacción del semanario Prensa Obrera. Autor de libro "Una historia del movimiento piquetero"

Email: lo@po.org.ar

(Argentina)

Deise Mancebo

Profesora titular e investigadora del Programa de Pos-grado en Psicología Social de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro; Doctora en Historia de la Educación por la Pontificia Universidad Católica de San Pablo.

(Brasil)

Dayse Marie Oliveira, Jorge Guilherme Teixeira da Fonseca y Luciana Vanzan da Silva

Estudiantes de Psicología de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro; becarios CNPq e FAPERJ

(Brasil)

Alvaro Cuadra

Lic. en letras (francés) Univ. Católica de Chile. Magister en literatura Univ. Católica de Chile. Doctor en semiología y letras Université de la Sorbonne (Paris). Investigador asociado al CIS (Centro de Investigación Social) ARCIS. Consultor permanente del Ministerio de Educación de Chile. Docente en varias universidades, en cátedras de Comunicaciones

(Chile)

Marcio Peter de Souza Leite

Médico, psiquiatra, psicanalista. Membro da Associação Mundial de Psicanálise e da Escola Brasileira de Psicanálise. Autor de O Deus odioso, o Diabo amoroso, ed. Escuta, SP, 1992, Psicanálise Lacaniana, Ed. Iluminuras, SP, 1999 e Jacques Lacan uma biografia intelectual, Ed. Iluminuras, SP, 1994.

Email: Marciope@zaz.com.br

(Brasil)

Marta Toppelberg

Psicoanalista. Doctoranda en Psicología Social. Miembro Adherente de la Escuela de la Orientación Lacaniana Investigador permanente de la Fundación Internacional del Campo Freudiano. Profesor Asociado de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad Argentina John F. Kennedy. Profesor Asociado del Departamento de Psicoanálisis (Carrera de Psicología) de la Universidad Argentina John F. Kennedy. Compiladora del libro "Investigación en Psicoanálisis", Documenta Laboris del Postgrado de la Universidad John A. F. Kennedy, 2002. Coordinadora de Pasantías Hospitalarias, Universidad de Buenos Aires. Directora de "Espacios de Investigación Teórico-Clinica". Supervisora clínica y de gestión institucional en hospitales y centros de salud. Discutidora Clínica, Cambridge Hospital, Harvard Medical School.

Email: martatop@cvtci.com.ar

(Argentina)

Gilda Vaz Rodrigues

Psicoanalista

(Brasil)

José Marcus de Castro Mattos

Psicoanalista. Membro da Escola Letra Freudiana (RJ, Brasil). Professor Universitário

(Brasil)

Franz Kaltenbeck

Psychanalyste à Paris et à Lille. Président de l'Association Lilloise pour l'Etude de la Psychanalyse et de son Histoire (A.L.E.P.H.). Enseignant à "Savoirs et Clinique", Paris et Lille

(France)

Albert Garcia i Hernandez

Finalista del premi Marc Granell (Almussafes, 2001) amb Esperons Nocturns i del XXI Premi 25 d'abril (Vila de Benissa, 2001) amb Tornaveu. Finalista del 21è premi de narrativa juvenil Enric Valor (Picanya, 2001) amb El llibre major dels exàmens. Ha publicat Talaies, guanyador del III Premi Gorgos de Poesia (Ed. Aguaclara, Alacant, 2001), Les Places (València, 1998) - amb dibuixos d'Albert Esteve - i Significants (1r Premi de Poesia del Ajuntament de Mislata, 1996). Membre del consell de redacció de les revistes electroniques Ausias.net (València) i Acheronta.

(València)